10



ספר

העקרים

שחבר החכם השלם איש האלהי מרנא ורבנא

כש״ת יוסף אלבו זצ״ל

עם באור טוב ויפה אף נעים, בלשון צח ורחב. חברו האלוף התורני מוהר״ר גדליה בן הח״ר שלמה יצ״ו, וקרא אותו בשם שרשים. ועוד הוסיף בו נופך משלו, קצת ענפים נושאים פרי טוב, מיוסדים על אדני פז בדברים נכבדים ויקרים, במקראי קודש ובמדרשי חז״ל השייכים לעניני הספר, וקרא אותו בשם ענפים. גם הוסיף בו מראה מקום על הפסוקים והמדרשים הבאים בזה הספר. ובהיות שעתה נשלם כל חלקי האילן, והם עקרים שרשים וענפים, ועלין שהן המראה מקומות, על כן קרא הספר הזה בכלל בשם:

עץ שתול

על שם הכתוב והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו׳:

ווארשא

בדפוס ר׳ יצחק גאלדמאן נ״י

רוח דעת ויראת י״י לפ״ק.

СЕФЕРЪ ГАИКРИМЪ

т. е.

ФИЛОСОФІЯ О ГЛАВНЫХЪ ПРАВИЛАХЪ МОИСЕЕВОЙ ВѢРЫ.

ВАРШАВА

Въ Типографіи И. Гольдмана, Мурановская 24.

1877.

Дозволено Цензурою Варшава 31 Августа 1876

האלוף מוהר"ר גדליה בן הח"ר שלמה נר"ו, להחבור שלו שחבר על העקרים שחבר הר"י אלב"ו זצלה"ה :

גדול יהיה ומהולל שמו :
דובר מישרים לעמו :
לחם הפנים לחמו :
יתברך וישתבח ויתפאר בעולמו :
השוכן בשמי מרומו :
במרומו שוכן ומשגיח על עמו בטעמו :
נתן להם עוזו ותעצומו :
הדורך בשביליה ובמעגלותיה :
וזונה בצלליה ובטלליה :
בוחן עד קצה גבוליה :
רוכב על עב קל בנתיבותיה :

רויה בה יבין שלמה בחכמתו :
בעזר אלהי השופע מאור תורתו :
ידע ויכיר מציאות הש"י ואחדותו ויכלתו :
שם המיוחד והנורא אשר השפיע ממציאותו :
ליראיו החוסים תחת כנפי שכינתו :
ממנו שואפים להשיג רוממותו ומעלתו :
השיגוהו רוממוהו ואין קץ לרוממותו :
נמצא לכל מצד פעולותיו ונסתר לכל מצד מהותו :
ראשית כל ראשית בלי ראשית המציא העליונים מאחדותו :
והשפיע עליהם אור השפע מעצמותו :

ובורא כל הנמצאים בששת ימי פעולתו. בבריאה ובעשיה וביצירה המציא כל נברא מאור תעלומתו. והכל בשביל האדם וזוגתו, כמאמר רז"ל בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ בחכמתו. ואין חקר לתבונתו. ותכלית האדם להכיר את בוראו ולהיות זריז בעבודתו. ולהכיר גדולתו ואחדותו ויכלתו וגבורתו, שהוא יחיד ומיוחד בתכלית הפשיטות ואין עוד זולתו. וכל הנמצאים עליונים ותחתונים מושפעים בשפעתם בגזירתו. בכן אין לעבוד לשום נמצא מן הנמצאים או לחלוק להם כבוד כי אם בעבור שליחותו. ובעבור זה השתחוה יהושע למלאך ה' צבאות ונפל תחתיו. לפני ה' שיהיה בעזרתו. בזכות שאין בעוסקה של תורה בהלכת"ו. הנתונה לאדם לשלימותו ותכליתו. כי בה יכיר מי שאמר והיה העולם וכל תפארתו. ובה יכיר מעלת הנשמה העליונה הנתונה בגויתו. להיות זריז בעבודת הש"י ויראתו. אשר זה הוא תכלית האדם ושלימותו. ועל ידי זה הוא בא אל דבקות הרוחני בעוה"ב אשר אל זה מגמתו. כמ"ש הכתוב מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה וגו'. וכתיב ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים וגו' :

אמר גדליה בן הח"ר שלמה המכונה זלמן נר"ו איש ליפשי"ץ. מיום עמדי על דעתי וקודם שעמדתי בעיוני על כל מה שאמרנו למעלה, הייתי מתבונן על השעשה שעשה אלהים בעולם הזה, אשר נתן האדם על הארץ והוא לעמל יולד וכל ימיו מכאובים. אמרתי בלבי מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש אשר אני רואה כי לשוא הרבה יגיעת בשר. ואשתומם על המראה הזאת כי לא ראיתי שום יתרון בכל עמלו כי עם העמל שהוא עמל וטרח ולא זולת. והשתא דאתינא להכא ממא בה מילתא, שאפשר ויכול להיות שכוונת הכתוב במה שאמר כי מה הוה לאדם בכל עמלו וברעיון לבו שהוא עמל תחת השמש. נראה לפרשו שאלת שהוא בא לרמוז על היתרון הזה, וכאילו אמר שאין לו שום יתרון כי אם העמל שהוא עובר ושוכח ולא זולת, כי הכל הולך לעומת שבא, ולכן בא השו"א תחת השי"ן בשאלת שהוא, כי לפי סדר הכתוב היה לו לנקוד שלא שהוא כשו"ל תחת השי"ן, אלא בא לרמוז שאלת שהוא אינו דבוק ונמשך אל מעלה רק הוא לבאר היתרון כמ"ש וק"ל : והנה אחר המראה הזאת ראיתי בעין שכלי והייתי מתבונן שאין טוב לאדם בעה"ז כ"א ליראה את ה' הגדול והנורא. ולעסוק בתורתו הקדושה והטהורה, כדי שתחזור ותשוב נשמתו בטהרה. אל המקום אשר משם לוקחה בשעת היצירה. ולזה סיים קהלת ואמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא. ע"ד שנתגלגל בדברי המחבר לקמן במאמר ג' פ"ה וע"ש ג"כ בענפים. והנה אחר הדברים האלה השבתי גם כן דרכי על פי הדרכים הנזכרים, והשבתי רגלי אל עדות התורה. ולקיים מצות ה' ברה. המורה כל באמירה. ובהיות שכבר אמר שלמה הע"ה דע את אלהי אביך ועבדהו כמורא. בתחלה דע ואחר כך ועבדהו, כי מי שלא ידע את אדונו ואינו מכיר בו אי אפשר שתהיה עבודתו אליו ישרה. וזה ברורה. ערוכה ושמורה. בכן גם אנכי לקחתי את עצמי לצד אחד, להתבונן ולעיין בדרכי הש"י ובעבודתו היקרה, ובהיות שכבר אחז"ל הבא לטהר מסייעין לו, הקרה ה' לפני ספר אחד קדום והוא ספר עקרים שחבר אותו הר"י אלב"ו ז"ל, וראיתי שכל דבריו דברי אלהים חיים מיוסדים על אדני פז, עולים למעלה למשכיל להאחז בסנסני פרי קדש הלולים, ועושים רושם למטה בהדרכת האדם בדרכי אמונת הש"י ובעבודתו, ועושים פרי למעלה להיות לו דבקות בעליונים עד שיהיה לו מהלכים בין העומדים האלה. וכדי שיהיה

עניני

הקדמה

פניני הספר הזה נשארים בזכרוני, קריתי ושניתי ושלשתי בתוכו עד שהיו כל ענייני הספר שגורים בפי ומסודרים על לוח לבי, באופן שעמדתי קצת על ענין העבודה וההדרכה האמתית בעבודת הש"י, ובמקום שהיו דבריו קצת סתומים והתומים הייתי מגלה מצפונו ומבאר סתומיו כפי קש שכלי וכפי אשר הורוני מן השמים. ובעבור שכבר הזהירו חז"ל ואמרו כל השוכח דבר אחד ממשנתו וכו' רשמתי הכל על גליון מיוחד ושמתי אותו בתוך גנזי אוצרותי, בעבור שיהיה לי למשמרת ולזכרון על לוח לבי כמאה"כ כתבם על לוח לבך:

האמנם אחרי אשר ראיתי שהרבה בני אדם שהיו בני גילי וערכי או פחות מערכי שהיו גם כן בוחרים לעצמם בהשגת דרכי עבודת הש"י על הדרך שזכרנו למעלה, ובכן היו חפצים ומתאוים תמיד לעיין בספר העקרים, כי הוא המורה והמדריך הישר בהבנת העקרים ובעבודת הש"י יותר מזולת כנזכר. והנה קצת מהם שהיו מקשיבים לקולי היו מבינים קצת הטעם יותר מזולתם, בעבור כי גליתי להם כל מצפוני לבי כפי אשר היה במושלם אתי וכפי אשר רשמתי כבר על הגליון להיות לי לזכרון על לוח לבי, והיו דברי ערבים להם כאלו נתנו להם מסיני, עם היות שלא ערבו אלי מפני שלא הייתי מרגיש בהם שום חידוש גדול כל כך אעפ"כ ערבה להם. וקצתם מהם עיינו בהספר מעצמם או בנתחברו עם אחרים ומה שלא הבינו הניחו לזולתם. בכן הגיקותי רוחי ורעיון לבי העירוני זרזוני ופתוני במליצת דבריהם ואמרו אלי, אתה בן אדם הלא ידעת אם לא בשמעת שעם היות שהשלימות האנושי הוא נתלה בעצם ורהשוגה על השכלת עצמו, רצוני שהוא בעצמו צריך להשיג כל מה שהוא צורך לשלימותו הנגלוי, אעפ"כ מצד החסד ראוי להשפיע בהשגתו גם על האחרים, כמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן במאמר שלישי פרק ה' בפסוק אל יתהלל חכם וגו' כי אני ה' עושה חסד וגו' ע"ש. ולכן הוא מן הראוי ומן המחוייב שתופיע ותתן מהודך אשר עליך גם על הצריך שהם כערכך או פחות מערכך. ועי"כ זכות הרבים יהיה תמיד עמדך וזכרונך יעלה לריח ניחוח לפני ה' תמיד כל ימי חייך. להביא אף הימים הבאים אחריך. וזכותך יעמוד גם לבניך ובני בניך עד עולם:

ואם תחשוב הלא צעיר אנכי לימים ובינת אדם אין לי, וכלי מלא פחיתות ובזיון אנכי, ואין לי שום שייכות ודמיון כלל אפילו לאחד מזעירא שבתלמידי דהבריית רק בשתוף השם לבד, בכן אינני כדאי להתעטף בטלית שאינו שלי ולהוות דעי בביאור הענינים הסתומים והחתומים בתוך גנזי אוצרות ההשפעה הצריכים עזר אלהי, וביחוד שימצא בהם מדברים שהיה מכסה עתיק יומין. וא"כ היאך אכנס לפני ולפנים בלי טהרת רעיונים. והדרכים מסוכנים ובלתי מצויינים. אף למשרתי עליונים, וכ"ש לתהתונים ולאין אונים. וביחוד כמוני היום המסובך בהסתבכות מקרי ילדי הזמנים בשכ"ס וגנינים:

הלא השיב אמריך, שעם היות שהאמת כן הוא, שאין אתה כדאי לדבר בדברים כאלו ולפרש אותם בפני המאורות הגדולים אשר באורם נראה אור תמיד ביום ובלילה, אין בפיך שום גדולה כי הלא הם יודעים כולה וקטנם עבה ממתניך. מ"מ הלא ידעת מקדם שלא היה כוונתך ולא היה בדעתך מעולם שיהיה בחבור הלז שום צורך להגדולים ממך, רק שיהיה קצת לתועלת ולמראה עינים ולהורות איזה הדרך ישכון אור עבודת הש"י והאמונתו אשר ילכו בו אותן שהם בני גילך, ויהיה החבור הלז כמו סעד לתומך, ועל כיוצא בהם אני מפתה ומשורר אותך. ואף אם יהיה בהם קצת מדברים שהיה מכסה עתיק יומין. הם יהיו כל מעשיך בזה לשם שמים, החלק יפול בנעימים. ותשכון בנועם באהלך עולמים. ובך ובדבריך ישמחו וירננו ויגוחו יגיעי כח ובעלי נפש עגומים. ואם על ה' תשים בטחונך, הוא יציל מכל שגיאות ובעלי מומין. ויכופר לך עונך ותטהתך כעולת תמימים:

והנה על פי הדברים האלה נתפייסתי ונתעוררתי ונתחזקתי ונתאזרתי בעוז שבלבי הלקנו ביתר שאת ויתר עוז, ולקחתי בידי את הדברים אשר רשמתי כבר על הגליון כמכר, וסדרתי אותם על מכונם כל ענין וענין על מקומו המיוחד לו איש על דגלו באותו"ת, וברכתי האוכל מתוך הפסולת וגרעתי והוספתי בהם בכל מקום כפי הצורך, עד שכל הדברים הבאים בתוכו היו נקיים מכל סיג וחלאה מנופים ע"י שבע נפות מזוקקות שבעתים. וכדי שלא להטעות על המעיין בו, חלקתי החבור הלז על שני דרכים. **האחד** הוא ביאור דברי כוונת המחבר, ולא ימצא בו שום דבר יותר כ"א מה שהוא צורך והכרח לביאור דבריו. **והב'** הוא שאין בו צורך כל כך להבנת הענין רק שהוא כמו סעד קצת לדבריו, ועל ידו יהיו דברי המחבר יותר מבוררים ומאמתים על ידי ראיות הפסוקים ומדרשי ומאמרי רז"ל שיתבארו בזה החלק. ולפעמים ימצא בזה החלק דברים שהם נגד דעת המחבר והם ישוב על דברי הרמב"ם במקום שהשיג המחבר עליו ועל כיוצא בו, ועוד ישוב על מדרשי חז"ל שהם בתחלת הדעת קצת תמוהים מאד עד אשר נאמרו בתימה לפי דעת הרמב"ם, כגון בפרקי ר"א פ"ג שמים מהיכן נבראו וכו' ומדרש רבה מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן וכיוצא בהן שכתב הרמב"ם דברים זרים עליהם, כולם הם מתבארים יפה בדברינו בזה החלק בלי שום גמגום ופקפוק בעולם:

ולפי שראיתי שהרב המחבר הכ"י אלב"ו חבר את ספרו הנחמד ספר העקרים על שלשה דרכים, והם עקרים שרשים וענפים, וקרא את הספר כללו בשם **עקרים** לבד. לכן ראיתי לקרוא את ב' חלקי חבורי הלז ע"ש הב' חלקים האחרים של כוונת המחבר, והם שרשים וענפים. ובהיות שכל הכופר בשורש הוא באמת כופר בעיקר עצמו שהשורש שייך אליו ומסתעף ממנו כמבואר בדברי המחבר במאמר הא' פי"ג ובשאר

פרקים הבאים שם, אם כן השורש והעקר הם כמעט מורים על ענין אחד ומן שמות הנרדפים והמשותפים הם. לכן קריתי את החלק הראשון מחבורי שהוא ביאור דברי המחבר ג"כ בשם **שרשים** לפי שכמו שהעקר א"א להיות זולת השורש והשורש זולת העקר כמו כן א"א להבין דברי המחבר על מכונו זולת זה הביאור. ולפי שהענפים שהניח המחבר לצורך אמונת דת תורתנו הקדושה עם היות שהם דברים וענינים גדולים עד שרוב גופי התורה תלויים בהם. מ"מ אף אם יכשול באחד מהן אין בכולן לא בעבור זה תפול התורה האלהית לא בכללה ולא בחלקיה ואפשר לה להיות אלהית זולתה. לכן קראתי גם כן את החלק השני מהחבור שלי בשם **ענפים**, ולפי שהחלק הזה עם היות שהוא מתגולל לעניני הספר ומסתעף ממנו בכל מקום ומקום לפי מה שהוא כנזכר. מ"מ בביאור הבנת דברי המחבר אין בו צורך גדול כל כך כי הוא אינו כ"א ענף היוצא מכלל דברי המחבר. אמנם בזה החלק הב' יש בדעתי להרחיב בו הדבור עד מאד ובו אקבע אהלי כיד ה' הטובה עלי בפשטים טובים ויקרים מפנינים המשמחים אלהים ואדם בתורה נביאים וכתובים ובכוונה מדרשי ומאמרי רבותינו ז"ל בכל מקום ומקום לפי כוונת המחבר וכפי אשר הורוני מן השמים. ובעבור שיהיה בו אריכות מדברים הרבה לא רציתי לבלול ולערב הענפים בתוך השרשים כדי שלא להעמים על המעיין בו ושלא יבא שום בלבול דברים להמעיין בביאור הבנת דברי המחבר עי"ז. ולפי שעתה עם חבורי הלז יהיה נשלם כל צורת האילן כפי דעת המחבר והם עקרי"ם שרשי"ם וענפי"ם לכן קראתי זה הספר בכלל, רצוני הפנים שהוא העקרים והפירוש שהם השרשים והענפים, את הכל בכלל קראתי בשם **עץ שתול** כי עתה הוא נשתל ונשרש האילן על מבועי מים במקומו המיוחד לו לפי טבעו ודי צרכו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו וגו'. ובהיות שאין הפירות יכולים להתקיים ולהתבשל על האילן כפי צרכם זולת העלין המגינים עליהן וע"ד שאחז"ל אלמלא עליא לא אתקיימו אתכליא, הוספתי בו עוד **מראה מקום** על הפסוקים והמדרשים, כי באמת הרבה פעמים תמצא בדברי המחבר שמביא ראיה לדבריו מאיזה פסוק והוא נכתב בכמה מקומות בתורה ובנביאים וכיוצא ומדבר בכל מקום לפי ענינו שהוא בו וע"י כן קשה להבין בדברי המחבר, כמו שמצינו במאמר א' פ"ג שמביא המחבר ראיה לדבריו מהכתוב ושכנתי בתוך בני ישראל, הרבה היו מבינים שזהו הכתוב הנאמר במלאכת המשכן ובכן נפלו הרבה פירושים שונים משונים בדברי המחבר וכולם אינם אמתיים כי אין כוונת המחבר שם רק על הכתוב הנאמר במלכים א' סי' ו' וכמו שיתבאר שם בפ"ג הנ"ל בדברינו ע"ש. ולפעמים מביא המחבר כתוב אחד וכוונתו על סופו ואינו מביא כ"א תחלתו וכיוצא בזה הרבה שא"א להבין הכוונה בלתי ידיעת ענין ומהות הכתוב, לכן תקנתי ועשיתי ג"כ המראה מקום על כל הפסוקים והמדרשים ומאמרי חז"ל באופן שיהיה הספר הזה בכללו ובפרטו מתקן לפני כל כשלחן הערוך לפני מלכים ועליו כל מיני מטעמים ומגדים טובים ופרות מתוקים לכל אחד ואחד די ספוקו. ובזה יתקיים מאמר הכתוב הנזכר אשר פריו יתן בעתו ועלה"ו לא יבול וגו' :

אכן שאין הפירות יכולים להתבשל כל צרכן על האילן אם לא יהיה הכרם מבוער ומסולק מן האבנים והקוצים וכיוצא מדברים הנמצאים בהכרם המולידים ריח רע בפירות ומקלקלים את הכרם, לכן ראיתי גם כן לבער הקוצים מן הכר"ם ולסלק מתוכו כל האבנים שהיו לאבן נגף להמעיין בתוכו, והם הטעיות הנמצאים בזה הספר וביחוד בשני מאמרים האחרונים היו בו הרבה טעיות בסבה שהרבה מן המעיינים בספר העקרים והלומדים בו לא היו לומדים כ"א ב' מאמרים ראשונים אבל בב' מאמרים אחרונים לא היו מעיינים בו כל כך בעבור זה היה נשאר הספר בלתי מוגה. אמנם הטעיות אשר פרסומם לא היה נגלה כ"כ ולא היה נראה לעין כל הגהתי אותן וצויתי להדפיסן באותיות אחרות שאין דומות לשאר כל האותיות מהפנים וגם רשמתי בשני צדדיהן כחצי לבנה כזה () כדי שידעו הכל שזהו נתחדש ולא היה כבר, ובאולי יכולין ליישב דברי המחבר זולת הגהה זו. אבל מה שהוא טעות נגלה ונראה לעין כל הגהתי אותו בלי שום רושם וגדר, ועם זה יהיה צורת האילן נשלם עם כל וכל. ועל כיוצא בזה אמר הנביא ג"כ והיה כע"ץ שתו"ל וגו' והיה עלה"ו רענן ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי. בכן אל אל חי ארנן. בתחנון ובתפלה לפניו אתחנן. שיתן לי מתנת חנם בדעה ובינה והשכל אותי יחנן. וכשם שהאיר האור מתוך החושך והענן. כן יאיר עיני בתורתו הנתונה בקולות וברקים וענן. ע"י מרע"ה אשר בא ה' אליו בעב הענן. ובכן אתפלל אליו בכל כחי ואוני. שיצילני משגיאות ומטעות יפלטני. ובדרך אמת ינחני. כמאמר המשורר הדריכני באמתך ולמדני. כי אתה אלהי ישעי אותך קויתי כל היום. לכן ענני והושיעני. וזה החלי. בעזרת צורי וגואלי :

קדמה שניה

אמר גלי"ה בן הה"ר שלמה הנזכר למעלה. בהיותי בן כ"ו שנה עמדתי על כל הדברים הנ"ל ושלמתי את נדרי בפי אשר נדרתי עם חבורי הנ"ל אשר הוא גדול הכמות ומעט האיכות. אפס באותו זמן לא יכולתי להפיק רצוני ולהוציא החבור הלז מן הכח אל הפועל במלאכת הדפוס מפני שראיתי כי קצר

המצע

המנע מהשתרע מב' סבות. הא' בעבור הרפתקאות דעדו עלי באותו זמן ממקרי ילדי הזמנים רדפוני השיגוני עד הרמה עד אשר לא יכולתי שאת אותם, וכמעט שכלוני ואכלוני, כידוע לבני עירי ואנשי מקומי. הב' שלא היה אז ביכלתי להפריז כל כך על המדה ולהוציא הוצאות על הדפוס כ"כ הרבה, כי החבור גדול יותר ממאה ניירים שלמים זולת ספר העקרים בעצמו והיתה ההוצאה רבה עלי. בכן הייתי מוכרח להשים ידי למו פי ולהניח ממלאכתי מלאכת הקדש זמן מה עד אשר ארוחם מן השמים. והנה ישבתי בטל ושמם ממלאכתי זאת עד ר"ח חשון שע"ז והבטתי אל ימין ואין עוזר ואל שמאל ואין סומך ולא ידעתי אל מי מקדושים אפנה, ואמרתי בלבי מה יתרון בכל עמלי שעמלתי תחת השמש כי המעט שנתן לי אלהים מברכתו לא יספיק לי כ"כ עד שאוכל להוציא את מלאכתי מלאכת הקודש מן הכח אל הפועל, בכן ראיתי והתבוננתי בעצמי ואמרתי טוב ללכת אחרי הקוצרי"ם ולקצור באמרי"ם וללקוט בשושנים שושנת העמקי"ם, כי הרבה דברים כתבתי בענפים אף שלא היו צריכין לשום עזר באור כוונת המחבר הר"י אלב"ו ז"ל רק כתבתי אותן אגב שוטפי וגוותא. וכבר אחז"ל כל שחכמתו מרובה ממעשיו וכו' והרוח באה ועוקרתו וכו'. לכן ראיתי לקצר הענפים ולמעט אותם ולקחתי משם כל המאמרים והפסוקים שלא היו לצורך ענין כוונת המחבר והעתקתי אותם על גליון מיוחד להיות לי למשמרת כי ששון לבי המה. ומעט מן הפסוקים ומאמרים ומדרשי חז"ל שראיתי שיש בהם קצת איזה סעד ונוכח לדברי המחבר הנחתי אותם על מקומם המיוחד להם, כדי שיהיה צורת האילן נטוע ונשתל בשלמותו, ובזה נתקיים בו סוף מאמר רז"ל שזכרנו וכל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה לאילן שענפי"ו מועטין ושרשי"ו מרובין ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו שנאמר והיה כע"ץ שתו"ל על מים ועל יובל ישלח שרשי"ו וגו' והיה עלה"ו רענן וגו'. ובכן אבא בחיל להתחלה, ואל מלאכת אלהים לקרבה. ומעיד אני עלי שמים וארץ שמלאכה זאת עלי כבדה ואינה ערבה. רק כדי להפיק רצון ואהבת חבירי שהפצירו בי על זה בשלא דעתי שאינה רחבה. ואמרתי אין טעם באהבה. לכן באתי לבקש לכל מעיין בזה הספר וימצא בו איזה טעות או שגיאה שיצאה מתחת ידי הגליה ידינני לכף זכות ולא לכף חובה. ויתקנו באהבה רבה. וכן ינצל מכל נזקה וצרה ומיום הלהט. ויתעדן מזיו השכינה עם שאר הצדיקים בעוה"ב. כה דברי המעתיר המתאבק והלוחך עפר רגלי ישרים אלה המה הצדיקים והתמימים גאוני עולם העומדים על משמר עבודת אלהא רבא:

גדלי"ה בן הה"ר שלמה המכונה זלמן שליט"א איש ליפשיץ ממדינת פולנייא. כותב וחותם

יום ג' ז' אדר שע"ז לפ"ק פה עיר ואם בישראל קהלה קדישא לובלין יצ"ו

רמזי פרקי המאמר הראשון

בחקירה מעקרי הדתות כמה הם, ויחלק לששה ועשרים פרקים

פרק ראשון יודיע בו קושיא שיש בחקירה על העיקרים לדתות: ואמר שיש עקרים כוללים ומקיים לכל דת ודת: ויקשה על הרמב"ם ז"ל שמנה ביאת המשיח מעקרי תורת משה. וכן יקשה על האומרים חדוש העולם עיקר לתורת משה: (ובענפים שם יתבאר ישוב טוב על קושית המחבר):

פרק שני יבאר בו מי הוא המכחיש דבר מן העקרים שיקרא כופר, ומי הוא שמכחיש אותם ולא יקרא כופר:

פרק שלישי יבאר על מה זה יפול מלת עקר ויחקור על הי"ג עקרים שהניח הרמב"ם ז"ל אם המספר ההוא מדוקדק אם לאו, ויחקור ג"כ על עקרים אחרים שהונחו לדת האלהית, ויבאר שאין שום מספר מהם מדוקדק: (ובענפים שם יתבאר ישוב נכון טעם ודעת על כונת הרמב"ם ז"ל במספר הי"ג עקרים שמנה):

פרק ד יבאר בו שהעקרים הכוללים לדת אלהית הם ג' שהם כמו אבות, והם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש, ושתחת אלו שרשים אחרים ומתפשטים מהם ונתלים בהם, ואמר כי לכך היו ברכות ר"ה ג' שהם מלכיות זכרונות ושופרות כנגד הג' עקרים הללו, ואמר שכל העקרים שמנה הרמב"ם ז"ל מתפשטים מן הג' אבות הללו:

פרק ה יבאר בו הכרח מציאות דת טבעית לקיום המין האנושי, ויבאר שהיא לבדה לא תספיק לקיום הקבוץ המדיני בזולת המצא דת אחרת. ויבאר הכרח מציאות השופט במדינה או במלך:

פרק ו יבאר שהוא ראוי בהמצא תורה אלהית להישיר האנשים אל מול השלמות האנושית:

פרק ז יבאר שהדת ממנה טבעית וממנה נמוסית וממנה אלהית, ויתבאר כונת כל אחת מהן והתכלית מהן ובמה תוכר כל אחת מהן מזולתה:

פרק ח יבאר כי קצת הסרונות אשר בדת הנמוסית במה שתקצר מן האלהית, ויבאר שנרמזו קצתם בספור תורת ה' תמימה והפסוקים הבאים אחריו. (ובענפים שם יתבאר גם כן הכתוב באמר המלאך לאבימלך הנך מת על האשה וגו', ובו יתבאר ג"כ הכתוב לך ה' החסד וגו'. והכתוב ודרשת וחקרת ושאלת וגו' והכתוב משפטי ה' אמת וגו'. והכתוב ואיש אשר ינאף את אשת איש וגו'):

פרק ט יבאר בהתחלות הדת הנימוסית בכלל הן הבחירה והתכלית, ויבאר למה נכתבה הבחירה בתורת משה אחר שאינה התחלה אליה במה שהיא אלהית:

פרק י יבאר בו שהתחלות הדת האלהית בכלל הן ג' שהן מציאות השם, ושכר ועונש, ותורה מן השמים, ולזה נמנו אלו עקרים כוללים לדת האלהית, ויאמר כי אלו הג' הם שמנו רז"ל במשנה פ' חלק:

פרק יא יבאר כי מתורת משה ראוי שתלקח ראיה על הדברים ההכרחיים לתורה אלהית אחר שהכל מסכימים

שהביאוהו בה בשלה אלהות , וכי מפני ראיה שהלו שני הם התחלות הדת האלהית , אחר שהונחו בה בתחלתה בפרשת בראשית בנודרגה מה שיונחו בכל חכמה התחלותיה בתחלתה , ויאמר כי עקר התחלת התורה הוא מזה ספר תולדות אדם , ויבאר זה הכתוב , ויבאר פירוש נעשה אדם בצלמנו :

פרק יב יבאר הטעם למה לא מנה הרמב"ם ז"ל החדוש מכלל העקרים עם היותו מאמין שהוא דבר עקרי בתורה משה כמו שכתב בפרק כ"ז מן החלק השני מספר המורה :

פרק יג יבאר שאין כל דת בתורה כאלו השלשה עקרים שאמרנו היא אלהית על כל פנים , אא"כ תודה גם כן בכל השרשים המסתעפים מהם ואז יאמר שתהיה אלהית , ויאמר שהכופר באחד מן השרשים האלו כופר בעיקר :

פרק יד יבאר שאין ראוי למנות בעקרים ולא בשרשים שום מצוה ממצות התורה , ויאמר כי לזה לא נמנית הקבלה שורש אע"פ שהיא הכרחית לקיום הדת . ויתן הטעם למה נמנה התחדשות שורש עם היותו מצוה פרטית , ויבאר למה לא נאמרו כל העקרים בעשרת הדברות בפירוש . ויאמר שאין הבור הנגוי עקר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל אלא מצוה :

פרק טו יבאר השרשים הנתלים בכל אחד מן השלשה עקרים , ויבאר למה מנינו אותם בזה הדרך עקרים ושרשים שהם אבות ותולדות ולא נמנו כלם עקרים : (ובענפים בם יתבאר ישוב טוב על ספק גדול שהיה מן הראוי לספק בדברי הרמב"ם וכן הוא גם על דברי המחבר) :

פרק טז יתחיל בענין אחד הכרחי לדת האלהית , ויבאר שהיה בקדמונים מי שחשב שאי אפשר שתגיע ידיעה לאדם בשום דבר שיהיה נעלם , ויפרש פסוק מי שת בטוחות חכמה , ובנכה אתה חונן ואם אין דעת אין בינה , וזה הפרק הקדמה לבא אחריו : (ובענפים בם יתבאר הכתוב והחכמה מאין תמצא וגו' . והכתוב ומותר האדם מן הבהמה וגו' . והכתוב בוטח בתום ילך בטח וגו' . והכתוב לב נבון יקנה דעת . וגם יתבאר ג"כ כונת ברכת אתה חונן בג' לשונות אלו דעה בינה והשכל :

פרק יז יבאר שיש בכל חכמה התחלות . ויבאר שהתחלות ההגמות בכלל כי אלו הן ובלא זה כדי לבאר התורה שבכן תקח התחלותיה ויפרש פסוק רחב דרכך אמה וקנת מזמור בתורה עיני תורתי : (ובענפים בם יתבאר מאמר חז"ל בן זומא אומר איזהו חכם וגו' ופסוק גולל אביו ואמו וגו') :

פרק יח יבאר ההבדל שבין הדת האלהית האמתית ובין המזויפת המתדמה לאלהית . ויבאר ההבדל שיש בין נבואת משה רבינו ע"ה ובין הנבואה שהיא שלא נתן תורה על ידו . ויבאר שהתורה בהם ענינים לנבואה ולבטיחות בשלוח ויאמר שהמשתמשים בכשות זולת בנביאים נעשים :

פרק יט יזכיר כי גדר האמונה ויבאר כי ארבעים שהאמונה בתכלית האמונה בכם ובאור דבר תמיד האמונה יותר חזקה :

פרק כ יבאר למה לא נתנה התורה לאברהם או ליצחק או ליעקב , ויבאר למה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת ע"ז לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחה בחיקו ואמר כל מי שעסק בתורה יבא ויטול שכרו . ויבאר למה לא יקבלו העכו"ם שכר על שמירת תורתם שמקבלת בידם כמו שיקבלו ישראל שכר על קבלתם : (ובענפים בם יתבאר הכתוב עושה תמה עם נהלה וגו') :

פרק כא יבאר שהאמונה הביאה את האדם אל הגלגלה האלהית יותר מן הידיעה המחקרית ויאמר בזה דבר יהיה הוא הנכון :

פרק כב יבאר הדבר שהאמונה בו מביאה אל הגלגלה , ויאמר כי אין האמונה בנמנעות מביאה אל הגלגלה . ויאמר שהנמנעות בני מינים . ויבאר מהיכן יודע הדבר שהוא האמונה בו :

פרק כג יאמר כי מלבד האמונה בתורה ובמצות ובכל הנסים שבאו בתורה בכלל , צריך להאמין גם אמונות מיוחדות שהם מוטבעות לקיום התורה בכל זמן , ויאמר שהכופר באחת מהן יקרא מין . (ובענפים בם יתבאר ישוב על דברי המחבר כי לפום ריהטא נראה שדבריו סותרין את מה שכתב לעיל בפ"ה) :

פרק כד יחקור אם בעל דת מחויב או רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו והשרשים המסתעפים מהם או הוא מחויב לסמוך על קבלתו :

פרק כה יחקור אם אפשר במציאות תורה אלהית יותר מאחת בזמן אחד לאומות מתחלפות או באומות מתחלפות :

פרק כו יזכיר בו מספר העקרים והשרשים העולים מכלל המאמר בהם ההכרחיים לדת האלהית כפי מה שיקיימהו העיון התוריי ולפי מה שתגזור תורת משה

המאמר השני

בביאור העקר הראשון שהוא מציאות השם , ויחלק אל הערה ושלשים ואחד פרקים , ואלו פרקין :

ההערה היא להעיר המעיין ע"ד האלהות בפסוק הזה :

פרק א יבאר כי שהמליצות הנאמר על השם ית' איננו נאמר שוה על הדרך שיאמר על זולתו מן הנמצאות , ויאמר שאין מציאות השם ית' נובע מצד מהותו אלא מצד הנמצאות כמושפעות ממנו . ויבאר בו קנת מזמור כרכי נפשי את ה' :

פרק ב יבאר בו שאי אפשר שיאמר על השי"ת פועל על הצד שיאמר על שום פועל מן הפועלים , לא על הפועל הטבעי ולא על הפועל הבחירי . ויבאר ג"כ שלא יאמר בו ית' שהוא פועל ברצון קדום כמו שחשבו רבים : (ובענפים בם יתבאר ישוב על קושיית המחבר שהקשה על הרב האומרים שהשי"ת פועל ברצון קדום וכפי הנראה שמאמר רז"ל הנאה שהנה הקב"ה וכו' מורה ג"כ על זה . ויתבארו ג"כ הכתובים בישעיה כי מ"ה הראשונות מאז הגדתי וגו' מדעתי וגו' , ויתבאר בו ג"כ ענין הידיעה כנאמרה אצל השי"ת) :

פרק ג יבאר בו על איזה צד יאמר בשם ית' שהוא פועל ברצון , ויאמר כי פסוק כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' בא להתיר הספק הנופל על הרצון שהוא יותר גדול מהספק הנופל על הידיעה והחכמה ושאר התארים , ויאמר כי הרצון בו ית' איננו מחייב שינוי כמו שיחייב בנו : (ובענפים בם יתבאר שיהיה הרצון נאמר על השי"ת בענין אחר ממה שפירשו המחבר . ויבאר בו ג"כ הכתובים שבישעיה כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' . ויתבאר בו ג"כ ענין הידיעה הנאמרת אצל השי"ת) :

פרק ד יבאר בו מי שיחשוב בתורה מציאות סדרים מסבת אל הפועל בזמנים שהתחדשו יש ראיה על מציאות פועל בכוונה ורצון , ויביא מהם עיונו לבאר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו תלוי עם החיוב מן הדברים המחוייבים : (והם בענפים יתבאר ישוב טוב על הקושיא הנופלת בזה המופת) :

פרק ה יבאר בו שהמופתים הראשונים שהביא הרמב"ם בתחלת החלק השני מספר המורה על מציאות השם אין אחד מהם מה שראוי לסמוך עליו לבעל דת , ויאמר כי המופת השלישי שהביא הרב ז"ל הוא יותר אמתי מכל מה שהביא שם :

פרק ו יבאר בו הדרך הנכונה המורה שראוי שיאמין כל בעל דת בעיקר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו. ויבאר שהשם אין לו גדר רושם כדי שיודע מהותו ומציאותו על הדרך האמת :

פרק ז יבאר כי מן השרשים המסתעפים מעקר מציאות השם ישתכו כל התארים שאפשר שיואמרו לשי"ת או יסולקו ממנו , ויתן הטעם למה שמנה השרשים ארבעה ולא יותר :

פרק ח יתחיל לדבר בתארים כדי שיתבאר שורש האחדות , ויאמר כי התואר שיתואר בו הדבר מצד פעולתו לא יחייב רבוי בחק הפועל כלל אף אם יפעל פעולות הפכיות כן שיהיה הפועל בטבע או ברצון . ויאמר כי הנפש אחת והפעל בפעולות מתחלפות . ויאמר כי השי"ת כבר יתואר בתארים מורים בלשון שאין אחד מהן מחייב רבוי בעצמותו :

פרק ט יבאר אמר המחייב ספוק בתוארים מספר הגלגלים כי יתכן שיהיו גלגלים לא יראו מקריבים . ויקשה על זה בהכרח יתחייב לו היות תואר או תוארים כאחדות וזולתו :

פרק י יבאר על כמה פנים יאמר שם האחד ועל אי זה צד יאמר בו ית' בהיותו אחד ויבאר פסוק שמע ישראל יי' אלהינו :

פרק יא יבאר איכות המצא הרבוי מן האחד והשתלשלות הנמצאות מן הסבה הראשונה לפי דעת אבן סינא והרמבים ז"ל . ויבאר מה שארז"ל אמרה שבת לפני הקב"ה רבונו של עולם לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג ואמר לה בשם יתכן כתי כנסת ישראל תהא בת זוגך . ויבאר בהגות שבת היא אות :

פרק יב במציאות המלאכים וחילוף הדעות בהם במהותם ואיך ימצא הרבוי בהם : (ובענפים שם יתבאר חמיה גדולה כנופלת בדברי המחבר בזה . וכן יתבאר ג"כ ענין השתלשלות מרבוי המלאכים לפי דעת התוריי וזה הדרך מסרבוי יראה אמתי בלי שום ספק , וע"י זה יתבאר יסוד על הספק הנופל בג' מלאכים המבשרים לאברהם ברה ולוט . וכן יתבאר ג"כ מדרש רז"ל אין מלאך אחד עושה שתי שליחות ולא שני מלאכים שליחות אחת) :

פרק יג יבאר דרך המצא הרבוי מן האחד כפשוט לפי דעת הר"ן ורי"ד וקדמוני הפילוסופים . ויקשה על דרך הנזכר בפרק י"א ויבאר על זה פסוק שמע ישראל : (ובענפים שם יתבאר עוד מענין מהות הרבוי היוצא מאתו ויתכן לפי עיון הפילוסופי . ועיון גדול הנופל שם בשאלת האומר כענין הודיעה בנאמרת אלא הש"י . ויתבאר בו הכתוב מפי עליון לא תצא הרעות והטוב) :

פרק יד יתחיל לדבר בחורש השני בהיות סבוק הגשמות ויבאר על היות לא ייוחס לשם יתברך בהתפעלות הגשמיות כחרון וכעס והנקימה והנטירה ולמה ייחס אליו בנאום בסיא מדה מגונה ויבאר למה נקרא השם מלך הכבוד :

פרק טו יבאר על היות לא תיוחס אליו יתברך השמחה באמר הכתוב ישמח ה' במעשיו , ואמרו רז"ל שהשמחה במעונו . ויבאר פסוק מה יקר חסדך אלהים ופסוק ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם : (ובענפים שם יתבאר הכתוב באמר המשורר אל תבואני רגל גאוה וגו' , וכן יתבאר ג"כ הכתוב וצדיק באמונתו יחיה וגו') :

פרק טז יבאר על כמה פנים יפול שם השחוק ועל אי זה צד אמור עליו ית' בהיות שוחק ויבאר שאת השחוק על כל דבר , ויבאר למה אמרו חכמים שהשחוק כגולה בעדם :

פרק יז יבאר על איזה דבר יאמר שם או בכבוד השם בהיות במקום אחד שאינו גשם , ויחקור את הספר שיאמר שם או כמה שאינו גשם בהיות בגד כמו נר המעלה או במטה העי"פ שאינו במקום , ויבאר גדר המקום לפי דעת אריסטו ויקשה עליו ויאמר שהמקום הוא הריקות או השטח הפך דעת אריסטו . ויתרץ מה שהקשה אריסטו על זה :

פרק יח יתחיל לדבר בהרס הג' והוא שהש"י אינו נופל תחת הזמן . ויבאר על אי זה צד יאמר בו שהוא קדמון ונצחי : ויבאר שם במהות הזמן דעת זולת אריסטו והוא שהמשך הבלתי מבואר בתנועת הגלגל הוא הזמן ויבאר פסוק אני ראשון ואני אחרון : (ובענפים שם יתבאר מדרש רבה תלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן . ומדרש פרקי ר"א שמים מאיזה מקום נבראו וכו' כדי להוציא ולבטל הדברים הזרים שכתב הר"ב המורה על בי מדרשים אלו שם בפס"ו וכפ"ל להלן בי . וכן יתבאר ג"כ מאמר רז"ל שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חריב : וכוונת מאמר רז"ל בשבע שמות יש לו לנצח וגו' , ויתבאר בו ג"כ פרשה ראשונה שבתורה בראשית ברא וגו' והארץ היתה תהו וגו' ורוח אלהים וגו' וכוונת התרגום יונתן וירושלמי בפי' זה הכתוב באמר יום אחד הן לפי דעת רבינו נחוי הן לפי דעת המחבר ז"ל . ויתבאר בו כוונת הכתוב ויבפתי ניברה אתכם בשבע על חטאתיכם וגו' וכוונת הכתוב לא תהו בראה לשבת יצרה . והכתוב בלע המות לנצח וגו') :

פרק יט יבאר בו שאל תואר שיתואר בו הש"י הוא קדמון ונצחי בתוחו . והוא יתברך אינו משתנה אחד בלתי נופל תחת הזמן ובכל מה שהוא מתנה . ויבאר פסוק נער הייתי גם זקנתי עם מה שארז"ל שאמרו שר העולם , וכן יבאר טעם הכפל בפסוק אני אני ה' ואין מבלעדי מושיע :

פרק כ יבאר בתוך מלת כל לכתוב ספק למען אספרה כל תהלתך , ויבאר פסוק וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד :

פרק כא יתחיל לבאר שורש הד' והוא שהש"י מסולק מן ההגבלות . ויבאר בו שאי אפשר מבלתי בהיות הש"י קנה התארים הקיומים , ויבאר על אי זה צד ייחסו אליו לפי דעת החכמים התוריים , ויאמר כי כל התארים ייוחסו אליו יתברך על צד השלמות שבהם בלבד :

פרק כב יבאר בו בדעת הרמב"ם ז"ל שאי אפשר שיתואר הש"י שום תואר אלא שוללי , או מצד פעולותיו כמו רחום וחנון נדיב , ויבאר מי ההוי שיקרא נדיב, ויבאר בקשת משה הודיעני נא את דרכך , ולמה אמרו שהאל הגדול הגבור והנורא אי לא אמרינהו משה ואתו כנסת הגדולה ותקינינהו בתפלה . (ובענפים שם יתבאר הכתוב מי ימלל גבורות ה' וגו' אחרי בותרי מבפם וגו' לפי כוונת המחבר שם) :

פרק כג יבאר בו שהתוארים המיוחסים לפי זה הדעת הם גנות כהקו ויתכן אלא אם כן היו מצד פעולותיו , ויבאר כי לפיכך יהוי שיובחה השם ית' מבני לדין בבני מיני תוארים הם מצד עצמו והם מצד פעולותיו , ויאמר בבני מיני השבח נרמזו במזמור ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו , ובענפים שם יתבאר הכתוב וכל קרבי את שם קדשו קרא בענין אחר , והוא גם כן לפי כוונת המחבר שם . ויתבאר בו ג"כ הכתוב לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר לפי דעת המחבר שם) :

פרק כד יבאר מיני התארים שהענין נגלה בהם שייחסו אליו יתברך מצד פעולותיו , ויש תארים שהענין מסופק בהם אם הם מצד עצמו או מצד פעולותיו . ויבאר הדרך שיובנו התארים שהענין מסופק בהם , ויבאר הבנת קנה התארים כתי והנם יכלה ויכול ודומיהם :

פרק כה יבאר בו שיתחייב לשורש הד' שהוא היותו ית' מסולק מן ההגבלות שימצאו בו . בלתי נעל תכלית , וכל אחד מהם בלתי בעל תכלית מבני צדדים , אם בזמן ואם בחשיבות , ויבאר בזה נרמז במזמור תי תקרתני ותדע : (ובענפים שם יתבאר הכתוב כי הנה אבינו כי אברהם לא ידענו :

פרק כו יבאר מלת ברוך ועל כמה פנים נאמר ואיך תפול על הש"י , ויבאר מזמור לדוד ארוממך אלהי המלך ואברכה שמך וגו' , ואיך אפשר לברך את השם לעולם ועד . ויבאר זה על הדרך שנו' בפרק הקודם :

פרק כז יבאר שם האמת על איזה דבר יאמר , ועל מה יאמר שקר , ועל מה יאמר כזב , ויבאר שאין בכל הנמצאים מי שיפול עליו שם האמת באמתות אלא הש"י , ולזה אמרו רז"ל חותמו של הקב"ה אמת ולזה נקרא גם כן אלהים חיים :

פרק כח יבאר למה נקרא שם בן ד' אותיות שם המפורש , ויאמר כי השמות ושאלנו על המובדלים אלוהים גם הם לא ידמו מכל אופן ולזה יקרא הכתוב גאוות ה' גבי וקרא ירובעל ותסביא כתב השם , וכן המלאך יקראהו בשם השם , ויאמר כי הנביא ידמה שהמלאך המדבר עמו הוא השם , והמלאך גם כן ידבר בשם השם בשליחותו , ויתן טעם למה השתחוה יהושע למלאך והשתחויה אשר הבדילו למלאכי הברית , ויוציל טעות המוטעים בפעולותיהם שמות המלאכים . (ובענפים שם יתבאר ענין שם המפורש בענין אחר . ויתבאר בו הכתוב הנה ארון הברית אדון כל הארץ . והכתוב קומה ה' , שובה ה' . וכן יתבאר יותר אחד על הספק הנופל בדברי המחבר שם . וגם יתבאר בו עיון גדול בדברי המחבר . וכן יתבאר ג"כ יותר על הספק הנופל במהות התפלה שאנו מתפללים אל המלאכים , והוא זה מאחר שאין להם שום יכולת רק שכולם הם מושפעים ומוכרחים בפעולתם ולא מי שמתפלל אליהם הוא עובר על לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' . ואם כן היאך אנו רשאין להתפלל אליהם כמו שאמר הנני כמתים וכו' ויוצא

בו, ועי"ז יתבאר גם כן ביאור זה הפזמון. ויתבאר בו גם כן הכתוב ה' הוא האלהים :

פרק כט יבאר שתוף מלת אור, ועל כמה פנים יאמר אור, ולמה נקרא הש"י אור. ויבאר פסוק כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, ויבאר למה אחז"ל המסתכל בקשת עיניו כהות, ויבאר שהתוכים לא ישיגו מהדבר הלא המוקרים. (ובענינים שם יתבאר כוונת מדרש רבה בפסוק וירא אלהים את האור וגו' והוא בענין אחר שביארו המחבר שם :

פרק ל יבאר כי התחלפות מדרגות החכמים הוא כפי התחלפות השגתם מתארי השלמות אשר בו יתברך, ויבאר במה יהיה יתרון לקצת החכמים על קצתם לפי דעת הרמב"ם ז"ל האומר שכל השלילות צודקות עליו וכל המחייבות כוזבות עליו יתברך) :

פרק לא יבאר כי מהקשר חלקי המציאות קצתם בקצת יש להביא ראיה על מציאות סבה אחת קושרת כל המציאות והקושר הזה הוא המחויב המציאות. ויבאר שהמראה שראה אליהו בהר חורב רמז אל זה. ויבאר פי' קול דממה דקה ופי' מה שאחז"ל מאי חשמל חיות אש ממללות :

המאמר השלישי

בביאור העיקר השני שהוא תורה מן השמים, ובו שלשים ושבעה פרקים :

פרק א יבאר בו שהאדם שלם הבריאה יותר מכל ב"ח, ויסתור דעת הקדמונים שהיו אומרים שהאדם חסר ביצירה מן הבעל חי, ויבאר איך יקנה האדם המדות מן הבעל חי וזהו מלפנו מבהמות ארץ :

פרק ב יבאר שיש לאדם תכלית מיוחד מבין שאר הב"ח והוא השלמות האנושי, ויבאר פסוק [illegible], ופסוק ומותר האדם מן הבהמה אין, ופסוק והחכמה מאין תמצא, ויבאר שהשלמויות שני מינים, ויתן טעם למה לא נאמר ביצירת האדם כי טוב ולא למינהו כמו שנאמר ביצירת הבעלי חיים : (ובענינים שם יתבאר היתר על הספק הנופל שם בדברי המחבר, ועי"ז יתבאר שהאדם יוכל להשיג שלמותו האמתי ע"י החלק המעשי לבד דהיינו כשיעשה המצות באופן שיכוין לעשות רצון הש"י, לכן כשרוצה להשיג ולבא אל מעלה היותר גדולה שבשלמות והוא השלמות הבא ע"י השגת חלק המדעי, אזי היה לו להשיג החלק המדעי על תכונו עד שישיג המושג ג"כ החלק המעשי, כי החלק המעשי לא לבד שהוא מגיע את האדם לשלמותו האמתי אלא שהוא גם הכנה להשגת החלק המדעי, ועי' חלק המדעי יבא אל המעלה היותר גדולה שבשלימות) :

פרק ג יבאר שדעת הפילוסופים הוא שתכלית מין האדם הוא השגת המושכלות ויסתור דעתם כי לפי דעתם אין שום אדם משיג תכלית האנושי והיה יצירת האדם לבטלה, ויאמר שזה נרמז במזמור השמים מספרים כבוד אל : (ובענינים שם יתבאר מאמר רז"ל מעשה ידיו מגיד הרקיע מעשיהם של צדיקים וכו' ומאי ניהו מטר) :

פרק ד יבאר שכל נמצא לפי מדרגתו יקל עליו להשיג שלמות המיוחד לו כפי טבעו. ויבאר שאין שום שלמות נקנה שיהיה מורכב מגוף נכרת אלא במעשים, ויאמר שאין כל מעשה מקנה השלמות אלא המעשים הנעשים כהלכה, ויאמר כי האדם לרוחק מדרגתו מצד נשוא הנפש במשכלות יצטרך אל רבוי מעשים להשיג שלמותו :

פרק ה יביא ראיה מן הגלגלים והמלאכים כי המעשים הנעשים בכוונה שעודם הם בלבד הם המקנים השלמות. ויאמר כי מה שאמרו הפילוסופים בכוונת תנועת גלגלים הוא טעות ושגעון, ויביא ראיה מן הפסוקים שאין השלמות האנושי נקנה בהשכלה לבד אלא במעשים הנרצים אל הש"י, והם המעשים בכוונה לעבודת רצון השם, שזה השלמות כולל כל מין האדם או רובו, ויבאר פסוק אל יתהלל חכם בחכמתו וגו' כי אם בזאת יתהלל המתהלל וגו' : (ובענינים שם יתבאר כונת הכתוב לשמוע בקול דברו לפי דעת הי"מ שם, ובו יתבאר ג"כ הכתוב סוף דבר הכל נשמע וגו'. ובו יתבאר ג"כ עיון גדול בדברי המחבר בביאור הכתוב אל יתהלל חכם וגו', כי לפי הנראה שם דבריו סותרין אהדדי) :

פרק ו יאמר שאין הפעולות האנושיות מביאות אל התכלית האנושי, ויזכור הקושי שיש בהגבלת הפעולות המביאות מהבלתי מביאות אל התכלית האנושי, ויבאר דרך ידיעתם ויאמר שזה יודע מן השמחה או העצבון הנקנה בפעולות, ויביא ראיה מפסוק היסכן רעתך ופסוק בדרך עדותיך ששתי וגו' : (ובענינים שם יתבאר עיון גדול בדברי המחבר, כי לפי הנראה דבריו שם סותרין את מה שכתב לקמן בפ' ל"א מזה המאמר ובפ' ל"ב ממאמר ד') :

פרק ז יזכור קצת ספקות שיש בדרך המבחן שאמרנו להבדיל המעשים הטובים. ויאמר שאין הידיעה המחקרית מספקת לזה וכ"ש לדעת הדברים הנרצים אל הש"י, וע"כ היה מן ההכרח שימצא צווי אלהי להגבילם. ויאמר שיש קצת פעולות הם רעות מצד השכל וראוי שיענש האדם עליהם בזולת צווי אלהי, ובעבור זה נענש קין בלא בעד הדם אל מנחתו, ויש גם כן קצת פעולות נותנות שלמות בנפש אבל אי אפשר שיודעו כלם מצד השכל על השלמות אלא מצד השפע האלהי. (ובענינים שם יתבארו תמיהות גדולות הנופלות בדברי המחבר שם) :

פרק ח יבאר בו שאין הנבואה מצד הכח המדמה כמו שחשבו הפילוסופים, אבל היא שפע אלהי שופע על הכח השכלי, ויזכור בו גדר הנבואה ויאמר במדרגת משה רבינו ע"ה שהיתה למעלה ממדרגת כל הנביאים בשהיתה בלתי אמצעי ונבואת זולתו היתה באמצעי :

פרק ט יבאר למה יראו הנביאים את השם בתמונות מתחלפות עם היותו אחד בעצמו, וכן למה יראו מראות מתחלפות וידברו דברים מתחלפים על ענין אחד בעצמו :

פרק י יבאר דרך הגעת הנבואה ונזירה אל השכל שלא על דרך הפילוסופים. ויבאר איך יצוייר חלוף המדרגות בה כפי התערב הכח המדמה עם הכח השכלי, ויבאר ההבדל שבין נבואת משה לזולתו ובין נסי משה לנסי זולתו :

פרק יא יאמר כי בהמצאות האיש המוכן לנבואה תחול הנבואה על הבלתי מוכן אליה, כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה בהמצאות משה, ואלישע בהמצאות אליהו, ויבאר למה נמצאת הנבואה בישראל יותר מזולתם מן האומות :

פרק יב יבאר כי עקר מציאות הנבואה במין האדם אינו להגדת העתידות אלא כדי להגיע האדם אל השלמות האנושי, ויאמר כי לזה נמנית הנבואה שורש מסתעף מן תורה מן השמים שהוא עיקר ולא בהפך, ויבאר למה נמנית ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש ולא בהפך :

פרק יג יחקור בו אם אפשר לדת האלהית שתשתנה לאומה אחת בעצמה בזמנים מתחלפים, או יתחייב לה שתהיה נצחית :

פרק יד יבאר שהדתות האלהיות נמצא אותן משתנים מן ההתר אל האיסור ומן האיסור אל ההתר, ויתן הטעם בזה, ויקשה על הרמב"ם ז"ל במנה שלא תשתנה התורה עקר, ויאמר שאינו כן מצד ראיותיו בזה, ויפרש מה שאמרו רז"ל ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם, ויאמר שאף אם נודה לראיות הרמב"ם ז"ל כמו שכתב הוא אין משם ראיה אלא שלא נשנה בתורה ולא נוסיף בה ולא נגרע ממנה, ואולם בכל אפשר לומר שתשתנה על פי השם כפי מה שתגזור חכמתו כמו שנשתנית מאדם לנח ומנח למשה :

פרק טו יתן טעם למה נאסר הבשר לאדם והותר לנח וחזר ונאסר קצתו למשה. ויבאר מה חטא קין בהביאו מפרי האדמה מנחה לה' שלא שעה השם אליו ואל מנחתו :

פרק טז יבאר שתוף מלת עולם, ויאמר שאין ענין עולם ולא לעולמים ולא חקת עולם ולא עד עולם מורה אלא על זמן קצוב ובעל תכלית ואינו מורה על נצחיות. ויאמר כי בבית שני בטלו מנין החדשים מניסן [illegible] מונה מצות התורה לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ויפרש מה שאחז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. ויאמר שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי :

פרק

פרק יז יבאר שלפי מדרגת הנבואה ומעלתו יהיה חוזק השלמה הנופל בדבריו ובמעשיו. ויבאר כונת ישעיה באמרו אוי לי כי נדמיתי, ויבאר מה שאמרז"ל מנשה הרג את ישעיה ומידן דיינוה וקטלוה:

פרק יח יאמר כי המגיע לנבואה בנבואת משה אי אפשר שיתבטל על פי נביא אחר כלל אלא אם יגיע לו בעצמו מספק הספק הדבור הראשון. ולזה אי אפשר לשום נביא לבטל דבר מעשרת הדברות לפי ששמעום כל ישראל מפי הגבורה בשמעו גדול, ויבאר שאין פי' מה שאמרז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום מפני גבורת המופת, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, ושאין דבור אנכי לבאר מציאות השם ואחדותו כמו שכתב הוא ז"ל, אלא לשלול טעות ע"א. ויבאר מה היו טועין עובדי ע"א ויאמר שכל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי השם. ויבאר ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם. ויבאר במה ראוי לשמוע אל הנבואה נגד מצות התורה: (ובענינים אלו יתבאר ויבוא על הקושיא שהקשה המחבר על הרמב"ם בביאור דברי רז"ל הנזכרים לעיל):

פרק יט יבאר שאין שום אדם המחזיק בתורה אלהית לפי קבלתו רשאי לזוז הימנה, אחר שהתבאר לו שבתחלותיה אמתות כמו שבארנו במאמר הראשון. ויבאר דרך כשאמתות אלהותה שלוח, ויאמר למה נמשכו ישראל אחר תורת משה עם היותה חולקת עם תורת בני נח שהיתה אלהית, ויבאר שאין דרך לזוז מתורת משה ולהאמין לשום אדם שאמר שהיתה זמנית אפילו שבאר מצות זולת עשרת הדברות, אלא אם יתאמת אלהות השניה כמו שנתאמת אלהית משה:

פרק כ יבאר שתורת משה נצחית לפי שאי אפשר שיקום נביא אחר כמשה, ויאמר שאין ולא קם נביא עוד בישראל כמשה מורה על זה בהכרח, אבל המורה על זה הוא מה שנאמר למשה בתשובה ונפלינו אני ועמך, ויקשה על הרמב"ם ז"ל שעשה אמונת נבואת משה עקר אחד ונצחות עקר ג"כ שלא תנוסח התורה בין העקרים:

פרק כא יבאר למה נקראת התורה עדות, ויבאר שא"א לעשות פירושים ואורות להתורה לבטל השכל, ויבאר על זה פסוק כרו לי זדים שיחות וגו' ופסוקים המתפשים אליו:

פרק כב יבאר שבתורה שבידינו שום לפי מתן הקבלה היה שנהגה למשה בכתב בלי שום שינוי ולא בחסרון אפילו אות, ויבאר מה שאמרז"ל על קצת פסוקים תיקון סופרים הוא זה:

פרק כג יבאר הסבה שתלויה אל המצוה תורה שנפל בה עם היותה שנכתב, ויבאר שאין לנטות ראיה בשום דבר מהסכמות ההמון אלא מהסכמת החכמים, כי ההמון ברבה פעמים מסכימים על חלוף האמת:

פרק כד יבאר שהתורה תקיף על ג' חלקים שהם דברים חקים ומשפטים. ויורו על היותו יתברך חכם וטוב ויכול מה שאין בכח שימוש להקיף כלם. ויבאר קצת מזמור הללויה כי טוב זמרה אלהינו וגו'. מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל וגו':

פרק כה יזכור הקושיות שהקשו אחרים על תורת משה שאמרו שהיא אינה שלמה ויושב עליו, ויבאר שהיא שלמה בכל דבר מד' בחינות, אם מצד הפועל ומצד הצורה ומצד התכלית. ויאמר שזה נרמז בפסוק תורת ה' תמימה. ויתיר בה לטעם הקרבנות:

פרק כו יבאר שעשרת הדברות מקיפים שני מינים מן המצות, אם מצות שבין אדם למקום ואם מצות שבין אדם לחבירו, ועל זה היו שני לוחות. ויבאר למה היו הדברות אלו ולא זולתם, ויבאר מה שאמרו רז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו: (ובענינים אלו יתבאר עון גדול בדברי המחבר כי לפי כוונתו בדבריו הם סותרין את מה שכתב לעיל בפרק י"א במאמר ראשון. ובו יתבאר גם כן קצת ישוב על זה):

פרק כז יאמר כי כל עשיית המצות תלוי בכונת הלב, ומזה יתחייב שיהיו המצוה לא תהיה שלמות בעשות המצות שלא לשמה, ויוכיח זה מפסוק אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' וגו' אף לא פעלו עולה, ויבאר למה מצות עשה במ"ע ומצות לא תעשה שבים ולא בהפך:

פרק כח יאמר כי השלמות האנושי שהוא נתלה במצות עשה ומצות ל"ת ימצא בכל א' משלשה חלקים שהתורה נחלקת אליהם, שהם הדעות והמשפטים והחקים, כדי שיהיה השלמות נקנה בכל חלק מעט ובפני עצמו, ויבאר איך יקנה האדם השלמות במצות המשפטים, ויאמר שאין השלמות במצות התורה נקנה בדעות בלבד ולא במעשים בלבד, ויבאר פסוק כי נר מצוה וגו':

פרק כט יחקור חקירה גדולה התועלת מאד והיא אם התורה נותנת שלמות בכללה ולא בחלקיה, או יספיק חלק מחלקיה להקנות השלמות: ויבאר שאפילו פעל אחד הנעשה בכוונת הלב לעבודת השם יספיק להקנות השלמות לפי דעת רז"ל, ויאמר שזה הוא שורש פרטי התורה משה. ויפרש בו הטעם למה יהיה הכלל יותר מוסכם מהיחיד והפלגתם יותר נשמעת:

פרק ל יבאר כי המדרגות הנקנות במצות התורה מתחלפות בפנים רבים, ויפרש מה שאמרז"ל בא דוד והעמידן על י"א כו' ובא חבקוק והעמידן על אחד וכו', ויפרש החלוק שיש בין מי יעלה בהר ה' ובין ה' מי יגור באהלך וגו':

פרק לא יבאר מעלת העובד מיראה, ויאמר שמצות היראה אע"פ שהיא פרטית הנה היא כוללת כל מצות התורה, ויפרש פסוק מה ה' אלהיך שואל מעמך וגו':

פרק לב יבאר ענין יראה מה היא, ויאמר שהיראה על שני פנים אם מצד יראת העונש. ואם מצד מעלת הדבר ורוממותו שבניהם שלהיים להשגת השלמות האנושי:

פרק לג יאמר כי השמחה היא הנותנת גמר ושלמות אל עבודת השם ואל עשיית המצות ואל כל דבר, ויתיר הספק שיקרה בעבודת השם בשמחה וביראה כי היראה אין יהיה שמה:

פרק לד יתחיל הביאור איך אפשר שתהיה השמחה עם היראה יחד בעבודת השם. ויפרש פסוק אם תבקשנה ככסף וכמטמונים וגו' אז תבין יראת ה' וגו' והפסוק יראת ה' תוסיף ימים וגו':

פרק לה יאמר כי מדרגת העובד מאהבה היא למעלה מכל המדרגות, ויאמר כי האהבה היא על ג' פנים אהבת הטוב ואהבת המועיל ואהבת הערב, ויזכור גדר האהבה, ויבאר שכל האהבות נפסדות זולת אהבת הטוב, ויאמר שאהבת השם ראוי שתהיה מכל הפנים. ויבאר שזה נזכר בפרשת שמע באהבתה, ויאמר כי היו האדם נחלקים לשלשה חלקים כפי שנחלק מיני האהבה וכפי שנחלק מיני כחות הנפש, ויאמר כי אהבת השם ראוי שתהיה במחשבה ובדבור ובמעשה ויפרש פרשת שמע:

פרק לו יאמר כי אהבת השם לא תעדיף הנאה כשאר האהבות אבל יענגנה, ויביא על זה פסוק מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים, ויאמר האוהב שאהבה צריך שידע ויבחין השפעה שבאה ממנו ויכיר בו על זולתו ולא יחוס לעודה יגיע לו בו כי אין בגנו תכלית אחרת זולתי לעבודת אדון האהוב בלבד, ויאמר שכך היתה עבודת אברהם אבינו שעליו נקרא אוהב:

פרק לז יחקור אם אפשר שתהיה אהבה מהשם יתברך אל האדם. ויאמר כי האהבה שלשה סוגים, האהבה אשר מצד הדמות והאהבה הטבעית והאהבה הזמניות, ויאמר כי אהבת השם את האדם היא מסוג השלישי כאהבת המלך לעם והאב לבן והאיש לאשה, אבל אהבת השם יתברך את ישראל היא כאהבת החושק והשוקתו שהיא אהבה בגולה בלי טעם, ועל כן קראה הכתוב חשק ואמר חשק ה' בכם ויבחר בכם:

המאמר הרביעי

בביאור העיקר השלישי שהוא השכר והעונש, ובו הקדמה ואחד וחמשים פרקים:

ההקדמה יזכור בה כי הבהירה והתכלית האנושי אע"פ שקיום התהלות לדת האלהית במה שהוא אלהית ראוי

בראוי לבאר ענינם קודם שנדבר בשכר ועונש כסדורו . ויבאר הסדר שילך בבאור ענייני זה המאמר :

פרק א יתחיל לדבר בידיעת השם ויבאר בטבע האפשר נמצא , ויתקשר איך אפשר שיסכימו יחד ידיעת ה' וטבע האפשר , ויביא דעת הגאון רב סעדיה בזה ודעת קצת האחרונים , ויאמר שאין כל זה מספיק :

פרק ב יניע הנטה להתיר הספק הקודם , ויאמר כי החכמות חולקות בבחינותיהן והתחלותיהן . ויאמר כי ראוי לעשות שורש מן כתוב בכל דבר :

פרק ג יאמר כי התורה עשתה שורש בכל דבר מן הכתוב אע"פ שלא ידע סבתו , כמו שנעשה בחכמת התכונה שורש מן התנועה היומית הנראית לחוש אע"פ שלא נדע סבתו . ויבאר ליאות השכל להשיג סבות הדברים אפי' הטבעיים , ויתיר הספק הקודם הנופל בידיעת השם על דרך הרמבי"ם ז"ל :

פרק ד יבאר בסורהא המערכה . ויבאר שיש בה שתי דעות . ויאמר שאין אחד מהם נודק . ויבאר דעת הצודק והוא דעת התורה :

פרק ה יתחיל לדבר בבחירה ויבאר שהפעולות האנושיות על כמה פנים הפכר שיהיו כפי מה שתפשטו התלוקה . ויכריע שהם נמצאות על שלשה פנים . יש מהן על צד ההכרח ר"ל לומר בגזרה . ומהן על צד הבחירה ומהן מעורבות מן ההכרח והבחירה . ויאמר שאין לקחת ראיה מן הענק אחד על כלן . ויאמר שדעת איוב היה שהכל בגזרה ודעת אליהוא שהכל בבחירה :

פרק ו יבאר שהתפלה והשתדלות מועיל בכל הפעולות האנושיות ואפילו בדברים הבאים בגזרה , ויבאר פסוק יגיע כפיך כי תאכל :

פרק ז יתחיל לדבר בהשגחה , ויאמר כי איוב היה מכחיש אותה בעבור היותו רואה צדיק ורע לו רשע וטוב לו . ויבאר שאין תלונת צדיק ורע לו ורשע וטוב לו שוה , ויאמר כי אליהוא השיב על איוב והראה לו שאפשר שימצא צדיק ורע לו רשע וטוב לו לפי יותר מספקי השם ושאיוב הודה בזה אל הבי"ת :

פרק ח יבאר שתי ראיות סמורות על ההשגחה מן הענינים הבוללים , האחד מהגלות היהבה , והשני ממציאות המטר על סדר נאות והפסקת הגדיקים :

פרק ט יזכיר שגם ראיות על ההשגחה מן הענינים החלקיים בהנהגה בעניני האנשים ומעיהבב , האחד נמה שלא הגיע מהשגת הרפאים לפועל , והשנית מן העונשים המגיעים מדה כנגד מדה , והג' מן הבודעה המגעת לאדם בחלום הזה לילה :

פרק י יזכיר שתי ראיות מורות על ההשגחה מצד השכל , וזה אם מצד המקבל ואם מצד הפועל , אבל מצד המקבל יוכיח אותה מהמזמור ה' אדונינו וגו' , ומצד הפועל כתבנית יוכיח אותה מדברי אליהוא :

פרק יא יזכיר שיש מינים רבים מתחלפים מן ההשגחה באישי האדם כמו שיש מינים רבים מתחלפים מן ההשגחה במיני בעלי חיים :

פרק יב יבאר דרך הסרת תלונת רשע וטוב לו , ויזכיר ארבע סבות שאפשר שיגיע מכל אחת מהן בטוב לרשע :

פרק יג יבאר דרך הסרת תלונת צדיק ורע לו , ויזכיר הסבות שאפשר שיגיע מהן רע לצדיק מזולת שיהיה זה עול בחק השי"ת , ויפרש ענין הנסיון ויבאר שלא הכנה :

פרק יד יבאר למה היו הנביאים מתלוננים על שתי מדות הללו של צדיק ורע לו ורשע וטוב לו , ויאמר שדעת אסף הוא הנכון בהתר הספקות הללו , ויפרש מזמור אך טוב לישראל :

פרק טו יבאר מה היתה תלונת ירמיה וחבקוק אחר היותם יודעים התר אסף שהוא הנכון כמו שנזכר בפרק שלפני זה . ויזכיר שהאדם מתפעל יותר מהנראה ממה שהוא מתפעל מן הנשמע , והראיה מן משה רבינו ע"ה :

פרק טז יזכר בתפלה לפי שהוא ענף מסתעף מן ההשגחה , ויאמר כי המאמין בהשגחה ראוי לו שיאמין גם כן שאפשר שיגיעו לאדם טובות מהשם על צד החסד מצד התפלה , כן שיהיה ראוי או בלתי ראוי , ויאמר כי כל הטובות השפעיות זולת השם הם מוגבלות ולא יגיע מהם בזה שבעם אם לא שיהיה המקבל מוכן לכך , ויבאר איך נכנס עשות ע"ה בלב האנשים מצד השפע היורד מהכוכבים :

פרק יז יבאר שאין זה נמלט כשלם שיוכל לשנות הסדר מזולת השם , ויזכיר ארבע הנחים שצריך שיהיו במשפיע החסד ויפרש פסוק ראו עתה . ויבאר אם התעוררות התפלה הוא מן הכח השכלי או הכח הדמיוני :

פרק יח יזכיר מה שהביא האנשים לספק בתפלה . ויאמר כי איוב היה מסתפק בה . ויאמר שהתפלה תכין הכנה אל האנשים לקבל הטוב . ושזה היתה דעת אליפז :

פרק יט יבאר ענין הברכות שהנביאים או הצדיקים מברכים לאנשים אם הם תפלה או הגדת עתידות . ויאמר שהם נתת הכנה אל המקבל לקבל השפע האלהי :

פרק כ יבאר שהתפלה אעפ"י שהיא מצוה פרטית הנה שכרה יותר גדול ממצות התורה , ולזה נמצא אותה שהועילה לכל הדברים כמו התריאק"א שהועיל לכל התחלואים אף אם יהיו חליים הפכיים :

פרק כא יזכיר ספק יקרה במה שקדם למה לא נתקבלה תפלת משה על כניסתו לארץ כמו שנזכר בפ' ואתחנן , ויפרש תפלת משה כאותה פרשה . ויאמר כי לפי שהיה גזר דינו של משה גזר דין שיש עמו שבועה ושהיה בו צד הלול השם לכן לא נתקבלה תפלתו :

פרק כב יזכיר חטא משה במי מריבה מה היה , שאין הדעת נוחה במה שכתבו המפרשים בזה , ויאמר כי בעבור שהיה בחטאו צד חלול השם לא נתן למחילה :

פרק כג יאמר כי התיבות מהם שיורו על טוב ומהם שיורו על רע , ויבאר התיבות שראוי להתפלל בהן . ויבאר מה שאחז"ל מקום יש להקב"ה שבוכה שם ותבאריב במו . ויאמר כי התפלה מורכבת מג' דברים . מאמרים ערבים וכוונת הלב וקול נעים , וכי כשנמצא שלשתן , אפשר בתקובל התפלה , אבל אינו מחויב , ויאמר כי יש צדיקים שהשם יתברך יתן להם שאלתם בזולת תפלה ויש שצריכין תפלה ויש צדיקים שאין צריכין תפלה :

פרק כד יאמר שאינו מחויב שיגיע מכל פעולה שיפעל האדם התכלית המכוון בה . וכן התפלה אף אם תעשה כראוי אינו מחויב שתועיל , ויבאר הסבות למה ויבאר כי מבחר התפלה היא בעבור' במצות כוללות ולא במצות מיוחדות :

פרק כה יתחיל לדבר בתשובה , ויאמר כי התשובה אעפ"י שהיא מצוה פרטית ממצות התורה הנה היא מצוה כוללת מצות התורה שאוגד על ידה . ולכן יאמר כי ראוי לדבר בה אחר התפלה אחר שהיא מצוה כוללת . ויאמר שענין קבלת התשובה הוא חסד אלהי , ויבאר מה שאחז"ל גדול כח התשובה שזדונות נעשות לו זכיות . ויבאר ענין והגי הקב"ה אם לא פרעה ומאמר קיום הלב שנאמר על כוהן . ויבאר התשובה שנאמר ארפא משובתם וגו' . ויאמר כי החסד האלהי נתלה על המקבל כפי הכנתו :

פרק כו יבאר דרכי התשובה ויתן הטעם למה לא נתקבלה תשובת שאול על דבר עמלק כשאמר חטאתי , ונתקבלה תפלת דוד על דבר בת שבע כשאמר חטאתי כשאמר לו נתן הנביא גם ה' העביר חטאתך וגו' . ויתן הטעם למה נענש שאול בהסרת המלכות ממנו ולא נענש בן דוד . ויבאר המדות הראויות להיות במלך ויאמר שהלך היו בדוד ולא בשאול :

פרק כז יזכיר ספק אחד על התשובה , ויאמר שאין ראוי שתועיל כלל מצד השכל ויעמיק בסותר הספק הזה ויחלק בין הפעולות הנעשות באונס לנעשות ברצון . ויבאר מהו מקרה אונס ומהו מקרה רצון :

פרק כח יבאר הכרח המצא התשובה להשגת השלמות האנושי , ויבאר מה שאחז"ל ההרהור עבירה קשין מעבירה , ויבאר פסוק כי לא לעולם אריב והפסוקים הנמשכים אליו על גדל תשובה :

פרק כט יתחיל לדבר בשכר ועונש שהוא העקר הנזכר , ויאמר כי בית נחלקים בלמונת השכר והעונש לד' דעות . כי יש מי שיחשוב השכר גשמי וכל . ויש מי שיאמינהו גשמי בלבד . ויש מי שיאמינהו רוחני בלבד . ויש מי שיאמינהו גשמי ורוחני .

ויאמר

ויאמר שזהו דעת התורה. ויאמר שהגוף אלו הדעות נמשך אחר חילוק הדעות שיש במהות הנפש. יבאר מה שאמרו ז"ל נוח לו לאדם שלא נברא יותר ממה שנברא, וידבר בגלגול שאמרו חכמי הקבלה:

פרק ל יאמר כי השכר הבא אחר המות נחלקו בו חכמי ישראל לשתי דעות. הראשונה היא דעת הרמב"ם ז"ל שמאמין שהשכר הבא אחר המות כלו רוחני ולנפש בלבד. ויבאר שהדעת הזה הוא נכון מגד השכל ומסכים לדעת התורה. והשני הוא דעת הרמב"ן ז"ל וחכמי הקבלה שיאמינו שהשכר הבא אחר המות הוא לגוף ולנפש ביחד, ויבאר דרך הבנת הברהם בתים הרמ"ה ז"ל, ואח"כ יזכיר ההרחקות שנתחייבו לזה הדעת:

פרק לא יבאר מה שהבינו הרמב"ן ז"ל וסיעתו להאמין שהעולם הבא הוא אחר תחיית המתים ולא קודם לכן. ויאמר שאין ראייתם ראיה, ויבאר כי לשון עולם הבא כולל שני מיני השכר, הם הבא לאדם מיד אחר המות והם הבא אחר תחיית המתים ויביא ראיה לזה:

פרק לב יבאר שכל שנוי ההווה על האדם מן הדבר המורגל לו יצערנו. ועל כן יצטער האדם במות עם היות הנפש נעתקת לתענוג נפלא, ומזה הטעם נמצא שאף הצדיקים יצטערו במות, ויבאר צורך הנפש בחיים אל החושים וההרגשות:

פרק לג יבאר איזה השכר והעונש לנפש בעולם הבא. ויבאר כי מה שאמרו ז"ל שהקב"ה מביא את הנשמה וזורק אותה בגוף ודן אותם כאחד ר"ל, שיגביל אותם במקום לא שיתן אותה בגוף, ויאמר שזה היה מקום הטעות לאומרים שהשכר לגוף ולנפש ביחד:

פרק לד יבאר שיש חלוף מדרגות בעולם הבא לקבול העונג, לצדיקים כפי חלוף מעוט עונות שבידם ולרשעים כפי רוב עונות שביד כל אחד ואחד, וירמוז לסוד המלבוש שזכרו חכמי הקבלה:

פרק לה יזכיר אמונת תחיית המתים, ויבאר החלוף הדעות שיש בהאמנתו, וכן יבאר אם תהיה התחיה כוללת או חלקית:

פרק לו יחקור אם השכר והעונש על המצות והעבירות ראוי שיהיה זמניי או נצחיי לפי שורת הדין. ויבאר שיש חלוק בין השכר והעונש, כי העונש לפי שורת הדין ראוי שיהיה נצחי. אבל השכר לפי שורת הדין ראוי שיהיה זמניי, ואולם יהיה נצחי על צד החסד, ויאמר שזה נרמז לאברהם אבינו כשנאמר לו אנכי מגן לך וגו':

פרק לז יביא ראיה שהעונש ראוי שיהיה נצחי לפי שורת הדין ממה שנא' למשה סן אכלך בדרך, וממה שנמצא משה רבינו ע"ה מתרעם על המדה הואת במזמור תפלה למשה, ויפרש כל המזמור ומזמור יושב בסתר עליון על זה הדרך:

פרק לח יקשה על מה שאמרנו שהעונש ראוי להיות נצחי שאם כן אין אדם שיזכה לעולם הבא ולשכר הרוחני אשר אין צדיק בארץ שלא יחטא, ויפרש פסוק אתה דבר אלהים ומי אל כמוך, ויפרש פר' ברכי נפשי:

פרק לט יזכיר הקושיא הקדומה שהכל מקשים למה לא נזכרו בתורת משה היעודים הרוחניים, ויזכיר קצת התירוצים שנאמרו בם ויאמר שאין כל מה שנא' בזה מספיק:

פרק מ יזכיר המקומות שנזכרו בתורה היעודים הגשמיים, ויאמר שכולם כוללים לאומה בכללה. ואולם היעודים הנפשיים שיש לכל אחד ואחד לא נזכרו בתורה אלא ברמז, ויביא מקצתם שנזכרו בתורה ובנביאים ובכתובים:

פרק מא יוסיף דרך עיוני יכריח ממנו השארות הנפשי מכללות התורה, ויאמר כי מנהג שנזכר בתורה עונש לנפש ההוטאה יתבאר שיש שכר לנפש הצדיק, ויבאר הטעם למה לא הרחיבה התורה לבאר זה. ויאמר כי אחר שהעיד הניון שהגבורה תועיל לגלות ולבטל הדברים הטבעיים כל שכן שתועיל לתת הטובים והגמולים שהם דבר נמשך ומתחייב למצות התורה:

פרק מב יאמר כי האמונה בביאת המשיח מחויבת לכל מאמין בתורת משה. ויבאר אם האמונה בביאת המשיח היא על פי הקבלה או מהכרח הפסוקים:

פרק מג יאמר כי יש לדברים אלהיות נתחלפים, אם בידיעת השם, ואם בשכל, ואם בכח, ואם בפעל, ויאמר כי החוזים לא אפשר להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות, והנבואה תגיע לו הודעה אמתית בלי ספק:

פרק מד יאמר כי הקבלה הנמצאת בידינו היום מדברי הנביאים היא אמתית בלי ספק וא"א שיהיה בה כזב בשום צד, ויאמר כי זאת אות ברית אשר בינינו ובין השם על הגאולה, ויפרש על פי זה פסוק ובא לציון גואל וגו' ואני זאת בריתי וגו':

פרק מה יפרש ענין כריתת הברית בין שני אנשים מהו ויאמר שהוא ענין קיום האהבה. ויפרש פסוק ואתה אנוש כערכי וגו' אשר יחדו נמתיק סוד וגו'. ויאמר כי הברית הנזכרת על המילה הוא להגלל מדינה של גיהנם:

פרק מו ידבר בבטחון ויאמר כי עקר עבודת המאמין הוא שיבטח בשם בכל עת בעת הצרה והמצוקה ובעת ההצלחה והבטחה וזהו עקר הבטחון, ויפרש מזמור אלהים באזנינו שמענו וגו' וקצת מזמור אלי אלי למה עזבתני:

פרק מז יאמר כי התקוה והתוחלת דבר נמשך מהבטחון והכרחי אל המאמין. ויבאר כי התקוה היא על ג' פנים, תקוה החסד ותקות הכבוד ותקות ההבטחה. ויאמר כי היותר מבוררת היא תקות ההבטחה שהיא תקות האמת, ויפרש פסוק קויתי ה' קותה נפשי וגו' ונפשי לה':

פרק מח יאמר שהתקוה מתנה כללית ומתנה פרטית חלקית, והחלקית אפשר שתגיע והשלם שיכין המקבל עצמו אליה אבל הכללית לא יכינו עצמם אליה כל המקבלים, ולזה לא תגיע הגאולה הכללית לפי שאין תקות כל הכלל כראוי:

פרק מט יקשה על התקוה והתוחלת ויאמר שהם הפכיים לטבע האדם. כי יטרידו הנפש ויביאוה שגומם ובכלה. ויציב על זה ויאמר כי התקוה לשם היא יותר מבוררת מכל התוחלת שאפשר שיבטחהו האדם, ויבאר על זה פסוק ואני תמיד איחל וגו' ופסוק לך דומיה תהלה וגו', ויאמר גם כן כי התקוה סבת התקוה ויביא על זה פסוק קוה אל ה' ושמור דרכו וגו':

פרק נ יאמר כי אחר שאמרנו שאין תלונה על ה' בצדיק ורע לו מה סבת התרעומות הנמצא בכתובים על אורך הגלות, ויבאר על כמה פנים הוא התרעומות. ויבאר מזמור שמה כשיר עבדים ומזמור הבדו ה' עולם אבירה:

פרק נא יבאר הטוב הגמור מהו ויאמר שכל השמחות שבעולם עומדות בשנוי מתמיד, וכי הטובות הגשמיים מתחלפות תמיד מקצה אל הקצה, ולזה יבא תמיד השמחה אחר היגון והמנוחה אחר התנועה, ויאמר שאין דבר קיים אלא הדבר הרוחני, ויבאר פסוק וירא מנוחה כי טוב וגו' ופסוק ה' עוז לעמו יתן. וענין השלום מה הוא. ויפרש ברכת כהנים וענין השלום הנזכר בה, כדי שתהיה חתימת המאמר בטוב וברכה ושלום:

פתיחה

פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה :

זה השער לה' צדיקים יבואו בו :

(א) **למה** שהיתה ההצלחה האנושית נתלית [א] בעיון ובמעשה כמו שבאר הפילוסוף בספר הנפש (ב) והיו הדעות האמתיות והמעשים המשובחים אי אפשר שיושגו על נכון מצד השכל האנושי (ג) להיות שכל האדם לואה מהשיג הדברים על אמתתם (ד) כמו שיבא (ה) חוייב בהכרח שימצא דבר הוא למעלה מהשכל האנושי, על ידו יוגבלו המעשים המשובחים ויושבלו

שרשים

(א) **למה** שהיתה ההצלחה האנושית. פי' העולם הבא נקרא הצלחה האנושית כי תכלית האדם בעוה"ז הוא כדי שישיג הצלחתו הנצחית והיא עוה"ב כמו שיתבאר לקמן במאמר ג' פרק ב' והצלחה הזאת א"א להשיג כי אם ע"י ב' חלקים, האחד שיהיה בעל מדות טובות דהיינו שיעשה מצות וצדקות לשם עבודת ה' וכיוצא מן הדברים הטובים הנעשים ע"י פעל גופיו. וזה החלק נקרא שכל המעשיי, הב' שצריך לעיין בדברים העיונים דהיינו בדעות האמתיות כגון מציאות הש"י וכיוצא בזה מן הדברים התלוים בשכל העיון לבד בלי שום פעל גופיו. וזה החלק נקרא שכל העיון. וז"ש נתלית בעיון ובמעשה ר"ל שהשגת שלימות תולה בהשגת ב' חלקים אלו, ועיין בענפים. ולאו דוקא עוה"ב אלא בכל מה שהאדם רוצה להצליח אפי' בהצלחות המדומות א"א גם כן להשיג זולת שני חלקים אלו. וז"ש כמו שביאר הפילוסוף בספר הנפש וכבר ידעת שהפילוסוף אינו מדבר בשום ענין מעוה"ב כי הוא אינו מאמין בזה כלל, והמחבר ביאר פה מדבריו בהקש חומרי שגם לבעלי אמונתנו האמתית המאמינים בהצלחת הנפש א"א גם כן להשיג הצלחה זו אם לא ע"י ב' חלקים אלו ובעבור שכוונת המחבר כאן על הצלחה הנפשיות והיא עוה"ב לכן פירשתי דבריו בקיצור לשון לפי כונתו וק"ל: ואמר למה שהיתה, כאלו אמר מהידוע שהצלחה וכו' כי ל' הויה נופל על דברים הידועים והפשוטים כמו בהיות או להיות וכדומה לזה. ותיבת למה כמו לפי מה או בעבור מה. ועל כיוצא בזה פירש"י בריש פרשת פנחס תחת אשר קנא לאלהיו בשביל אלהיו ע"ש והיא למ"ד הסבתיות: (ב) והיו הדעות האמתיות וכו', אותן שני החלקים הנזכרים דהיינו עיון ומעשה: (ג) להיות שכל האדם לואה. פי' לפי ששכל האנושי קצר מאד מלהשיג ולשער רצון הש"י על אמתתו אפילו בדברים הנעשים ע"י פעל גופיו, ואצ"ל דברים הצריכים אל העיון כמו שיתבאר לקמן בפ"ז וח' ממאמר א' ובפ"ז ממאמר ג' ע"ש, וכן אמר הכתוב החקר אלוה תמצא. ומלת לואה לשון עיף ויגע, כמו הנסה דבר אליך תלאה: (ד) כמו שיבא. כמו שיתבאר שם בפרקים הנזכרים: (ה) חוייב בהכרח שימצא דבר הוא וכו'. פי' לכן מחוייב ומוכרח שימצא בעולם דבר שיהיה למעלה מן השכל האנושי ועל ידי אותו הדבר ישיג האדם ב' חלקים הנזכרים. וז"ש ע"י

ענפים

א] **עיון** ומעשה וכו'. הם הדעות והמדות כמו שבארנו בשרשים, ועיין לקמן במאמר ג' פ"ב בענפים כי שם נתבאר שכונת המחבר הוא כשרוצה האדם להשיג השלמות ע"י העיון אזי א"א לו להשיג כ"א בשישיג תחלה חלק המעשיי וע"י השגת החלק המעשיי יבא לכלל השגת הדעות האמתיות, וכ"כ הרב רבינו בחיי בהקדמתו הב' של פרשת בראשית שהמדות הטובות הם כמו הכנה להשגת העיון כמזכר. ובפרשת קדושים כתב גם כן בהדיא שא"א להשיג חלק המדעי עד שישיג תחלה חלק המעשיי ע"ש. וכן הוא מבואר בעקידה פ' בראשית שער ז' ופרשת יתרו שער מ"ד חלק ג' ובכמה מקומות שם. אבל כשרוצה להשיג השלמות על ידי חלק המעשיי לבד אזי אין צריך לזה השגת חלק הדעות כי ע"י חלק המעשיי לבד יוכל להשיג שלמותו הנצחי כמו שיתבאר לקמן במ"ג פ"ה, אלא כשרוצה להשיג ג"כ ע"י חלק הדעות יוכל לבא אל המעלה היותר גדולה. וכדי שלא יבא האדם לספקק בדבר זה ולומר היאך זה אפשר שהחלק המעשיי ישר את האדם בדרכי ההשגה אל החלק העיון והלא הם כמעט ב' הפכים כי החלק המעשיי בא מצד הגוף והחלק העיוני הוא בא מצד הנפש המשכלת והוא השכל. נ"ל הטעם ע"ז במעט התבוננות כי ידוע שהתורה היא כולה שמותיו של הקב"ה כתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה ואלמלא נכתבה כסדרה היה האדם יכול להחיות בה את המתים ולעשות שאר מופתים כמו שדרז"ל במדרש תהלים כי' ג' במזמור בברחו מפני אבשלום בנו על פסוק לא ידע אנוש ערכה וגו' (איוב כח) ע"ש. ולכך שינה את סדרה והיפך את אותיותיה וכתבה דרך סיפור והגדה ממעשים שאירעו לאבותינו וכיוצא בזה, וכתב בה גם כן המצות שחייב האדם לעשותם. והם כן כל אות ואות שבתורה ואפי' החסרות והיתרות והספורים בכלם יש בהם רמז בכחות העליונים. וע"כ היא מבארת בתחתונים כי היא מורה על הכונת ומדות האדם ומרמזת ג"כ בעליונים, ולכן כשיעשה האדם איזה מצוה בכונה הראויה לה אזי יתעורר על ידי המצוה הזאת אותו הכח מהשם הרמוז בה, ועי"ז

וישכלו הדעות האמיתית בענין שלא יהיה בהם שום ספק כלל (ו) וזה לא יהיה אלא בהישרה אלהית (ז) ועל כן היה ראוי ומחוייב על כל האדם להכיר הדת האלהית המישרת לזה מזולתה מן הדתות (ח) וזה לא יתכן אלא בידיעת העקרים שאי אפשר שתמצא הדת האלהית (ט) זולתם. והיא היתה כוונת החבור הזה לבאר העקרים (י) ההכרחיים לדת האלהית כמה הם, ובעבור זה נקרא שמו ספר העקרים. ויחלק להקדמה וארבעה מאמרים:

ההקדמה היא להודיע ההכרח המביא לחבר הספר, והחקירות שראו שיפלו בו דרך כלל. ויתבאר בה גודל מעלת החקירה הנופלת בזה הספר, ויפרש בה פסוק ויהי נועם:

המאמר הא׳ יחקור מעקרי הדתות כמה הם ואי אלו הם, וההבדל שיש בין הדתות האלהיות והנימוסות, ואי אלו הם עקרי הדת האלהית ואי אלו הם עקרי הדת הנימוסית, ויבאר שיש לדתות עקרים כוללין ועקרים מיוחדים, ושהעקרים הכוללים לדתות האלהיות הם ג׳, שהם מציאות השם, ותורה מן השמים, ושכר ועונש, ויבאר שיש תחת אלו עקרים אחרים נתלים בהם ומסתעפים מהם, ויבאר במה תוכר הדת האלהית מן המזוייפת המתדמה באלהית:

המאמר הב׳ בביאור העקר הא׳ שהוא מציאות ה׳ והשרשים הנתלים בו ומסתעפים ממנו:

המאמר הג׳ בביאור עקר הב׳ שהוא תורה מן השמים והשרשים הנתלים בו ומסתעפים ממנו:

המאמר הד׳ בביאור עקר הג׳ שהוא שכר ועונש והשרשים המסתעפים ממנו והדברים הנתלים בו:

הקדמת המחבר

ידיעת העקרים והבנת ההתחלות שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים, קלה מצד

שרשים

ע״י יוגבלו המעטים וכו׳, ומלת הוא כנוי אל הדבר: (ו) וזה לא יהיה אלא בהישרה אלהית. היא התורה הנתנת מאלוה ית׳ היא נקראת הישרה אלהית כי היא מישרת את האדם בדרך הטוב והישר והיא למעלה מהשכל האנושי כמו שיתבאר לקמן במאמר ה׳ פ״ז וח וכ״ח, וכן כתב רביט בהיי בהקדמתו ראשונה של... שת ברא[שית] שע״י התורה תוכל להבין כל הדברים על אמתתם ע״ש: (ז) וע״כ היה ראוי. פי׳ מאחר שהאדם לא יוכל לבא אל השגת שלימותו כ״א ע״י התורה לכן הוא מחוייב לידע ולהכיר הדת האלהית המישרת אותו להצלחתו ואת יותר משאר הדתות כגון טבעיות ונימוסיות כמו שיתבאר בפרק ז׳ וח׳ ממאמר א׳, וז״ש מזולתה מן הדתות. או נוכל לומר מזולתה מן הדתות, להכירה מבין שאר הדתות המזוייפות המתדמות באלהית ודומים אלהית כמו שיתבאר בפרק י״ח ממאמר א׳, ולפ״ז תיבת מזולתה שב למעלה אל תיבת להכיר: (ח) וזה לא יתכן אלא וכו׳. פי׳ שלא יוכל להכיר על נכון איזה היא התורה האלהית האמתית אלא בידיעת העקרים הנתלים בה והמחוייבים אליה, ומלת עקר יתבאר בפ״ג מת״א: (ט) זולתם. בלי העיקרים ההם:
(י) ההכרחיים. המחוייבים:
(א) ידיעת העקרים והבנת ההתחלות. פי׳ מה שאמרו למעלה שכל אדם הרוצה להשיג שלמותו והצלחתו האמתי הוא מחוייב ומוכרח לידע ולהכיר העקרים ההכרחיים והמחוייבים לדת האלהית, וזהו שאמר שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל סובבים וכו׳, ר״ל שהם מסובבים מעקרים הללו, וכמו שהמסובב א״א לו להיות בלתי סבתו.

ענפים

ועפ״ז יתפרש עוד הפסוק הללוהו הכה ויפרש ההשגות העליונות הנתלים בשלמותו, ובעבור זה אמרו בהלכ׳ ע״י מצוה אחת יוכל לקנות האדם שלמותו האמתי. וע״כ אחז״ל וכל מעשיך יהיו לש״ש. וז״ש דוד המע״ה גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך. אין כונתו בזה על עשיית המצות הפשוטים הכתובים לפנינו בתורה שאין צריך לומר עליהם לשון בקשה והעלמה כמ״ש אל תסתר כי גלויים הם לפניו ויכול לעשות אותם בכל עת שירצה. אלא ר״ל בזה על ההשגות הנרמזות באותן המצות כמ״ש, וע״ז צריך לומר לשון אל תסתר, ר״ל שישיג אותן ע״ד האמת וידריכהו בדרך האמת והיושר באופן שלא ישגה בהשגתו, כי לע״ש שיהיה בגלל הכוונה ומדות טובות כבר אמר מגד המועטים התקועים בו תמיד בסבת חלק החומרי שבו שישגה בהשגתו לכן היה מתפלל ע״ז, וע״כ אמר מצותיך בלשון רבים כי כונתו על ההשגות העליונות שהם תחת מצות ה׳, וז״ש דהמע״ה הדריכני בנתיב מצותיך וגו׳ וק״ל. ומ״ש גר אנכי בארץ ר״ל שהוא גר בדברים הארציים ובם תלויות הנפשיות בלא חלק כ״כ ההכרחים. וזהו גם כן חלק אחד מהמדות הטובות המביאים האדם לגלל השגת הדעות כמ״ש, ובזה יהיה קשור והמור הכתוב על מכונו וק״ל:

ולא

מצד וקשה מצד (ב) אם קלותה לפי שכל האנשים הנודעים היום בעולם (ג) הם בעלי דת (ד) ולא יצוייר שיהיה אדם מבעלי הדת או יתייחס אליה אם לא ידע (ה) עקרי הדת ההיא (ו) או יציירם הבנה ציורית כדי שיאמין בהם, כמו שלא יקרא רופא (ז) מי שלא ידע התחלות הרפואה (ח) ולא מהנדס מי שלא ידע התחלות ההנדסה, ידיעה אמתית או לפחות ידיעה ציורית. ועל כן הוא מבואר שראוי לכל בעל דת שידע עקרי הדת ההיא (ט) שהוא מתייחס אליה ידיעה אמתית (י) כפי מה שיגזור טבע הענין או יבינם הבנה ציורית (כ) הבאה בתחלת העיון. (ל) ואם קשה לפי שלא מצינו להמון החכמים שדברו בעקרי הדתות דבור מספיק (מ) ולא שיהיו מסכימים בעקרים ולא במספרם אבל נמצאים מתחלפים בהם חילוף רב (נ) וביחוד בעקרי תורת משה (ס) שעם שהכל מסכימים בה היותה אלהית הם מתחלפין במספר עקריה חילוף אינו מעט, (ע) כי יש מי ששם אותם י"ג עקרים, ויש מי ששם אותם כ"ו עקרים, ויש מי ששם אותם ששה עקרים בלבד (פ) [א] ולא אחד בהם ששת לבו לבאר

עיקרי

שרשים

שבתו והשגחה היא קיום ועמידה אל המסובב מהנה כך הדתות הללו א"א להם להיות אם אין מודות אל העקרים הללו וקיומם ומעמדם הוא על אלו העקרים: הידיעה הזאת היא קלה מצד ר"ל מצד אחד יוכל להשיג זאת הידיעה בקלות ומצד אחד לא יוכל להשיג אותה כי הם בקושי גדול, וז"ש וקשה מצד כמו שתבאר והולך השני לדדין. ומ"ש עקרים והתחלות ענינם הוא א' וכן משמע לקמן ריש פ"ג ממאמר ראשון שהעקרים נקראו התחלות במה שאמר התחלות הדת האלהית וכו' והטעם על זה שהעקרים נקראו התחלות כמ"ש בכתוב כמ"ש ולא יצוייר וכו' ולא יקרא רופא מי שלא ידע התחלות הרפואה וכו' וכן משמע לקמן פי"א ממאמר א' שהעקרים הם ממש התחלות לדת האלהית שצריך לידע אותם מתחלה כמו שהקדמות צריכין להיות תחלת המופת ע"ש. ולא אמר שניהם אלא כדי לרמוז בראשי התיבות השם של הוי"ה והוא שם של ד' וגם לרמוז שם של שד"י. כי שם של ד' הוא מורה על היות הש"י מחוייב המציאות בעצמו ולא בזולתו כמ"ש בפרק כ"ה ממאמר ב' כי ע"כ נקרא שם המפורש וע"ש. ושם של שדי מורה שיש לו יכולת לסדר המערכת ולעשות כרצונו וכחפצו ואין מי שיאמר לו מה תעשה כמו שדרשו רז"ל כאל שד"י מי שאמר לעולמו די וכו' וכמו שפירש"י בכתוב ואל שדי יתן לכם רחמים וגו' פ' מקץ. וכוונת הרב ז"ל ברמזו ב' שמות אלו בתחלת ספרו לומר הש"י שהוא מחוייב המציאות בעצמו ושיש לו יכולת על כל הנמצאים ועושה בהם כפי חפצו ורצונו הוא גם כן יעמוד על ימין לדקו

ויסייע עליו שפע האלהי להשלים כוונתו ולהוציא החבור הזה מן הכח אל הפועל ע"ד האמת וכאשר סיים בפירוש בסוף הקדמה זו, ותחלת המחשבה סוף המעשה: (ב) אם קלותה. עתה בא לפרש הצד שאפשר לבא אל השגת הידיעה הנזכר בקלות: (ג) הם בעלי דת. כל אחד מהאנשים יש לו דת שמיחס א"ע אליה: (ד) ולא יצוייר. כלומר וא"א לצייר: (ה) עקרי הדת ההיא. עקרים ההכרחיים לדת ההיא: (ו) או יצייר הבנה ציורית. יצייר בשכלו איזה ידיעה אפשרית שתתן קצת הבנה אל אמונתו שיאמין בדת ההיא ועל זה מביא המשל של רופא ומהנדס: (ז) מי שלא ידע התחלות. ויסודות הרפואה: (ח) מהנדס. בל"א פאזיר"ר בעל תשבורת: (ט) שהוא מתייחס אליה. שהוא מיחס עצמו אחר ההיא: (י) כפי מה שיגזור טבע הענין. כפי ומחוייב לאותו ענין: (כ) הבאה בתחלת העיון. במושכל ראשון בתחלת המחשבה וא"כ מזה הצד יוכל בקלות לבא אל השגת הידיעה הנזכרת כי כל אחד מבעלי דתות יגיד לו עקרי הדת שלו: (ל) ואם קשה. עתה בא לפרש הצד השני שהוא קשה להשיג: (מ) ולא שיהיו מסכימים. וגם לא מצינו שיהיו וכו': (נ) וביחוד ובפרט: (ס) שעם שהכל מסכימים. פי' אף שהכל מודים שהש"י נתנה אעפ"כ הם מתחלפין וכו'. וכל מקום שתמצא בדברי המחבר לי שעם או עם הוא כמו אע"פ: (ע) י"ג עקרים וכו'. שלשה דעות הללו הביאם הרב לקמן בפרק שלישי ממאמר הראשון: (פ) ולא אחד בהם. ואין אחד משלשה

דעות

ענפים

[א] ולא אחד בהם ששת לבו לבאר עקרי הדת האלהית בכלל וכו' תורה אלהית זולתם וכו'. כך היא הגירסא הנכונה וכמ"ש בספרים. אלא שיש להקשות לפ"ז יהיו דברי המחבר שבכאן צריכין אל עיון, כי אמר ולא אחד בהם וכו' משמע שלא היה אחד מן הג' דעות הללו מי שביאר עקרים כאלה שא"א לתורה אלהית זולת עקרים אלו, וזה אינו נכון. והא בין הי"ג עקרים שמנה הרמב"ם תמצא ג"כ מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש וכיוצא בהם שא"א לתורה אלהית זולתם א"כ מאי ולא אחד בהם שנאמר. אם לא שנאמר שכוונת המחבר בדברי הרמב"ם הוא על זה הדרך, כי מאחר שמנה הרמב"ם בין הי"ג עקרים גם דברים כאלה שאין לתורה אלהית שום הכרחות ושייכות אליהן, אפשר ויכול להיות שלא היתה כוונת הרמב"ם להניח עקרים כאלה ההכרחיים לתורה אלהית בלא יהיה לה אפשר זולתם רק

מעט

עקרי הדת האלהית בכלל (נ) אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם (ק) ואם הדת האלהית ראוי שתהיה אחת או רבות. (ר) ואם הם רבות אם ראוי שיהיה לכל אחת עקרים מיוחדים כאשר היא אלהית ופרטית אם לאו, (ס) *) וממה שאין לספק בו (ת) הוא שראוי שיהיו לדת האלהיה עקרים כוללים (א) כאשר היא אלהית בכלל (ב) אם יבוטל אחד מהם לא יצוייר היותה אלהית, ועקרים מיוחדים פרטיים אם יבוטל אחד מהם (ג) תפול הדת האלהית ההיא (קף על פי שלא תפול) בכללה: ולפי שראיתי אני הצעיר יוסף אלב"ו היושב פה שורי"אה (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון גודל

*) הגה"ה פירוש ומזה נתבאר לאבונו שאין גם בזה ספק הוא מחוייב שראוי שיהיה לדת אלהית עקרים כוללים וגו':

שרשים

דמות אלו: (נ) אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם. כצ"ל זולתם ולא זולתה. וכן הוא גרסת אהל יעקב. ורוצה לומר עקרים כאלה שא"א לחשוב אפי' בתחלת המחשבה שתהיה התורה ההיא בכלל אלהית זולת עקרים ההם. וזהו נקרא עקרים כוללים, ולכן דקדק בלשונו ואמר בכלל כי הם כוללים כל הדתות האומרים שהם אלהית. ועיין בענפים עוד גירסא אחרת: (ק) ואם הדת האלהית. גם זה היה להם לבאר באם הדת אלהית ראוי שתהיה רק אחת: (ר) ואם הם רבות אם ראוי וכו'. פי' ואת"ל שהם דתות רבות אעפ"כ היה להם לבאר אם ראוי שיהיו לכל אחת וכו'. האהל יעקב גורם כאן אם ראוי שיהיו לכל א' עקרים כוללים מאשר היא אלהית ועקרים מיוחדים מאשר היא פרטית אם לאו וכו'. אבל לי נראה שלא דק כי העקרים הכוללים כבר הזכיר המחבר לפני זה במ"ש ולא אחד בהם שפת וכו', ולפי דבריו יהיו דברי המחבר שבכאן מיותרים, ועוד על הלשון שאמר לכל אחת אינו נופל אחריו לומר עקרים כוללים והיה לו לומר שיהיו לכל אחת עקרים כוללים וק"ל. לכן נראה שהגירסא הנכונה היא כאשר נדפס בכל הספרים שיהיו לכל אחת עקרים מיוחדים וכו'. ועיקר כולל הוא כגון מציאות הש"י וכיוצא בו כי כל הדתות האומרים שהם אלהיות צריכים בעל כרחם להודות לעקר מציאות השם, כי כל מי שאינו מאמין שהש"י הוא במציאות איך אפשר לומר על אותה דת שהיא אלהית. ועיקר פרטי הוא עקר מיוחד לאותה דת בעצמה ולא לדת אחרת, עד"מ שאנו מניחים לעקר מציאות ה' השורש שהוא אחד הפשוט ושאין לו גשמיות וכיוצא בזה מן העקרים הפרטים המבוארים לקמן פי"ג ופט"ו ממאמר א' ופ' ד' ה' ממאמר שני כלם הם עקרים פרטיים לתורת משה כי שאר הדתות סובלות אמונת הגשמות וכיוצא משא"כ תורת משה כידוע. וכלל פירוש דברי המחבר כך הוא שהיה להם לבאר איזה הם העקרים הכוללים לדת האלהית וגם העקרים הפרטיים לה כי לא תוכל לידע ולהכיר הדת האלהית והאמתית אם לא ע"י העקרים הפרטיים כמ"ש לקמן פ"א ופי"ג ממאמר א': (ס) וממה שאין לספק בו וכו'. דבר שאין בו ספק כלל: (ת) הוא. כמו הוא זה והרבה פעמים תמצא זה הלשון ולפעמים תמצא בהדיא הוא זה: (א) מאשר היא אלהית בכלל. עקרים השייכים לכל הדתות האומרים שהם אלהית כמ"ש: (ב) אם יבוטל אחד מהם וכו'. מן העקרים הכוללים א"א לכל הדתות שיהיו אלהיות. וכן אם יבוטל א' מן העקרים הפרטיים יבוטל אותה הדת שהעקר שייך אליה: (ג) תפול הדת האלהית ההיא בכללה. ורוצה לומר אותה הדת אלהית שהעקר הפרטי שייך אליה. ויש גורסין הדת האלהית ההיא אע"פ שלא תפול בכללה. והיא עיקר כי לפי גרסא זו יתישב יותר תיבת בכללה, ודוק. מצאתי: (ד) אשר הניעני הנה המניע הראשון. הקב"ה

ענפים

מטעם אחר שכמוס עמו, ואם כן אע"פ שהגיה ג"כ בין אותן הי"ג עקרים מציאות ה' ותורה וכו' והם הכרחיים לתורה אלהית מ"מ לא עלה על לבו מעולם להמיה אותם בשביל טעם זה רק מטעם אחר הכמוס עמו וכמו שמשמע בדברי המחבר פרק ג' מאמר א' שהיה מסופק בדברי הרמב"ם, ולכן דקדק המחבר כאן בלשונו ואמר ולא אחד בהם שפת לבדו וכו', אבל מ"מ קשה והא מי שמנה אותם ו' עקרים בלבד והם מבוארים בפרק ג' ממאמר א' איזה הם, וכאשר תעיין בהם אזי תראה שכל השמה הכרחיים למציאות התורה האלהית וכמ"ש המחבר בעצמו שם ח"ל. ויש מן האחרונים וכו' ויש לדקדק ע"ז וכו' עקרים כוללים לדת אלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם וכו', וא"כ הדרא קושיא לדוכתה מה זה שאמר ולא אחד בהם וכו' - ובשביל קושיא זו יש גורסין בדברי המחבר אשר לא ידומה תורה אלהית זולתם והם זולתה וכו' ושתי תיבות חסרים בדברי המחבר. ופי' כמ"ש המחבר בפ"ג המכר וז"ל כי אף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם אינגו מחוייב וכו' והיה ראוי שיוכף עמהם עיקר א' שהוא תורה מן השמים וכו' עכ"ל. ועתה אין להקשות ג"כ מדברי הרמב"ם והא הוא הניח גם כן תורה מן השמים, כי נוכל לומר שכונת הרמב"ם כמ"ש לעיל. אבל לי נראה שגם מי שמנה אותם שבה עקרים אין כולם הכרחיים לתורה אלהית כמ"ש המחבר שם בפ"ג הנזכר וז"ל, ומה שמנה הבחירה והתכלית עקרים וכו' במה שהיא אלהית וכו' ע"ש, א"כ נשמע בהדיא שאין כל השמה הכרחיים

(ה) גודל מעלת זה הדרוש ואת יקר תפארת גדולתו (ו) ורוב הבלבול והמבוכה אשר נפל למעיינים בו ועכלם צללו במים אדירים ולא העלו בידם דבר שראוי לשום לב עליו. כי ביארו העקרים לפי האומר העולה על הרוח בתחלת המחשבה מאין פנות אל מה שראוי לחקור עליו כדי שיתברר הדרוש על אמתתו, (ז) נתתי את לבי לחקור על העקרים הכוללים לדת האלהית (ח) חקירה מספקת, והברתי הספר הזה וקראתי שמו ספר העקרים. לפי שהוא חוקר (ט) על עקרי הדתות בכלל. (י) ובפרט על עקרי הדת האלהית. ואם הדת האלהית ראוי שתהיה אחת או רבות. ואם הם רבות במה יתחלפו האחת מן האחרת. ואחר יחקור על עקרי תורת משה (כ) שהכל מסכימים בה שהיא אלהית, ויבאר שיש בה עקרים כוללים מאשר היא אלהית. ועקרים מיוחדים מאשר היא פרטית. ויבאר שיש לעקרים הכוללים (ל) עקרים אחרים פרטיים יקראו שרשים. לפי שהם נכנסים תחת הכוללים ומסתעפים מהם (מ) ובסלוק הכוללים יסתלקו הפרטיים. ויבאר שהעקרים הכוללים לתורה האלהית הם ג׳, שהם (נ) מציאות השם (ס) ותורה מן השמים (ע) ושכר ועונש. ובעבור זה חלקנו הספר הזה לארבעה מאמרים. הראשון לחקור מן העקרים בכלל כמה הם (פ) ואי אלו הם. והשני לחקור מן העקר הראשון שהוא מציאות השם והשרשים הנתלים בו, *) והשלישי לחקור מן העיקר השלישי שהוא השכר והעונש והשרשים המסתעפים ממנו והדברים הנתלים בו:

(א) **ומאשר** הוא מבואר (ב) כי כפי מעלת הדבר המבוקש השגתו כן ראוי שיהיה עמל האדם והשתדלותו להשיגו. כי כשהדרוש גדול הערך ראוי שישתדל האדם השתדלות חזק להשיגו

*) הגהה נראה לי שפות סופר וצריך לכתוב: והשלישי לחקור מן העיקר השני שהוא תורה מן השמים והשרשים הנתלים בו. והרביעי לחקור מן העיקר השלישי וכו׳:

שרשים

הקב״ה נקרא כך כי הוא המניע הראשון לכל הנמצאים, ור״ל הוא הביאני אל המקום הזה: (ה) גודל מעלת זה הדרוש. שב אל מ״ש לעיל חניה ולפי שראיתי וכו׳. ור״ל לפי שראיתי גודל מעלת זה הדרוש ולאפוקי פי׳ דא״י: (ו) ורוב הבלבול והמבוכה. וגם ראיתי רוב הבלבול והמבוכה אשר נפל לבני אדם המעיינים בזה הדרוש: (ז) נתתי את לבי. ע״כ נתתי את לבי: (ח) חקירה מספקת. שאין בה ספק כלל: (ט) על עקרי הדתות בכלל. על כל עקרים מכל הדתות אפי׳ על עקרי דת נימוסית: (י) ובפרט על עקרי הדת האלהית. על עקרים השייכים לדת האלהית האמתית: (כ) שהכל מסכימים בה שהיא אלהית. פי׳ אפי׳ כל שאר האומות מודים שהיא התורה הנתנת מהש״י רק שאומרים שהיא זמנית כמ״ש לקמן פכ״ד ממאמר א׳, ועי״ל מאמר ג׳ פי״ט: (ל) עקרים אחרים פרטיים. כגון שרש האחדות הוא מסתעף מן העקר מציאות ה׳ שהוא עקר כולל וכיוצא מן הדברים המבוארים לקמן פי״ח ממאמר א׳: (מ) בסלוק הכוללים. אם לא יאמין בעקרים הכוללים ממילא יבוטלו ג״כ הפרטיים: (נ) מציאות ה׳. שצריך להאמין שהש״י הוא נמצא והוא מחויב המציאות בעצמו כמ״ש לקמן מאמר ב׳ פרק ד׳ ה׳ ו׳: (ס) ותורה מן השמים. שהיא נתנה מהש״י ולא אמרה משה מעצמו: (ע) ושכר ועונש. שהשי״ת נותן שכר לעושי רצונו ומעניש לעוברי רצונו הן בעוה״ז הן בעוה״ב. חוץ זה א״א לה להיות אלהית כמ״ש טעם של כל הג׳ עקרים בריש פ״ט ממאמר א׳: (פ) ואי אלו הם. ואיזה הם:

(א) ומאשר הוא מבואר. כמו ולפי שהוא מבואר, ור״ל שהוא מבואר בעצמו במושכל הראשון: (ב) כי כפי מעלת דבר המבוקש השגתו וכו׳. על דרך משל כשהאדם רוצה להשיג בדברים הפנימים כגון לאמת מציאות ה׳ ואחדותו וכיוצא מן הדברים הנתלים בעיון השכל שום בלי ספק שצריך לעיין בהם היטב ולהשתדל בהשגתם מאד מאד כדי שיבא אל השגה אמתית ושלא יקלקל בטעיות חלילה. אבל כשרוצה להשיג איזה דבר הנתלה בשכל המעשי על דרך משל שרוצה ללמוד איזה אומנות ממלאכת המעשי כגון לתפור ולארוג או לבנות בנין נאה וכיוצא מן הדברים הנתלים בשכל המעשי אינו צריך לעיין ולהשתדל כל כך בהשגתם כי אף שלא יבא אל השגתם האמתית

מ״מ

ענפים

הכוללים לדת האלהית, ומ״ש המחבר פה בפ״נ לפי זה ויש גם מהקרומים וכו׳ עקרים כוללים לדת האלהית שלם יצייר מציאותה זולתם, זה אמר בדרך את״ל כמו שיתבאר בפ בפרבים אבל לפי האמת אין כלם הכרחיים לדת האלהית כמ״ש, וא״כ לפי זה אינו צריך לגרוס כאן כ״א זולתם במ״ש לבסוף. וכצ״ל תורה אלהית זולתם אם וכו׳. ויתר הקושיות הנ״ל הוא גם כן כמו שכתבנו לעיל וק״ל. ועיין לקמן בענפים פם בפ״נ המוזר יוגת הרמב״ם כפי הנראה לע״ד פ״ש:

להשיגו. וכשאינו גדול הערך אין ראוי להשתדל בהשגתו השתדלות חזק (ג) אבל השתדלות מתייחס אל הדבר המושג. (ד) כי לא ישובח מי שיעשה כלים שוים ככר כסף (ה) לעשות מחט ברזל אחד, כמו שישובח מי שיעשה כלים שוים עשרת אלפים ככר כסף לעשות מחטים בבלתי תכלית אחד לאחד בזה אחר זה. (ו) והיה הדרוש הזה שהוא ידיעת עקרי הדתות דבר גדול הערך יותר מאד (ז) לפי שכל שלמות האנשים (שהם בעלי דתות) ואפילו שהם בעלי דתות מתחלפות לידע עקרי דתם הוא. ועל כן ראוי שנשתדל לחקור בזה בכל מאמצי כחנו כפי האפשרות והיכולת (ח) וכפי מה שיסבול טבע הענין. (ט) ולהיות החקירה הזאת גדול הערך ויקרה מאד. (י) ראוי שנתחנן לשם החונן לאדם דעת ותבונה, (כ) שיחנן אותנו [נ] דעה ובינה והשכל (ל) באופן שיהיה בפעולתנו זאת (מ) מן הנעימות האלהי אשר הוא דבק בכל הפעולות האלהיות. כמאמר משה רבינו ע"ה בתפלתו (תהלים צ) שאמר (נ) ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו, (ס) ובאורו כי בכל פעל יפול בו הנעימות מב' פנים

שרשים

מ"מ לא יבא לידי הפסד ע"י זה באמונתו, וזהו שמבאר והולך ואמר כי כשהדרוש גדול הערך וכו': (ג) אבל השתדלות מתיחס אל הדבר המושג. רק השתדלות מעט השייך לאותו דבר שרוצה להשיגו: (ד) כי לא ישובח וכו'. הוא נתינת טעם על מה שאמר אבל השתדלות מתיחס וכו': (ה) לעשות מחט ברזל אחד וכו'. פי' לעשות בהם רק מחט ברזל א' ותו לא: (ו) והיה הדרוש הזה. ולפי שהדרוש הזה מידיעת העקרים: (ז) לפי שכל שלמות האנשים ואפי' שהם בעלי דתות מתחלפות וכו'. פי' אע"פ שהם מתחלפות באמונת הדתות כי לכל אחד יש לו דת משונה מדת של חבירו וכל אחד אומר שדת שלו היא אלהית ולא של חבירו אעפ"כ בידיעת עקרי הדתות אינן מתחלפות כי כל אחד רוצה לידע עקרי דתו, וא"כ ע"כ צ"ל מאחר שכלם מסכימים בשוה שצריך כל אדם לחקור על עקרי דתו א"כ הוא דבר גדול הערך וצריך אל השתדלות חזק וכו'. ולפי פירוש זה צ"ל דתיבת מתחלפות נמשך אלעיל מניה אל תיבת בעלי הדתות. פי' אחר ואפי' שהם בעלי דתות וכו' אע"פ שכלם הם בעלי דת אחד וכלם מסכימים על היות הדת ההיא אלהית אעפ"כ הם מתחלפים בידיעת עקרי הדת ההיא ואינם מסכימים על העקרים בשוה כי זה אומר ככה וזה אומר ככה כמ"ש לקמן פ"ג ממאמר א' וא"כ ע"כ צ"ל מאחר שהן מתחלפות בידיעת העקרים ואינם מסכימים בשוה על העקרים א"כ הוא דבר גדול הערך וצריך אל השתדלות חזק וכו' כדי שיוכל להשיג הידיעה נכונה על מכונה ולא יבא לקצץ בנטיעות חלילה, ונ"ש וע"כ ראוי שנשתדל וכו'. ולפי פי' זה צ"ל דתיבת מתחלפות נמשך אלמטה אל תיבות לידע עקרי דתם דכתיב בתריה. וצריך ג"כ לומר מ"ש לפי שכל שלמות האנשים וכו' אינו ר"ל אותן האנשים שיש לכל אחד דת משונה משל חבירו כמו שמשמע מתוך פי' ראשון אלא רוצה לומר שלמות אותן האנשים שיש להם דת אחת ביחד רק שאינם מסכימים בשוה על עקריה ושרשיה, אבל לפי פי' זה אינו מתישב שפיר הלשון של בעלי הדתו"ת אם הוא קאי על דת אחת. לכן נראה פי' ראשון עיקר וכן מצאתי בהדיא בקצת ספרים של דפוס תוגרמא שגורסין כמו שהגהתי בפנים לפי שכל שלמות האנשים שהם בעלי דתות ואפי' שהם בעלי דתות וכו' משמע להדיא כפי' ראשון, גם לפ"ז יתישב יותר מלת ואפי' ודו"ק: (ח) וכפי מה שיסבול טבע הענין. כפי מה שראוי ומתחייב להשגת אותו ענין: (ט) ולהיות החקירה וכו'. ולפי שהוכחנו שהחקירה: (י) ראוי שנתחנן. ע"כ ראוי: (כ) שיחנן אותנו דעה וכו'. שיחנן אותנו ג"כ בדעה, ועיין בענפים: (ל) באופן שיהיה בפעולתנו זאת. בחקירת העקרים אלו: (מ) מן הנעימות האלהי. מהשפע האלהי המושפע בכל הפעולות האלהיות: (נ) ויהי נועם ה' אלהינו וכו'. הספקות הנופלות בזה הכתוב הם ידועות ומפורסמות בשינוי ודקדוק הלשון לכן לא כתבן המחבר בפירוש: (ס) [illegible] כי בכל פעל יפול בו הנעימות מב' פנים [illegible] תפלתו של מרע"ה היתה לפני הש"י שבכל פעולה ומעשה שתצא מאתנו יהיה בה השבח והטוב מב' צדדים כמו שנמצאו בפעולות היוצאות מאתו ית' וכמ"ש

ענפים

[נ] דעה ובינה והשכל. כונת הרב בג' לשונות הללו דעה ובינה והשכל. אבל לפרש שכאן כדי לרמוז בהם ג' העקרים אשר הכלית ויסוד ספר העקרים האלו [illegible] לבאר אותם. והם מציאות ה' ותורה מן השמים ושכר ועונש. אמר דעה כנגד מציאות ה' כי כל מה [illegible] לבד נקרא דעה וכמו שמשמע מתוך דברי המחבר לעיל בהפתיחה באמר והיו הדעות וכו' וכן אמר הכתוב הדעת שדי תמלא. וכתיב אל דעות ה', וכן משמע לקמן פי"ז ממאמר א' בביאור מזמור האזינה עמי תורתי וכו' ע"ש. ואמר בינה כנגד תורה מן השמים שנקראת בינה כמו שאמר כי אם לבינה תקרא. והטעם כי ע"י התורה יוכל להבין דבר מתוך דבר ולאמת מציאות ה' כמו שיתבאר לקמן פרק י"א ממאמר א' ופ"ה ממאמר ב' ע"ש וכמו שכתבנו לעיל בהפתיחה בשם רבינו בחיי ע"ש, ואמר והשכל כנגד שכר ועונש כי השכל נותן זה ליתן שכר לשומרי שמקיים

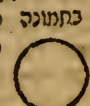
פנים . (ע) אם מצד הפעולה בעצמה היותה שלמה בתכלית השלמות כפי מה שיגזור טבע החמרה . (פ) ואם מצד הפועל רוצה לומר היות בפעולה ההיא נעימות ושלמות מיוחד מצד התיחסה אל הפועל והיות הפעולה ההיא פעולת הפועל ההוא . (צ) ובפעולות האלהיות יפול בהם הנעימות והשלמות משתי אלו הפנים . אם מצד הפעולות בעצמן רוצה לומר היותן שלמות בתכלית מה שאפשר להן כפי מה שיגזור טבע החמרן להיות . וגם יפול בהם נעימות והדר אחר שאינו בטבע חמרן (ק) מצד היותן פועל האל יתברך . כאלו תאמר שאף על פי שאין מדרך הדבורה כפי טבע חמרה שימצא בה ההבנה לבנות הבתים ההם מהשעוה שהדבש בנוס בתוכה (ר) בתמונה הששיות (ש) להיות הפועל מבחר הפועלים נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת, להיותה דומה לעגולה (ת) שהיא התמונה הטבעית (א) ויש לה יתרון עליה שבתמונה הששיות יתמלא כל השטח והפנוי (ב) אשר במוגשים משושים סמוכים זה לזה כדי שלא ישאר מקום פנוי וריקם ביניהם, מה שאין כן בעגולה שאם יעשו הבתים עגולות (ג) כדמות אסטוא"נא סמוכות זו לזו (ד) ישאר מקום רב ביניהם שלא יקבלו תועלת ממנו . לפיכך בנאום בתמונה הששיות ולא עשאם מעגלים, גם לא בנאם מרובעים, כי אף על פי שבסמיכות בתים מרובעים זה לזה יתמלא כל השטח והפנוי אשר במוגשים, הנה (ה) להיות תמונה המרובעת יותר רחוקה מלהדמות אל העגולה (ו) שהיא התמונה הטבעית מן המשושה לא בנאום ממנה, הל זה

שרשים

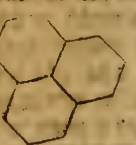
וכמ"ש ובפעולות כו' לבאר למה היתה תפלתו על ב' הנעימות אלו ואמר כי כך ראה בפעולות האלהיות : (ע) אם מצד הפעולה בעצמה . עתה מפרש הצד האחד מן הנעימות, ור"ל אע"פ שלא היה מדרך הפועל הזה לעשות הפעולה הזאת כך על צד השלמות והיופי כי הוא אינו כ"כ מומחה גדול בפעולה הזאת כשאר פועלים השלמים אעפ"כ בא הנעימות והשלמות בפעולתו זאת מצד הפעולה בעצמה כי החמרה זך ונקי וטוב ובקל יכול ליעשות פעולה טובה מזה הדבר, וז"ש כפי מה שיגזור טבע החמרה וכו' רצונו כפי מה שאפשר להיות מצד חומר שבה ולא מצד הפועל : (פ) ואם מצד הפועל ר"ל היות בפעולה וכו' . ר"ל הצד הב' מן הנעימות הוא שבא מצד הפועל לבד ואע"פ שמצד טבע החומר מהפעולה ההיא אי אפשר שיבא הנעימות והשלמות הזה, אע"פ כן מאחר שהפועל הזה הוא מומחה גדול במעשיו ובפעולותיו יותר משאר פועלים על ידו בא הנעימות והשלמות בפעולה ההיא על צד היותר טוב ויפה ממה שאפשר להיות בטבע חמרה מה שלא היו יכולין לעשות זה שאר פועלים . וז"ש מצד התיחסה אל הפועל והיות הפעולה וכו' : (צ) ובפעולות האלהיות וכו' . עתה נותן טעם למה היתה תפלתו על ב' נעימות אלו ואמר כי כך ראה בפעולות האלהיות כמ"ש : (ק) מצד היותן . רק מצד היותן : (ר) בתמונה הששיות . ו' קצוות כזה :



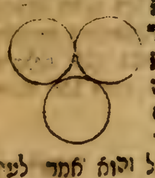
(ש) להיות הפועל מבחר הפועלים וכו' . לפי שהש"י שהוא מבחר הפועלים נתן בה ההבנה הזאת לבנות בתמונה הזאת וזולת הש"י לא היה לה הבנה זו : (ת) התמונה הטבעית . כזה



לפי שטבע העולם להיות עגול שהרי הד' יסודות שסימנם ארמ"ע וכן הגלגלים אחד מקיף את חבירו מכל צד כגלדי הבצלים שמקיפין זה את זה בעגול : (א) ויש לה יתרון עליה . הוא נתינת טעם על שסיבה הש"י הטבע בדבורה והוא כי בזה השינוי יש לדבורה יתרון בבנינה מאשר נבנה בתמונה הטבעית כי בתמונה הששיות יתמלא וכו' : (ב) אשר במוגשים משושים : כזה :



(ג) כדמות אסטואנ"א . דבר עגול נקרא כן בלשון לעז ובל"א שייב"א : (ד) ישאר מקום רב ביניהם . כזה :



(ה) להיות תמונה המרובעת וכו' . נראה שעקר כוונת המחבר בזה לרמוז לנו הנעימות בפעולות האלהיות גם מצד הפעולה בעצמה כי אם עשאה הבתים מרובעים אזי לא יהיה ניכר כי אם הנעימות מצד הפועל והוא אמר לעיל מניה בסמוך ובפעולות האלהיות יפול בהם הנעימות והשלמות משני אלו הפנים אבל עכשיו שנעשו הבתים בתמונה הששיות שהיא קצת עגולה ודומה לתמונה הטבעית נ... לנו ג"כ הנעימות אשר מצד הפעולה בע... שטבעית ג"כ כפי מה שיגזור טבע חמרה . דאל"כ יהיו דברי המחבר אלו מיותרים כי לעיל מניה בסמוך אמר להיות הפועל מבחר הפועלים נתן בה וכו' להיות דומה לעגולה שהיא התמונה הטבעית וכו' א"כ משמע בהדיא שא"א לה להתרחק מהטבע ומה בא עוד להשמיענו בזה וק"ל : (ו) שהיא התמונה הטבעית וכו' . וא"כ לא יהיה

ענפים

שמקים הדת ולהבנים למי פועבור על הדת . ויותר נראה שכוונת הרב ז"ל בשלם לשונות אלו ע"ד פבילו בברכת אתה חונן וכו' והנה מלאך דעה וכו' לקח כפי"ו ממאמר א' פ"ב ופ"ס בענפים :

ואמר

זה נמצא לדבורה מצד היותה בעל האל יתברך , שראוי שימצא בה יתרון טוב והצד על מה שיגזור טבע החרה , וזהו הנעימות אשר מצד הפועל הנמצא בפעולות האלהיות . ועל כן היה מבטח מתפלל לשם , אחר שאמר יראה אל עבדיך פעלך והדרך על בניהם שימצאו בפעולתנו שני מיני הנעימות אשר בפעל האלהי (ז) [נ] ואמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו , ולרמוז אל הנעימות ואל ההדר (ח) אשר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו , כלומר בצירוף אלינו , ולרמוז אל הנעימות אשר מצד הפעולה בעצמה אמר (ט) ומעשה ידינו כוננהו . ועל כן אני מתחנן לשם שהוא בעל היכולת הגמור והאמת הגמור שיתן לי עוז והעצומות להשלים כונתי וינחני בדרך אמת וילמדני ארחות יושר , כי בו בטחתי ואליו קויתי , כמאמר המשורר (תהלים כ"ה ה') הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך קויתי כל היום :

ברוך הגבר אשר יבטח ביהוה והיה יהוה מבטחו :
והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ,
ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן ;
ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי :

המאמר הראשון

יחקור מן הדתות בכלל כמה הם . ויבאר שהם שלשה . טבעיות, נמוסיות ואלהיות , (א) ויתן הבדליהן ויחקור על עקרי כל אחת מהן (ב) כפי שיתבארו עקרי הדת האלהיות , ואחר יבאר דרך

שרשים

יפיה יכר הנעימות מצד הפעולה : (ז) ואמר ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וכו' . ר"ל אותו הנעימות הנמצא בפעולות ה' אלהינו יהיו ג"כ על מעשה ידינו וז"ש עלינו : (ח) אשר מצד הפועל אמר ומעשה ידינו וכו'. כלומר תן שפע שלך על מעשה ידינו באופן שידינו ולא זולת תכין אותה הפעולה יותר ממה שיגזור טבע החרה , וז"ש עלינו כלומר בצירוף אלינו וכו' . ור"ל מאחר שהפעולה ההיא מצורפת ומתיחסת אל מעשה ידינו ולא אל שאר פועלים לכך באה הנעימות והשלמות אליה . תכרי אל יעקב בבכאן מגומגמים : (ט) ומעשה ידינו כוננהו . שבאה הנעימות אל הפעולה ההיא מצד החרה לבד כי טבע החרה יגזור כך שיהיה בה הנעימות והשלמות כזו , ולכן לא אמר עלינו לרמוז אפי' זולת שום התיחסות הנעימות הזה אל מעשה ידינו רק אל הפעולה בעצמה כנזכר, ועיין לקמן מאמר ד' פרק ל"ז ושם תמצא מבואר היטב כל המזמור הזה מתחלה ועד ס"ף ע"ש . אבל מ"מ עדיין לא יתיישב לפי כונת המחבר הלשון באמר הכתוב כוננהו לשון זכר ודו"ק , ועיין בענפים : (א) ויתן הבדליהן . ההבדל וההפרש שיהיה בין הג' דתות אלו : (ב) כדי שיתבארו. ע"י החקירה הזאת

ענפים

[נ] ואמר ויהי נועם ה' אלהינו וכו' ואל ההדר וכו'. הנה עם היות שדברי המחבר בביאור מאמר זה הם נכונים ומבוארים למבין , מ"מ נראה לי גם כן לבאר הכתוב עוד בדרך אחרת , והוא שכונת מרע"ה בתפלתו זו כוון על ב' חלקים בהשלמות של האדם נסלה בהם , והם המדות והדעת שזכר המחבר לעיל בהפתיחה , ומי שרוצה להגיע בשלימותו הרוחני ע"י חלק המדעי א"א לו להגיע כ"א כפיתוח מתחלה חלק המעשי ושם המדות כי הם כמו הכנה להשגת הדעת כמו שכתבנו לעיל בביאור הפתיחה בענפים ונ"ד שיתבאר ג"כ לקמן במאמר ג' פ"ב בענפים ע"ש . וז"ש ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו', רמז בתפלתו על המעלה העליונה שבשלימות הבא על ידי השגת הדעת ור"ל רמוז של עולם תן עלינו שפע שלך כדי שנוכל להגיע הדעת , והם האמר לא עפינו פעולות והמדות המיוסדות על מנהגם ובלתם א"א כי הם הכנה להשגת הדעת כנזכר וכמו שנתבאר לעיל בענפים ולקמן במאמר ג' פרק כ"ח בדברי המחבר , ע"ז אמר ומעשה ידינו כוננה עלינו ר"ל שמעשה והפעולה שעשינו בידינו היא היתה נכונה בעבור שהיתה עמנו רצוני שעשינו אותה בכונה הראוי לה והיא לשם ה' וז"ש עלינו כמו עמנו ע"ד ויבאו האנשים על הנשים פי' עם הנשים . ולהסביר לפי כונת המחבר ג"כ נוכל לפרש מלת עלינו כמו עמנו ולא יהיה צריך המחבר לבאר עלינו כמו בצירוף אלינו וק"ל והיא היא . ולכן אמר ג"כ כוננה בלשון נקבה כי הוא כיוני אל ההומר הנקרא אצה והפעולה המעשה בא ע"י החומר כידוע , והאמר אח"כ ומעשה ידינו כוננהו ר"ל שלא תאמר מהאר בהמעשה לבד זולת הכוונה אינה כלום אם כן אגב אמר הכוונה לבד ולא מעשה בום דבר בפעל . על זה אמר ומעשה ידינו כוננהו ר"ל הכוונה גם כן לאו כלום היא זולת מעשה . ולכן אמר כוננהו לשון זכר כי הוא כיוני אל הפועל שהכוונה בא ממנו ור"ל בהמעשה הוא יקום את הכונה וק"ל , כ"ל :

אמרו

דרך המבחן במה תוכר הדת האלהית מן המזוייפת המתדמה באלהית, ואם אפשר שתמצא תורה אלהית יותר מאחת (ג) בזמן אחד :

פרק ראשון החקירה מן העקרים חקירה מסוכנת מאד. לפי שהדתות (א) אף אם יסכימו בענינים הכוללים כמו מציאות השם ושכר ועונש ודומיהם (ב) הנה הם חולקות בענינים (ג) החלקיים. ולזה יתחייב בהכרה שיהיו לדתות עקרים חלקיים (ד) בהם תבדל הדת האלהית אחת מזולתה. ובחקירה מן הענינים החלקיים סכנה עצומה. לפי שכל מי שיכחיש אחד מעקרי הדת החלקיים הנה הוא יוצא מכלל בעל דת ההיא. כי מי שיכחיש (ה) נבואת משה ושליחותו הנה הוא כופר בתורת משה בלי ספק (ו) אעפ"י שאינו עקר כולל לתורה אלהית. וכן ביאת המשיח שהרמב"ם ז"ל מנאו אחד מעקרי תורת משה לפי דבריו, יהיה הכופר בו ג"כ מכלל הכופרים בעקרי תורת משה היוצאים מכלל הדת שאין להם חלק לעוה"ב, וכן מנאו הוא ז"ל בספר המדע בפרק ג' מהלכות תשובה בכלל הכופרים, וזה דבר מתמיה מאד שהרי מצינו בגמרת סנהדרין בפרק חלק רבי הלל שהוא אחד מחכמי ישראל הנזכרים בגמרא אומר שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה מלך יהודה, ולפי דברי הרמב"ם יהיה אותו חכם מכלל הכופרים וממי שאין להם חלק לעוה"ב, ויש לשאול אם כן למה הזכירו אותו בגמרא אחר שהיה יוצא מכלל ישראל ולא היה מאמין בעקרי דתם. (ז) ואם תאמר שהביאו דבריו (ח) להשיב עליהם, א"כ לא היה להם להזכירו בשם רבי ולומר שמועה מפיו בשום מקום. (ט) ויש משיבים בזה ואומרים כי רבי הלל לא היה כופר בעקר המשיח חלילה אבל דעתו לומר שאין להם משיח לישראל (י) מהכרת הפסוקים, כי כל הפרשיות שנאמרו בישעיה על המשיח כמו (שם סי' י"א) ויצא חטר מגזע ישי ודומיהם לא נאמרו אלא על חזקיה מלך יהודה ונתקיימו כל הנבואות ההן בימיו, ומה שאמר הכתוב (שם) שרש ישי אשר עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו נאמר על מרודך בלאדן בן בלאדן (שם ל"ט ומלכים ב' י"ג) ששלח ספרים ומנחה אל חזקיה, ומה שנאמר (שם) והיתה מנוחתו כבוד נאמר על כן כי מדרך הגבור או המלך לצאת לקראת (כ) נשק ולהלחם באויביו ולהושיע את עמו ולסכן נפשו בעדם, וכשישב במנוחות שאננות למקצעות המשכן הוא גנאי גדול אליו עד שנבחר לו המות משיסבול הגנות ההוא, שכן עשה שאול (ל) שעם היותו יודע שימות במלחמה כמו שאמר לו שמואל (מ) מחר אתה ובניך עמי (שמואל א' כ"ח) לא נמנע מלצאת למלחמה כדי להנצל מן הגנות הזה, וחזקיה היו מגנים אותו כל העולם על שנסגר בירושלים ולא היה יוצא למלחמה, אבל כשראו הנס הגדול שנעשה במיתת סנחריב וחיליו נתגלה כי מה שלא היה יוצא למלחמה היה לו להיותו בוטח בשם שילחם מלחמותיו, ולזה היתה המנוחה ההיא כבוד גדול אליו, שידעו כל העולם שהיה צדיק גמור ואהוב לפני השם ולפיכך נתן לו משאלות לבו ונלחם בעדו מה שאין כן בשאר המלכים שאין המנוחה כבוד להם (נ) ובסבת התפרסם הנס הגדול הזה כל ישראל אשר נשבו לאשור או שברחו לכוש ולמצרים ופתרוס ושאר הארצות שבו לא"י. וזהו שאמר (ישעיה א')

שרשים

הואת: (ג) בזמן אחד. כגון אנו שמקיימין כמה תורות כגון תורת משה רבינו ע"ה ותורת אברהם שאנו מקיימין ג"כ כל מה שנצטוה לאברהם אבינו וכיוצא בזה, כן פירש האהל יעקב. אבל לא דק כי אין זה כוונת המחבר אלא ר"ל שתי תורות אלהיות בזמן אחד לאומות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן במאמר זה פרק כ"ה ע"ש, ועיין לקמן במאמר ג' פי"ג ותמצא ג"כ טוב :

פרק א (א) אף אם הם יסכימו. אע"פ שהם יסכימו בעקרים הכוללים :

(ב) הנה הם חולקות בענינים החלקיים. אותן הדתות הם מחולקות בעקרים הפרטיים, עד"מ מה שהוא עקר פרטי לתורת משה אינו עקר לשאר הדתות כמו שתבאר והולך : (ג) החלקיים. הפרטיים : (ד) בהם תבדל הדת האלהית. ע"י העקרים ההם תכיר איזו היא הדת האלהית האמתית או המתדמה לאלהית ואינה אלהית : (ה) נבואת משה. פי' שאין לך נביא שיהיה גדול במדרגה במשה, ועיין לקמן במאמר ג' פרק י' ועשרים : ושליחותו. שהוא שליח הקב"ה לתת התורה לישראל, ועיין לקמן פרק י"ח מזה המאמר : (ו) אע"פ שאינו עקר כולל לתורה אלהית. לפי שזה העקר אינו אלא עקר פרטי לתורת משה לבד ולא לכל תורה אלהית בכלל, רצוני שיהיה זה ג"כ עקר לתורת נח ואברהם כי באותו הזמן עדיין לא היה משה בנולד : (ז) ואם תאמר. ואם תרצה לתרץ זה : (ח) להשיב עליהם. לסתור דבריו : (ט) ויש משיבין בזה. ויש מתרצין זה על זה הדרך : (י) מהכרת הפסוקים, ממשמעות הפסוקים, כי הפסוקים אפשר שיפורשו בדרך אחרת כמו שמבאר והולך : (כ) נשק. כלי מלחמה והוא מלשון הכתוב מהלים ק"מ סבות לראשי ביום נשק ובל"א כערני"ש : (ל) שעם היותו יודע. אעפ"י שהיה יודע : (מ) מחר אתה ובניך עמי. ודרז"ל עמי במחיצתי : (נ) ובסבת התפרסם הנס וכו'. בעבור שהיה הנס הגדול הזה מפורסם בכל העולם :

המסך

(א' פ"ח) והיתה מסלה לשאר עמו וגו', ועל זה הדרך (ס) הוא המשך כל הפרשה, וכן פירשה רבי משה הכהן ובן בלעם וזולתם מן הפשטנים. והיה נראה לפי זה לומר כי דעת רבי הלל הוא שאין מן הכתובים שבאו בישעיה ובנביאים הכרח על ביאת המשיח אלא (ע) שמצד הקבלה היה מאמין בביאת הגואל. ולזה לא היה יוצא מכלל ישראל ולא נמנה בכלל הפושעים. (פ) אבל אין זה במשמע שהרי כשהשיבו עליו בגמרא [א] אמרו שרא ליה מריה לרבי הלל כלומר ימחול לו הקב"ה. מכלל שהחזיקו אותו בחוטא על סברתו (צ) ולא היו מחזיקין אותו בחוטא על היותו מכחיש ראיות הפסוקים אם היה מאמין כן על פי הקבלה כמו שיתבאר במאמר הד' פרק מ"ב. אלא שבלי ספק רבי הלל לא היה מאמין בביאת המשיח כלל ואעפ"כ לא היה נמנה בכלל הכופרים, (ק) לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, כי כבר יצוייר מציאותה זולתו. ואמנם הוא עקר פרטי לדת אחרים (ר) שלא יצוייר מציאותה זולתו (ש) והיא אמונה ראוי לכל בעל דת יהודית להאמינה, כמו שהחדוש העולם (ת) יש מאין היא אמונה ראוי לכל בעל דת אלהית להאמינה אף על פי שאינו עקר לדת האלהית. כי מי שיאמין שיש (א) חומר ראשון קדום ממנו התהוו כל הנמצאים ברצון הבורא, אף על פי שאינו כופר בעקר לפי דעת הרמב"ם ז"ל שלא מנאו בעקרים מ"מ הוא חוטא. וכן רבי הלל היה חוטא לפי שלא היה מאמין בביאת הגואל אבל לא היה כופר בעקר. וזהו דעת האחרונים שלא מנו ביאת המשיח ולא אמונת החדוש בעקרים. ויתבאר מזה החשש הגדול שיש בחקירה מן העקרים שהיא מכנים עצמו בסכנה שמא יבא לכפור בדבר שהוא עקר מעקרי התורה, שהרי לפי דעת מי שמנה חדוש עקר מעקרי התורה (ב) הנה יהיה הרב רבינו משה בר מיימון זצ"ל כופר בעקר מעקרי התורה הלילה, וכן מי שלא מנה ביאת המשיח עקר, יהיה כופר בעקר מעקרי תורת משה לפי דעת הרמב"ם שמנאו עקר, וכן יש לדון על שאר הדברים שמנה הוא ז"ל בעקרים ואינם עקרים כמו שיבא בפ"ג, ובעבור זה אמרנו שיש סכנה עצומה בחקירה מן העקרים (ג) כי במה יודע אפוא מה הם הדברים שהכופר בהם ואומר שאינם עקר יקרא כופר בעקר:

פרק ב

ומה שראוי שנאמר בזה ללמד זכות על חכמי ישראל (א) המדברים בזה וכיוצא בו (ב) הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה (ג) עם היותו יודע שזהו דעת התורה נקרא כופר (ד) כמו שאמרו רז"ל בפ' חלק שכל האומר כל התורה כולה מפי הגבורה חוץ מפסוק א' שאמרו משה מעצמו עליו נאמר כי דבר ה' בזה והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ויאמין בעקריה

וכשבא

שרשים

(ס) המשך כל הפרשה. כל הסימן שבישעיה: הפשטנים. המפרשים פשוטו של כתוב: (ע) שמצד הקבלה. שכך קבל מאבותיו ואבותיו מאבות אבותיו ודור אחר דור עד הנביאים: (פ) אבל אין זה במשמע. שם בגמ': (צ) ולא היו מחזיקין אותו. ולא היה להם להחזיק אותו: (ק) לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה כמ"ש הרמב"ם ז"ל. ר"ל מ"ש הרמב"ם ז"ל שהוא עקר שוה אינו, כי כבר יצוייר כלומר אפשר: (ר) שלא יצוייר מציאותה זולתו. כשאיננו שעדיין לא בא: (ש) והיא אמונה. והיא רק אמונה ואיננה עיקר וכמ"ש לקמן בפכ"ג מזה המאמר: (ת) יש מאין. שהקב"ה היה מחדש את העולם מהאפס המוחלט ולא היה קודם בריאת העולם שום דבר מוכן אל הבריאה: (א) חומר ראשון קדום. קודם בריאת העולם היה דבר מה מוכן עולמית וממנו נברא העולם: התהוו. נבראו והוא לשון פילוסופי: (ב) הנה יהיה הרמב"ם ז"ל כופר וכו'. לפי שהוא לא מנה החדוש בין העקרים:

(ג) כי במה יודע אפוא מה הם. ע"י מה יהיה ידוע לו וניכר איזה הם ומה הם הדברים שהם עקרים והכופר בהם יקרא כופר בעקר:

פרק ב (א) המדברים בזה. בחקירת העקרים אעפ"י שהיא סכנה עצומה כמו שנתבאר: (ב) הוא. כמו הוא זה: (ג) עם היותו יודע, שיודע בבירור שזהו דעת התורה ואעפ"כ הוא מכחיש בו זהו נקרא כופר: (ד) כמ"ש רז"ל בפרק חלק וכו' חוץ מפסוק א' שאמר משה וכו'. פי' שיודע בבירור שאף פסוק זה הוא מפי הגבורה רק שאת כך מפני שגבר עליו רצון ההפקר ושלוח הרסן, אבל אין לומר שכוונת רז"ל היתה אפילו שטעה בעיון ולא היה יודע בבירור שהוא מפי הגבורה. דא"כ כן היה לו לתנא דברייתא לפרש דבריו שכוונתו היתה לאשמועינן רבותא דאפילו מי שטועה בעיון נקרא כופר כי לא בא התנא לסתום אלא לפרש וק"ל: (ה) וכשבא לחקור. רק כשבא לחקור

והבנת

ענפים

[א] אמרו שרא ליה וכו' ולא היו מחזיקין וכו'. י"ל שהשיבו עליו ואמרו שרא ליה וכו' מפני שדחק עצמו להחזיר הפסוקים ממשמעותם בלי שום סתירה והכרה ואולי שיהיה זה סבה להביא היזק בלב ההמון, לכך קושית המחבר לפי זה אינה כלום וק"ל, נ"ל:

תהו

(ה) וכשבא להקיר ע"ז מצד השכל (ו) והבנת הפסוקים (ז) הטהו העיון לומר שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן (ח) בתחלת הדעת . או הטהו העיון להכחיש העקר ההוא (ט) להיותו מושב שאיננו דעת ברי תכריח התורה להאמינו , או יחשוב במה שהוא עקר שאיננו עקר (י) ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עקרים . או יאמין (כ) אי זו אמונה בנס מנסי התורה להיותו מושב שאיננו מכחיש בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה, אין זה כופר , אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם אעפ"י שהוא טועה בעיונו והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה [ב] וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים (בראשית רבה פרשה ג') האומרים (ל) שהיה סדר זמנים קודם לכן (מ) כאלו יאמרו שאין התורה מכרחת להאמין שהזמן מחודש. וכן רבי אליעזר הגדול במה שאמר בפרקיו (פרק ג') שמים מהיכן נבראו והארץ מהיכן נבראת וכו' , ואף כי אף אם יובנו דבריו כפי פשוטן וכמו שיראה מהן בתחלת הדעת שדעתו לומר שאין העולם נברא יש מאין אלא יש מיש כלומר מחומר ראשון קדום (נ) אין תפיסה עליו בזה, כי כונתו לומר שאין מהכרח התורה להאמין החדוש יש מאין. אבל לא שהיה דעתו להכחיש דבר ממה שבא בתורה חלילה . וכן כתב הרב המורה ז"ל בפרק כ"ה מן החלק הב' (ס) כי כמו שהיה הוא מאמין החדוש יש מאין לא היה מהכרח הפסוקים . כי הפסוקים (פ) אפשר שיפורשו . אבל האמנתו החדוש יש מאין היה לפי שהוא (צ) דעת אמתי בעצמו וראוי א"כ לפרש הפסוקים (ק) באופן שיסכימו לזה . וכאלו באר הרב ז"ל בזה (ר) שמה שהוא נגד הפסוקים אין ראוי

ראוי

שרשים

(ו) והבנת הפסוקים . ממשמעות הפסוקים :
(ז) הטהו העיון . יטה אותו : (ח) בתחלת הדעת . כמושכל ראשון : (ט) להיותו מושב . מפני שהוא מושב בעיונו שאינו דעת ברי תכריח התורה להאמינו . כי אינו מוכרח בבירור בתורה שיאמין זה הדבר כך כי הפסוקים נוכל לפרש בדרך אחרת :
(י) ויאמין אותו כשאר האמונות . רק יאמין זה העקר כשאר האמונות כגון פתיחת פי הארץ דקרח ושרפת ר"ן איש וכיוצא בזה מן האמונות שאינם עקרים לתורה אלהית : (כ) איזה אמונה בנס מנסי התורה . שאינו מאמין הנס כפשוטו אלא יאמין אותו הנס ע"ד אחרת מהאמונות כמו שיתבאר בפרק זה שכן הוא דעת האחרונים שפי' הנס בפתיחת פי האתון שלא היה כפשוטו :
(ל) שהיה סדר זמנים קודם לכן . ר"ל הגלגל שע"י נמצא הזמן של יום ולילה וכיוצא בזה . כך נ"ל לפי דעת המחבר בזה המדרש כאן , ועי"ל במ"ב פי"ח : (מ) כאלו יאמרו שאין התורה מכרחת וכו' . כי מפה"כ ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אפשר לפרש על הקדימה כמ"ש בהדיא במדרש יהי ערב אין כתיב אלא ויהי וכו' : (נ) אין תפיסה עליו בזה . אעפ"כ לא נוכל לתפוס אותו בדבריו ולומר שהוא מאמין הקדמות חלילה : (ס) כי מה שהיה הוא מאמין החדוש יש מאין וכו' , אין זה לשון הרב המורה ממש כי הביאו בקיצור לשון , ומה שמביא ראיה מהרמב"ם אינו מביא ראיה על שהרמב"ם סובר כדעת ר"א כך , הלא הוא בעצמו כתב עליו לא ראיתי מאמר זר כמוהו שם בפכ"ו , אלא שמביא ראיה מדבריו על סברתו שאמר שאין מהכרח התורה להאמין חידוש וכו' : (פ) אפשר שיפורשו . פי' אע"פ שכ' בתורה בפירוש בראשית ברא וגו' אעפ"כ אפשר לפרש הכתוב הזה על היפך שיהא נוטה פירושו לדעת הקדמות ולהוציא מפשוטו כמו שנמצא בתורה כתוב יד ה' עיני ה' וכדומה לזה מן הדברים המורים על הגשמות ואנו מפרשים אותו ע"ד אחרת ומוציאין מפשוטו , כן נוכל לפרש כאן ולהוציא מפשוטו , כן הוא בהדיא במורה בפכ"ה מח"ב : (צ) דעת אמתי בעצמו . כלומר שהשכל נותן זה בלי שום ראיה מהכתוב : (ק) באופן שיסכימו לזה . פי' אע"פ שנוכל לפרש הפסוקים על ההפך : (ר) שמה שהוא נגד הפסוקים . פי' שהפסוקים מורים בהכרח על היפך אותו דבר שרוצה בו וא"א לפרש הפסוקים ע"ז הדרך וגם הוא נגד השכל רק שהוא אומר זה בלי טעם והכרח , ודקדק המחבר כך מדברי הרמב"ם בעבור שדקדק בלשונו ואמר אחר שחדוש העולם הוא מצוייר אצל השכל לכן הוא מן הראוי לפרש הפסוקים ג"כ ע"ז . משמע מה שלא יצוייר אצל השכל אין ראוי להאמינו ולפרש הכתוב ע"ז הדרך ומכ"ש מה שהוא נגד השכל וגם הוא נגד הפסוקים שא"א לפרש אותו ע"ז הדרך שאין ראוי להאמינו , וז"ש אח"כ ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת

כוזב

ענפים

[ב] וזהו דעת קצת חכמי ישראל הראשונים האומרים שהיה סדר זמנים קודם לכן וכו' . מדרש הוא בב"ר פ"ג רבי יהודה ב"ר סימון אומר יהי ערב אין כתיב אלא ויהי ערב מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן . ועפ"ז בלקוט מאמר ב' פרק י"ח מבאר המחבר זה המדרש בענין אחר ע"ש . מ"מ אנו שיטה דמדרש ר"א הגדול בהביא אחר קך בסגנון ביאר דר' יהודה ג"כ בזה הדרך שמבאר דברי ר' אליעזר הגדול ולאפוקי מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב במורה שאלו ה"ב כל"ו ופ"ל דברים זרים על ב' מדרשים אלו ע"ש . וע"ל מ"ב פ"ח בענפים ביאור כונת ב' מדרשים אלו כי לפע"ד הוא נכון יותר, הלא מפה ויבמה לכך :

ובלבד

ראוי להאמינו כלל [נ] ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת כוזב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל. כי מה שהוא דעת כוזב לא תכריח התורה להאמינו, כי לא הכריחה התורה להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות ולא דעת בדוי שלא יצוייר מציאותו אצל השכל, אבל כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצוייר מציאותו אצל הטבע, כתחיית המתים וכל הנסים שבאו בתורה ראוי ומחוייב להאמין בהם. אבל דעת כוזב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שבא בתורה, בפירוש כמו ומלתם את ערלת לבבכם (ס) אין ראוי להאמינו כפשוטו ויפורשו הפסוקים באופן מסבים אל האמת. והו דרך אונקלוס הגר ויונתן בן עוזיאל ושאר חכמי ישראל שפירשו כל הפסוקים שבאו בתורה ובנביאים (ת) מורים על ההגשמה באופן מסבים אל האמת והוציאו אותן מפשוטן להיות פשוטיהן דעת כוזב, ואמרו דברה תורה כלשון בני אדם (א) וכדי לשכך את האוזן. וזה הדרך שכתבנו הוא בעצמו דרך קצת האחרונים שפירשו בפתיחת פי האתון (ב) דבר בלתי מסכים לדעת רז"ל, כונתם לומר שאין מהכרח דרכי התורה להאמין הנס ההוא אלא על הדרך (ג) שהבינוהו הם. וכן נאמר לפי זה מי שלא הגיעה מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך מסכים אל האמת ומאמין אותם כפשטן, ועלה מזה בידו דעת כזב להיותו חושב שזה דעת התורה, אינני יוצא בזה מכלל בעלי התורה חלילה ולא הותר לספר בגנותו ולקרותו מגלה

פנים

שרשים

כוזב וכו', ר"ל זה הדרך שת-לה לפרש הכתוב עליו צריך שלא יהיה חוץ לשכל. המשל בזה שתוכל לפרש הכתוב של בראשית ברא וגו' על הקדמות והוכל גם כן לפרש אותו על החדוש, ומאחר שאמונת הקדמות היא דעת כוזב שלא יצוייר אצל השכל כי מה שהם מאמינים הקדמות הוא אינו מטעם שיש להם איזה היקש או מופת ע"ז רק מכח איזה ספק שיש להם באמונת החדוש הוכרחו להאמין באמונת הקדמות אף שהוא חוץ לשכל כמו שיתבאר לקמן פכ"ג מזה המאמר, ולכן הגם שתוכל לפרש הכתוב של בראשית וגו' על הקדמות אל תפרשהו לפי שהוא דעת כוזב שלא יצוייר וכו' אבל תפרשהו על אמונת החדוש כי הוא דבר שיצוייר אצל השכל כמו שיתבאר לקמן בפכ"ג הנזכר, וכלל זה נקוט בידך שלא לזוז מהדרך שהשכל נותן וכל מה שהשכל נותן ופשוטו של כתוב הוא נס כן ע"ז הדרך אף שיש עוד לפרש הכתוב בדרך אחרת הפך דרך הראשון מ"מ ראוי ונכון לילך אחר דרך הראשון כיון שהשכל נותן זה ואין התורה מכרחת אותנו לילך אחר כונת הכתוב אם הוא בהפך כונת השכל. וזהו מה שמבאר והולך הטעם אח"כ ואמר כי כל מה שהוא דעת כוזב לא תכריח התורה וכו' ולא דעת בדוי וכו' אבל אם יצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצוייר מציאותו אצל הטבע וכו'. לכן אמר אבל אם יצוייר מציאותו אצל השכל בלבד ולא אמר גם כן, והוא שאין כונת הכתוב מורה בהכרח על ההפך אע"פ שלא יצוייר מציאותו אצל הטבע וכו' לפי שאין בכך כלום אם כונת הכתוב הוא בהכרח בהפך כי לא תכריח התורה וכו', ולהוסיף באור אמר אחר זה אבל

דעת כוזב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל אע"פ שבא בתורה כו'. אבל אם השכל וכונת הכתוב שניהם אינם מורים שיהא הדבר הזה כן אזי בודאי אין ראוי להאמין כלל. והוצרכתי לכתוב כל זה כדי שלא יהיו דברי המחבר נראין כסותרין אהדדי כי בתחלה אמר שמה שהוא נגד הפסוקים אין ראוי להאמינו כלל ומיד אח"כ אמר וזהו דרך אונקלוס הגר ויונתן וכו'. ודוק ומה שנלע"ד כתבתי. ויש שמוחקין כאן מן כי מה שהוא דעת כוזב וכו' עד תיבות אצל הטבע וכו' ואומרים שכך צ"ל לא יהיה דעת כוזב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל אבל כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל אעפ"י שלא יצוייר מציאותו אצל הטבע וכו'. חפשתי בכל ספרי העקרים חדשים גם ישנים הן דפוס וויניציאה הן תוגרמ"ה ולא מצאתי גירסא זו ולא ידעתי מהו ההכרח המביא אותם לידי גירסא זו כי לפי מה שכתבנו עולה הכל יפה וכמעט שאי אפשר למחוק שום דבר. אלא שצ"ל עוד ולא דעת בדוי שלא יצוייר מציאותו אצל השכל אבל כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל אע"פ שלא יצוייר מציאותו אצל הטבע כו', כ"ל ודו"ק: (ס) אין ראוי להאמינו כפשוטו. כי א"א לצוֹל ערלת לבו: (ת) מורים על ההגשמה. כמו יד ה' עיני ה' וביד חזקה ובזרוע נטויה וכדומה לזה: (א) לשכך את האוזן. שיהא נוח לכנוס באוזן מלשון וחמת המלך שככה (שג"כ הוא ענין נוח והשקט): (ב) דבר בלתי מסכים לדעת רז"ל. כי רז"ל פירשו הנס כפשוטו של כתוב שדברה האתון עם בלעם והם אינם מפרשים כך: (ג) שהבינוהו הם. כמו שהם פירשוהו:

כחלוף

ענפים

[נ] ובלבד שמה שיבא וכו'. עי' בפרשים. ואע"ג שכתב הרב המורה בפכ"ה ח"ב ובזמר כי התורה הגידתנו ענין לא יגיע כחנו להשגתו שכ"ל, משמע שלא יצוייר מציאותו אצל השכל. אין ר"ל שלא יצוייר אצל השכל, אלא שכחו בהם גלויה לאמת אמונת החדוש ע"י מופת לא כייני יסולק אבל מ"מ השכל בעצמו נותן להאמין זה. וכן פי' האפודי שם וז"ל בהוראתנו הקבלה הנזכרה לנו אמונת החדוש אבל לא יגיע שכלנו לבארו במופת שכ"ל. ועיין עוד שם בפרק כ"ה הנ"ל מ"ש הרב המורה מענין החדוש ע"ש:

פנים בתורה לא כופר ולמנותו בכלל המינים חס ושלום . וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפי' המבין עקר מעקרי התורה (ד) בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין , שכך כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין , וכתב עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם אע"פ שעקר האמונה (ה) כן הוא , המאמין היותו גוף (ו) מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין , ע"כ לשונו . וזה הדרך יראה אמתי ונכון ממה שנמצא לרז"ל אמרם על אלישע בן אבויה שובו בנים שובבים (ז) חוץ מאלישע אחר שיודע בוראו ומתכוין למרוד בו , הנה בארו בפירוש כי מי שיודע האמת ומתכוין להכחישו הוא מכת הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה , אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור במה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו , אע"פ שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר חלילה . ובעבור זה המאמין בתחית המתים (ח) שלא יתקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש אבל יחזרו לעפרם כמו שהוא דעת הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים (ט) אף על פי שזה בחלוף האמת לפי סברת הרמב"ן ז"ל אין זה כופר בעקר תחית המתים חלילה , וכן המאמין שעקר הגמול בעולם הבא לגוף ונשמה ביחד ושאין לנפש לבדה גמול בזולת הגוף , כמו שהוא דעת הרמב"ן ז"ל וקצת חכמי הקבלה , אף על פי שזה בחלוף האמת לפי דעת הרמב"ם אין זה כופר בשכר והעונש הרוחני חלילה . והוצרכתי לכתוב כל זה לפי שראיתי קצת קלי עולם חכמים בעיניהם מרחיבים פה ומאריכים לשון (י) כנגד גדולי עולם בלא דעת ובלא תבונה . ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו , ואע"פ שיאמין בקצת דברים ששמום הראשונים עקרים כביאת המשיח וההדוש וכיוצא בהם (כ) שאינם עקרים (ל) אלא שהן אמונות אמתיות יחויב המאמין בתורה להאמינם , כמו שיאמין פתיחת פי הארץ במחלוקת קרח ובירידת האש מן השמים וכיוצא בהן מן הנסים או מן היעודים שנזכרו בתורה שהם אמתיים (מ) עם שאינם עקרים לתורה , אין זה כופר בתורה חלילה ולא בעקריה . שאם היה זה כופר היו מספר העקרים לתורת משה (נ) כמספר הנסים (ס) והיעודים שבאו בתורה , וזה לא עלה על לב איש מעולם :

פרק שלישי

(א) עקר . שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו (ב) תלוי בו ואין לו קיום זולתו (ג) כמו שהעקר הוא דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו . ורז"ל נשתמשו בלשון הזה הרבה . אמרו דבר שיש לו עקר בדאורייתא או שאין לו עקר . ומזה הצד (ד) יפול זה השם על השרשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה

שרשים תלוי

(ד) בחלוף האמת . שהאמת של עיקר אינו כן : (ה) אף ע"פ שעקר האמונה כן הוא . שאין ליחס להש"י תואר הגשמות מ"מ המאמין היותו גוף וכו' : (ו) מצד תפיסתו לשונות הפסוקים . שמבין הכתוב שאמר יד ה' כפשוטו דרך גשמות : (ז) חוץ מאלישע אחר . כך שמו מפני שקלקל בנטיעות : (ח) שלא יתקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש וכו' כמ"ש הרמב"ם וכו' . כי דעת הרמב"ם בזה הוא שהמתים יקומו בתחלה בגוף ונפש אבל עכ"פ לא ישארו כך עולמית אלא ימותו שנית ויחזרו לעפרן ועיקר הגמול יהיה לנפש לבדה בעה"ב . ואמר האנשים שיחיו ר"ל שיקומו בתחיית המתים לא יחיו כך עולמית בגוף ונפש אבל וכו' : (ט) אעפ"י שזה בחילוף האמת לפי סברת הרמב"ן וכו' . כי הרמב"ן אמר שעיקר הגמול בעה"ב יהיה לגוף ולנפש ביחד ושאין שום גמול לאחד זולת האחרת , ועיין לקמן מאמר ד' פ"ל ותמצא שם ב' דעות אלו מבוארים היטב : (י) כנגד גדולי עולם וכו' . חכמים לחקור על ענינים כאלו : (כ) שאינם עקרים וכו' . שב אל ואע"פ שיאמין בקצת דברי וכו' ור"ל שהראשונים אומרים שמשיח וחדוש העולם הם עקרים והוא יאמין שאינם עקרים : (ל) אלא שהן אמונות אמתיות יחויב המאמין בתורה להאמינם וגו' , שהוא אומר כל המאמין בתורה מחויב להאמינם כמו שיאמין פתיחת פי הארץ כו' שהם רק אמונות אמיתיות : (מ) עם שאינם עקרים לתורה . אף שאינם עקרים מ"מ יאמין אותם שהם אמונות אמתיות , כמו כן יאמין שמשיח וחדוש העולם אינם רק אמונות אמתיות ולא עקרים . אם הוא אומר כן אין זה נקרא כופר וכו' , כך הוא המשך דברי המחבר : (נ) כמספר הנסים והיעודים . כי משיח וחדוש הוא ג"כ בכלל הנסים והיעודים ולא נופל א' מחבירו : (ס) יעודים . הם הדברים שהבטיח הש"י אותנו שיהיו עוד :

פרק ג (א) עקר שם וכו' . פי' מלת עקר הוא שם שנקרא והונח על דבר וכו' . ומלת הונח מלשון הנחה ובכל מקום שתמצא זה הלשון צריך לפרשו כך . ובכל מקום שתמצא לשון הנחה או המיחוס צריך לפרשו מלשון הנעה הניעוס , ולשונות אלו תמצא בריש המורה בהספר המיוחד על פי' המלות הזרות הטפלות בספר המורה על פי הא"ב בי"ת וע"ש אות נו"ן : (ב) תלוי בו , באותו הדבר ואין לו קיום זולת אותו הדבר , ולהוסיף ביאור תביא המשל מהאילן : (ג) כמו שהעקר שורש האילן . והוא קיום האילן כי אי אפשר למציאות האילן אם אין לו עקר ושרש לתקע בארץ : (ד) יפול (נופל) כלומר ידבר (בזה השם)

תלוי בהם . כמו מציאות השם שהוא מבואר מעניננו שהוא עקר (ה) שהאמנתו הכרחית להורה אלהיה שא"א לצייר מציאות תורה אלהית (ו) זולתו . ולפי זה ראוי שנחקור (ז) אי אלו הדברים שראוי שיהיו עקרים בדת האלהית . והנה הרמב"ם ז"ל שם אותם י"ג עקרים . שהם מציאות השם (ח) והאחדות (ט) והרחקת הגשמות (י) ושהוא קדמון (כ) ושראוי לעבדו ולא לזולתו (ל) והנבואה (מ) ונבואת מרע"ה , ותורה מן השמים (נ) ושלא תשתנה התורה (ס) וידיעת השם (ע) ושכר ועונש (פ) ומשיח (צ) ותחית המתים . אלו הן העקרים שמנה הרב ז"ל בפרק חלק מפירוש המשנה שלו . ונשאל ראשונה על אלו העקרים שהניח אותם הרמב"ם ז"ל למה שם אותם במספר ההוא ואמר שהם י"ג , (ק) וזה שאם הונחו במספר ההוא כפי הוראת שם עקר , הנה מה טוב ומה נעים שיונחו עקרים מציאות השם והנבואה ותורה מן השמים וידיעת השי"ת (ר) וההשגחה לתת שכר ועונש , לפי שאלו הן עקרים הכרחיים לתורה אלהית (ש) לא יצוייר מציאותה בזולת כל אחד מהן , (ת) ואיננו רחוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה (א) ונצחיות התורה עקרים גם כן אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצוייר קיומה זולתה . כי אם יצוייר מציאות נביא גדול ממשה כבר היה אפשר שתבטל תורת משה , כי הנביא שיהיה גדול במדרגה מזולתו ראוי שיאמינו דבריו יותר מדברי זולתו שהוא למטה במדרגת הנבואה ממנו (ב) כמו שיבא , [א] וגם אם לא נאמין נצחיות התורה כבר יצוייר בטול תורת משה אחר שגלו ישראל מעל אדמתם . ומכל מקום כבר יקשה למה ימנה האחדות והרחקת הגשמות בעקרים , שאף אם הם אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל תורת משה , כבר יהיה אפשר לומר שאין ראוי למנותם בעקרים , כי לא תפול התורה האלהית בבללה (ג) אם יאמין הלופם . (ד) ויותר קשה מזה שמנה

שרשים

כפם) תלת עקר : (ה) שהאמנתו . של מציאות השם : (ו) זולתו . זולת מציאות הש"י כי אם אין אלהים ממעל חלילה אין שייך לומר תורה אלהית : (ז) אי אלו . איזה הן : (ח) והאחדות . שיאמין שהש"ת אחד מכל צד ואין שני דומה לו : (ט) הרחקת הגשמות . שהש"ת אינו גוף ולא כח בגוף : (י) ושהוא קדמון . שהיה עולמית ולא היה קודם לו שום דבר : (כ) ושראוי לעבדו ולא לזולתו . פי' אפילו להתפלל לאיזה מלאך שיהיה לו למליץ יושר ולקרב תפלתו אל השי"ת אינו רשאי , כמו שיתבאר אח"כ בדברינו בפרק זה : (ל) והנבואה . שהשי"ת מדבר עם האדם כמו שמצינו שהיה מדבר עם הנביאים : (מ) ונבואת מרע"ה . פירשתי לעיל בפרק א' : (נ) ושלא תשתנה התורה . שתורת משה תהיה עולמית ולא תהיה תורה אחרת : (ס) וידיעת ה' . שהשי"ת יודע מכל דבר הן בעליונים הן בתחתונים ומשגיח על כל פרט ופרט : (ע) ושכר ועונש . שהשי"ת גומל טוב למי שהולך בדרכיו ומקיים תורתו ומעניש למי שימרה דבריו ובלתי הולך בדרך תורתו הן שכר ועונש נפשיי והן גופניי : (פ) ומשיח . שיבא לגאול אותנו מן הגלות : (צ) ותחיית המתים . כמו שמצינו שהחיה הש"ת המתים ע"י יחזקאל הנביא כן יחיה לעתיד לבא : (ק) וזה שאם וכו' . עתה מפרש קושייתו שהקשה למה שם אותם במספר ההוא (ר"ל וזה כוונתו) והרבה פעמים תמצא בדברי המחבר זה הלשון וצריך לפרשו כך : (ר) וההשגחה לתת שכר ועונש . שהשי"ת משגיח על דרכי בני אדם לתת להם שכרם ועונשם הן בעה"ז הן בעה"ב כאשר יושת עליהם . ואע"ג שהרמב"ם לא מנה אלא שכר ועונש והמחבר מוסיף בדברי הרמב"ם גם ההשגחה , כי הוא סובר שהרמב"ם היה כולל ההשגחה בעקר ידיעת ה' כמו שיתבאר לקמן פט"ו מאמר זה ע"ש וק"ל : (ש) לא יצוייר . כלומר אי אפשר : (ת) ואיננו רחוק . וגם כן איננו רחוק : (א) ונצחיות התורה . שלא תשתנה עולמית אע"פ שגלו ישראל מעל אדמתם כמה פעמים כמו שיתבאר במאמר ג' פרק כ"ב . וע"ש בפי"ט ופשרים ושם מבואר כי אע"פ שנבואת משה ונצחיות התורה הם הכרחיים לתורת משה מ"מ אחר שיש לבעל דין לחלוק כמו שיתבאר שם בפ' כ' לא רצו למנות אותם לא בעקר ולא בשורש אפילו לתורת משה רק שהם ענפים מסתעפים מאלוהות הגלות ע"ש . ואפשר לכך אמר לשון ואיננו רחוק , ועיין לקמן מאמר זה פרק ט"ו . וטעם הרמב"ם ז"ל שמנה הנצחיות עיקר לתורת משה תמצא במאמר ג' פי"ד : (ב) כמו שיבא . במאמר שלישי בפרקים המזכרים : (ג) אם יאמין חלופם . בנויות

ענפים

[א] וגם אם לא נאמין נצחיות התורה וכו' אחר שגלו מעל אדמתם וכו' . לא היה צריך לטעם זה כי מאחר שנאמנת נבואת משה שהוא גדול שבנביאים ממילא התורה ההיא היא נצחית כי כל זמן שלא יתאמת שהנביא האחר הוא גדול ממשה אין הנו רשאין לזוז מתורת משה כמו שיתבאר הכל במאמר ג' פי"ט ועשרים , וכן כ' בם בפ' י"ט בהדיא שנבואת משה מורה על נצחיות התורה ע"ש :

[ב] ויותר קשה כו' . ולי נראה ליישב כונת הרמב"ם במספר הי"ג עקרים אלו , כי הוא מנה תוקן על דעת ההמוני כדי לחזק האמונה בלב ההמון , ולכן מנה המשיח ותחיית המתים בכלל העקרים .

שמנה הרב ז"ל בעקר שראוי לעבדו ולא לזולתו . כי אע"פ שהוא מצוה ממצות התורה כמ"ש לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם . מ"מ אינו עקר שתתלה בו התורה בכללה , כי המאמין שהשם אמת והורתו אמת (ד) אלא שהוא [ג] מבנים אמצעי בינו ובין השם הנה הוא עובר על לא יהיה לך וגו' , אבל איננו עקר שתפול התורה בכללה

שרשים

שניות וגשמיות : (ד) אלא שהוא מבנים אמצעי בינו וכו' . פי' שהוא מתפלל אל איזה מלאך בסבת הכח הממונה עליו . והמשל בזה שהמלאך הזה הוא ממונה ומצווה מאת הש"י שיקבל תפלתן של ישראל ולהביא אותה אל הש"י לכן הוא מתפלל אליו שיביא תפלתו אל הש"י ויהיה לו למליץ יושר לפני השי"ת על תפלתו , וזהו בכלל לא יהיה לך וגו' כי המלאכים וכל שאר הכחות העליונות כלם הם מוטבעים על פעולתם וא"א להם לשנות על מה שנחתמו מן השי"ת כי אין להם בחירה ורצון ובע"כ צריכין לפעול פעולותיהם ולכן אין שייך להתפלל אליהם ואין בתפלה זו שום תועלת , וכל העובר על זה הוא מראה על עצמו כאילו מאמין שיש להם גם כן איזה יכולת ולכך הוא מתפלל אליהם , וכבר הזהיר הכתוב על זה באמרו לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' , ולכן אין שום אדם רשאי להתפלל ולהתחנן אל שום אמצעי אף שפעולות השם הם ע"י האמצעיים . אלא שיכוין בתפלתו אל

ענפים

העקרים כי המאמין אם לא יאמין בהם יצא מהכללים בג"כ כולה בלי ספק , כי אם לא יאמין שיהיה קץ לגלות ולא ישוב עוד לביתו בודאי יצא לפרוץ גדר כי יצא להמיר בה"א להנצל מעונש הגלות הזה ויהיה מההכרח שיפסד לגמרי גאולה ואז יכפור גם בתחיית המתים כי זהו בכלל ימות המשיח וזה בכלל אליה כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' ר"ס פרק מ' בדברי המחבר שכתב לפי דעת הרמב"ם ז"ל , ובטול התורה בכללה ולא ירצה להאמין בשכר המיועד בתורה כי על דבר זה וכיוצא בו אמר המשורר כי עמך הסליחה למען תורא כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פרק כ"ו . ואמנם האחדות והרחקת הגשמות כמו שיתבאר בפרק י"ג מזה המאמר ולקמן במאמר ב' פרק ד' וה' במוספים ואם יאמין האופן לא העמוד התורה גם כן , כי המאמין השניות יצא להאמין רבוי והגוף תורתנו . כי התורה צוה ומכרזת בשמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ומי"ז יצא לספקק באחר העקרים ג"כ כי המוסף על עקר מציאות ה' או המספר שיונה אם לא בהאמין האחדות . וכן כשיאמין שהשי"ת הוא גשם יוכר שהאלהות בלי ספק כי הם מתנגדים זה לזה כמו שיתבאר הכל במאמר ב' פרק ד' ה' במוספים . ולא יהיה אם כן לתורה מעמד . כי אם לא יהיה שום אלהות הנגלה או הספר שהיה התורה נתונה מאת ה' , מצרף לזה שורה הרמב"ם למעתם כי דת האחרים מאמנת הרבוי והגשמות ואלו הם מעקריה . ואך שורת הרמב"ם למנות זה לשרוש להאמין שהוא אינו כן ואוי המספר שהביא תורתנו הקדושה בוללת זה כמו שנתבאר , וע"ז הגד אין לשמוע למה מנה מבלים פרטי לעבדו ולא לזולתו כי אם נאמין העבודה לזולת נאמין הע"ז והמאמין בה כופר בכל התורה כלה , וכמו שאמרו ז"ל כל המודה בע"ז וכו' , ויהיה זה ג"כ שרש להאמין תורה אחרת שלא לא איסום העבודה ההיא ועל הדך כלל נמשך להרוס התורה . ועיין לקמן במאמר ג' פ' כ' בענפים שמלא שם עוד מעט אחר על הרמב"ם שהוכרח למנות אלא מנוסח התורה ולא משפטה . ולא מנה הבחירה כי כבר מנה השכר והעונש בכלל והבחירה היא בכללם , כי מי שיאמין שכר ועונש צריך להאמין שיש לאדם בחירה כי אם בחה חלילה והסירה האחד מחייב הסירת חבירו . ואע"פ שהבחירה היא בפני עצמה עקר גדול ואם לא היה אינה השכר והעונש היה בהכרח למנותה מכל מקום אחר שהיא מן ההכרח למנות השכר והעונש אינו צריך למנות הבחירה כי היא בכלל השכר והעונש מאליו לספק . ולא מנה החדוש יש מאין כי תלוי לפי דעתו שהמאמין בחדוש שהעולם מחודש מחומר קדום אינו כופר כל התורה כי לא יפול פסול זה כל התורה וכמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן פרק י"ב מזה המאמר וכ"כ הרמב"ם בפרק כ"ה לח"ב מהמורה ושא דעת אפלטון ע"ש . ומראה כי הרמב"ם אינו שמה הפרש בין עיקר ושורש אלא כל מה שהוא שורש הדבר קרא אותו הרמב"ם ז"ל עקר וכמ"ש המחבר עצמו לקמן בפ' שאחר זה ע"ד הרמב"ם ז"ל , וכן מצינו בדברי רז"ל במס' ברכות פרק כיצד מברכין זה הכלל כל שהוא עקר ועמו טפלה מברך על העקר ופוטר את הטפלה . ר"ל על מה שרוב הסעודה נתלית בו הוא מברך אם כן משמע בהדיא שמלת עקר נאמר גם כן על רוב הענין , וכיוצא בזה הרבה בדברי רז"ל . כנלע"ד שנות הרמב"ם במספר הי"ג עקרים אלו וקושיית המחבר בהקשה הרמב"ם אינה כלום וק"ל . ועיין לקמן מאמר זה פרק מ"ו בענפים . ואחר זמן מה שכתבתי זה הקרה ה' לפני ספר א' נקרא בשמו ראש אמנה שחברו דון יצחק אברבנאל ז"ל על י"ג עקרים שהגיה הרמב"ם וכתב ג"כ בפרק ו' מספרו שכונת הרמב"ם בהנחת י"ג עקרים אלו להעיר לב התלמידים באמונות האמתיות ... הכללות ע"פ דרכנו ... וכו' .

[ג] מבנים אמצעי וכו' . הארכנו בפירושו בשרשים . ונראה שדעת הרמב"ם ז"ל בזה אינו כי אם שיתפלל אל איזה מלאך בשמחה שיהיה לו למליץ יושר לפני השי"ת וזהו בכלל לא יהיה לך וגו' כמו שפירשנו

בכללה. ולמה ימנה אותו הרב ז"ל עקר. וגם כן המאמין בשכר ועונש אלא שיאמין הגמול לנפשות בעולם הבא (ה) ושאין תחיה לגופות אחר המות, למה תפול התורה בכללה כדי שיחויב למנות תחית המתים עקר מעקרי התורה האלהית כמציאות השם. (ו) ואם נאמר שהרב ז"ל לא מנה העקרים כפי הוראת שם עקר, אבל מנה בעקרים האמונות האמתיות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, אם כן למה לא מנה בעקר שהשכינה שורה בישראל (ז) באמצעות התורה כמו שנאמר ושכנתי (ח) בתוך בנ"י. ולמה לא מנה החדוש שהוא אמונה שראוי להאמין אותה כל בעל דת אלהית, כמו שבאר הוא בעצמו בפ"ק כ"ה מהחלק הב' מספר המורה, (ט) וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון. ולמה לא מנה שראוי להאמין בכל הנסים שבאו בתורה (י) כפשטן, ואמונות אחרות פרטיות שראוי שיאמינם כל בעל תורת משה כמו שמנה האמונה בביאת המשיח. (כ) ואם נאמר שמנה עקרים בלבד ולא אמונות אמתיות [ד] למה לא ימנה הקבלה, שראוי שימשך האדם (ל) אחר קבלת האבות שהוא עקר כולל לכל

שרשים הדרות

אל הסי"ת לבד בזולת שום אמצעי. כן הוא משמע בהדיא בלשון ההעתקה שהעתיקו הי"ג עקרים אלו מלשון ערבי ללשון הקדש. וזה לשונו בפי' המשניות להרמב"ם במסכת סנהדרין בפרק חלק. היסוד הה' שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו וכו' ולא יעשה כזה למי שהוא תחתיו במציאות מן המלאכים והכוכבים וכו', לפי שכלם מוטבעים על פעולתם אין משפט ואין בחירה אלא לו לבדו ה' יתברך, וכן אין ראוי לעבדם כדי להיותם אמצעיים לקרבה אליו אלא אליו בלבד יכונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו וזה היסוד הה' הוא שהזהיר על ע"ז וכו' עכ"ל, ובהעתקה שהעתיק הר"ש אבן תבון יש קצת שנוי לשון באיזה מלות אבל הן לא מעלין ולא מורידין. ודון יצחק אברבנאל ז"ל הביא לשונו בספרו שחבר הנקרא ראש אמנה עיין שם, ועיין לקמן מאמר ב' פ' כ"ה ומאמר גימ"ל פי"ח: (ה) ושאין תחיה לגופות אחר המות. שלא תהיה תחיה למתים כלל: (ו) ואם נאמר. ואם באנו לתרץ: (ז) באמצעות התורה. כשלומדים ומקיימים אותה: (ח) ושכנתי בתוך בני ישראל, פסוק הוא במלכים א' סי' ו' וכתיב לעיל מניה אם תלך בחקותי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצותי וגו' ושכנתי וגו'. א"כ בהדיא משמע שהשכינה שורה ע"י התורה. אבל אין לפרש שר"ל הפסוק שנאמר בשמות כ"ט זה אינו כי שם משמע שע"י המשכן השכינה שורה וק"ל: (ט) וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון. דקדק בלשונו ואמר וכמו וכו' בוי"ו בתחלתו כי ר"ל בזה עוד טעם אחר על שהוא מן הראוי למנות החדוש בין העקרים זולת הטעם שכתב, והוא בעבור שמנה שהאל יתברך הוא קדמון היה מן הראוי למנות אצלו ג"כ החדוש כי שניהם שייכים זה אצל זה, ורוצה לומר כדי להאמין שהעולם הוא אינו קדמון כמוהו אלא הוא מחודש ברצונו הטוב: (י) כפשטן. כי הרבה מן המפרשים אומרים על קצת מן הנסים שבתורה שאינם כפי המובן מפשוטו של כתוב רק שמפרשים הנס בדרך אחרת ולפי דבריהם לא יהיה הנס נס כלל: (כ) ואם נאמר שמנה עקרים בלבד וכו'. פי' דברים גדולים שרוב גופי התורה תלוים בהם, ורוצה לומר שהרמב"ם ז"ל לא פי' מלת עקר כמו שהבין המחבר בריש פרק זה, רק שרוצה לומר כל דבר שרוב גופי התורה נתלים בו אע"פ שמצד אחר אפשר לה קצת זולת אותו הדבר נקרא אותו הדבר עקר, ואם כן לפי זה אין להקשות למה מנה האחדות והרחקת הגשמות או שראוי לעבדו וכו' מפני שהם עקרים שרוב גופי התורה נתלים בהם, וכן מצינו בדברי חז"ל כמו שכתבנו לעיל בענפים, אבל מכל מקום קשה למה לא ימנה הקבלה וכו' כי היא גם כן דבר שעקר התורה נתלית בו, ועיין בענפים: (ל) אחר קבלת אבותיו:

ענפים

שפירשנו בפרטים, אבל הוא באמר בתפלתו בהדיא פיסייעו לו לבקש ולהתחנן לפני השם ית' זה מוסר אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל [illegible] המבואר לקמן במאמר ג' פרק י"ח בענפים ע"ש, כי שם בארנו מזה כפי שלמך ונ"ש ג"כ בדברי המחבר עצמו:

[ד] למה לא ימנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחירה וכו'. ומה שלא הקשה המחבר קושיתו זאת מיד לעיל בתחלה כשרצה להבין שהרמב"ם ז"ל פירש מלת עקר כפי הוראת שם עקר ושם יותר הי"ל להקשות למה לא מנה הקבלה וכו' ולמה לא מנה הבחירה וכו', כי הם באמת עקרים גמורים לתורה אלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם ולמה המתין ע"כ. וי"ל מבואר לקמן ס"ד מזה המאמר יתבאר בדברי המחבר שאותו שאין ראוי למנות הקבלה בין העקרים לפי שהיא מגזה פרטית, וכן הבחירה יתבאר לקמן בפ' ט' ופ' ט"ו מזה המאמר שאין ראוי למנותה בין העקרים מפני שהיא ג"כ שתהלה לדת הנימוסים ע"ש, אבן לא היה יכול להקשות קושיא זו לעיל לפי שבשתבר שאמנו סובר שאי אפשר למנות הקבלה והבחירה בין העקרים, אבל עתה שמפרש מלת עקר לא דוקא ולא כפי הוראת שם עקר אלא כל דבר שעקר התורה וגו' כמ"ש בפרטים א"כ שפיר יכול להקשות קושיא זו וק"ל, נראה לי: והדבר

הדתות האלהיות (פ) שלא יצוייר מציאותם בזולתו, ולמה לא מנה (ג) הבחירה (צ) שעם שהיא אמונה אמתית היא עקר גם כן, (ע) כי הוא מבואר מענינה שלא יצוייר מציאות שום דת זולתה, ועוד שהוא ג"כ כתב בספר המדע בפ"ה מהלכות תשובה, רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו וכו', וכתב אחר כן ועקר זה עקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצות שנא' ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' (דברים ל') והאריך בפרק ההוא לבאר העקר הזה, והוא תימה גדול למה לא מנה אותו בעקרים בפירוש המשנה בפרק חלק כמו שמנה הי"ג עקרים. סוף דבר זה המספר שהניח הרב ז"ל בעקרים חוק הספקות מאד. וראיתי מי שכתב שהרב ז"ל כיון אל זה המספר, לפי שהוא כמספר י"ג מדותיו של הקב"ה, וכנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. וכמה רחוקים הדברים הללו מן הדעת שהניח הרב ז"ל מלמנות הבחירה שהוא עקר לפי מה שכתב הוא ז"ל לפי שלא יעלה המספר ליותר מי"ג, (פ) ועוד כי לא תקן למה ימנה בכלל הי"ג אותם שמנה שאינם עקרים הכרחיים כמו שכתבנו. ויש מי שאמר שהעקרים הם כ"ו ומנה בהם כל הדברים העולים על רוחו (ג) כנצחיות והחכמה והחיות והיכולת והרצון, וזולת זה מן התארים שייוחסו לשם יתברך, ומנה גן עדן עקר אחד וגיהנם עקר אחר ודברים אחרים מרבים הבל, כי זה האיש לא שת לבו להבין מלת עקר ועל מה זה יפול זה השם. ויש מן האחרונים מי שדקדק במלת עקר והוסיף וגרע בעקרי הרמב"ם ז"ל, ואמר שהעקרים לדת האלהית הם ששה. שהם (ק) ידיעת השם. וההשגחה. והיכולת. והנבואה. והבחירה. (ר) והתכלית, מלבד הג' שהביא הרב ז"ל מופת עליהם שהם מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף, ואמר כי אלו הששה מבואר מענינם שהם הכרחיים לדת האלהית שלא יצוייר מציאותו זולתם, ועם השלשה האחרים שבא המופת עליהם ישלמו עקרי הדת האלהית. ויש לדקדק על זה (ש) כי אף אם אלו הם עקרים כוללים לדת האלהית. שלא יצוייר מציאותה זולתם, היה ראוי למנות גם כן עמהם עקרים אחרים פרטיים, כמו שמנה הרמב"ם ז"ל דברים הם עקרים פרטיים לתורת משה. או היה לו למנות אי זה עקר כולל במה שתוכר הדת האלהית האמתית מן המזויפת המתדמה באלהית, שהרי כל הדתות הנמצאות היום בעולם מודות בששה העקרים הללו ויהיו כולם לפי זה אלהיות, ועוד יש לדקדק על זה המספר שמנה (ת) שאף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם, איננו מחייב שבהמצאם תמצא התורה האלהית, והיה ראוי שיצרף עמהם עקר אחד שהוא תורה מן השמים. שהרי זה (א) כמאמר האומר (ב) שבהמצא הנזון והמרגיש ימצא האדם, לפי שבהמצא אדם

ימצא

שרשים

אבותיו. שמחוייב להאמין לאבותיו: (מ) שלא יצוייר מציאותם בזולתו. שהרי אנו בעצמנו לא קבלנו אותה מסיני והיאך אנו יודעים שזאת היא התורה שנתנה לנו על הר סיני אם לא היו מאמינים לאבותינו: (נ) הבחירה. שברשות האדם הוא הן להיטיב הן להרע: (ס) שעם שהיא. שאע"פ שהיא: (ע) כי הוא מבואר מענינה שלא יצוייר מציאות וכו'. כי אם יהיה האדם מוכרח על מעשיו לא שייך להעניש אותו בשום עונש אם יעבור על מצות קונו: (פ) ועוד כי לא תיקן, כלו' במספר העקרים אלו כי עדיין יש להקשות למה ימנה וכו' אותם שמנה שאינם. וי"ת שהוא מלשון שמונה יתים כי לפי האמת דעת המחבר הוא שנבואת משה ונצחיות התורה ג"כ אינם עקרים א"כ יהיו אי"ת שאינם עקרים והם נבואת משה ונצחיות ואחדות שאינו גוף שראוי לעבדו קדמון משיח ותחיית המתים דאל"כ יהיה אלא שמנה מיותרת וק"ל, אבל זה אינו שלא לצורך כי כן הוא דרך המחבר לדבר פעמים במלות שומות המורים על ענין א'. ור"ל יותר היה לו להרמב"ם למנות הקבלה והבחירה במקום שנים מאלו שאינם עקרים: (צ) כנצחיות. שהש"י הוא עולמית: החכמה. שהוא חכם: והיכולת. שיש לו יכולת על הנמצאים ולסדר המערכת: והרצון. מה שעשה ושיעשה הכל הוא ברצונו וברצונו: התארים. כגון רחום וחנון גבור וכיוצא בזה, ואלה תואר יתבאר לקמן במאמר ב' פ' ח': (ק) ידיעת ה'. שהש"י יודע מכל דבר הן בעליונים הן בתחתונים: (ר) והתכלית. הוא תכלית בשלוה כמו שיתבאר בדברינו בסמוך, ותכלית בשלוה*) רוצה לומר הוא תיקון קבוץ המדיני המבואר לקמן בפרק ה' ממאמר זה. כי התורה ג"כ תנית דרכי היושר כדי שיתוקן הקבוץ המדיני כמ"ש לקמן בפרק ו' מזה המאמר: (ש) אף אם אלו הם. כי אף את"ל שהם עקרים וכו': (ת) שאף אם לא תמצא תורה אלהית זולתם איננו מחוייב וכו', כי כשיאמין שהתורה היא אלהית אי אפשר שלא יהיו הששה עקרים אלו נמצאים כי התורה אי אפשר לה להיות זולת אמונת הששה עקרים אלו. אבל כשיאמין אלו ו' עקרים אפשר להיות שהתורה האלהית איננה נמצאת כי יכול להאמין הששה עקרים אלו זולת אמונת תורת אלהית. וז"ש איננו מחוייב שבהמצאם וכו' ר"ל אינו מוכרח שבהמצא הששה עקרים אלו שתמצא ג"כ התורה אלהית וא"כ הששה עקרים אלו אינם בהכרח עקרים לתורה אלהית: (א) כמאמר האומר. כמו שאומר: (ב) שבהמצא הנזון והמרגיש ימצא האדם. אם

ימצא

*) שי' בהשגה כצתוב בי [illegible]

ימצא הנזון והמרגיש (ג) שזה איננו צודק בלי ספק. כי אף שלא ימצא האדם (ד) זולתם והם הכרחיים למציאות האדם (ה) איננו מחוייב שבהמצאם ימצא האדם, אם לא שיצטרף אל זה (ו) המדבר, ויאמר שבהמצא (ז) הגשם (ח) הנזון המרגיש (ה) והמדבר ימצא האדם. ואף כאן היה ראוי שימנה עמהם תורה מן השמים, כי בהמצא ידיעת ה׳ וההשגחה והיכולת והנבואה והבחירה והתכלית לא יתחייב שתמצא תורה מן השמים ואף אם לא תמצא היא זולתם. וכן מה שמנה הבחירה והתכלית בכלל העקרים לדת האלהית, אינו כן (ט) כי אלו אף אם הם הכרחיים אליה אינם עקרים והתחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, אבל הם ג״כ ההתחלות לדת הנימוסית כמו שיבא בפ״ט, (י) וגם התכלית בשלות*) אינו התחלה לדת האלהית אבל תכלית מיוחד

שרשים

ימצא דבר שיש לו הרגשה וצריך ג״כ אל מזון הוא אדם, בעבור שהאדם א״א לו להיות בנמצא זולת שצריך המזון והרגשה: (ג) שזה איננו צודק: שהבהמה ואת איננה אנוש: (ד) זולתם. זולת מזון והרגש לפי שהם הכרחיים למציאותו שאין לך אדם שלא יהא נצרך למזון ושלא יהיה לו הרגשה: (ה) איננו מחויב שבהמצאם ימצא האדם. אעפ״כ אינו מוכרח כשתמצא איזה דבר שהוא נזון ומרגיש שיהיה דוקא האדם כי הבהמה ג״כ ניזונית ומרגשת: (ו) (המדבר. נפש המשכלת): (ז) הגשם. כל דבר שנברא הוא נקרא גשם. והוא מלשון גוף על דרך וגשמיהן הדיקו וגו׳ כאמור בספר דניאל: (ח) הנזון המרגיש והמדבר ימצא האדם. שיש לאותו גשם ג׳ דברים אלו אז הוא בהכרח אדם, כי הבהמה אינה מדברת לפי שהדבור הוא בא מצד נפש המשכלת הנתונת לאדם לצורך שלמותו יותר על כל שאר הב״ח ואם כן אף כאן וכו׳, ועיין בענפים: (ט) כי אלו אף אם הם הכרחיים אליה. פירוש אעפ״י שהתורה האלהית אי אפשר לה להיות זולתם, כי אם לא יהיה הבחירה ביד האדם רק יהיה מוכרח על מעשיו א״א לתורה האלהית להתקיים בידו, וכן התכלית בשלות ג״כ א״א לתורה האלהית זולתו כי אם לא יהיה תיקון קבוץ המדיני א״א לה להתקיים וע״ד אם אין קמח אין תורה ושוב תורה עם דרך ארץ וכמו שהזהירה התורה ג״כ הרבה על זה התיקון. מ״מ אינם עקרים וכו׳ במה שהיא אלהית, מטעם שהיא אלהית, ור״ל שנאמר בהם לא תהיה הוא אלהית לא היה צריך האדם אל הבחירה והתכלית, זה אינו כי גם הנימוסית אי אפשר להתקיים ביד האדם זולתם כמו שיתבאר הכל לקמן בפרק ט׳ מזה המאמר, וזהו שאמר אבל הם גם כן התחלות וכו׳ אם כן אין מן הראוי והנכון להניח הבחירה והתכלית עקרים לדת האלהית בשגם הנימוסית לא יכולה להיות זולתם כמו שיבא בפ״ט: (י) וגם התכלית בשלות*) אינו התחלה לדת האלהית וכו׳. פי׳ אינו שייך כלל לומר עליו שהוא התחלה לדת האלהית רק לדת הנימוסית לבד, כי עיקר כונת התורה הוא להביא את האדם להצלחתו האמתי והוא עולם הבא, ולא לתכלית בשלוה כי הוא שלמות מדומה ואינו אמתי, ובזה היא מעדיף על דת הנימוסית כמו שיתבאר לקמן פרק ח׳ מזה המאמר. וזהו שאמר אבל תכלית מיוחד וכו׳ והוא שכר ועונש של עולם הבא, אבל אין לפרש אינו התחלה לדת האלהית לבד אלא שהיא גם כן התחלה לדת הנימוסית כמו שאמר לעיל מזה בסמוך אם כן מאי וגם שאמר כי מלשון וגם התכלית וכו׳ משמע שבא להוסיף עוד סתירה אחרת מה שלא הקשה בראשונה. ועוד כך היה ליה למימר אינו התחלה לדת האלהית במה שהיא אלהית כמו שאמר מתחלה ותדלא אמר כך על כרחך צריכין אנו לפרש כמו שכתבנו. ואין לומר מאמר שהתכלית המיוחד הוא התחלה לדת האלהית אם כן מנא ליה להקשות מהתכלית בשלוה דלמא מה שמנה התכלית כונתו על תכלית מיוחד. ויש לומר דעל כרחך צריך לומר שרוצה לומר תכלית בשלום דאלו תכלית מיוחד, הא כבר מנה ההשגחה בין אלו השלשה עקרים, ורוצה לומר שהש״י משגיח לתת שכר ועונש ודוחק לומר שרצונו בזה השכר ועונש של עולם הזה בלבד, וזהו כלל תיקון קבוץ המדיני כי אין עקר כונת דת האלהית בזה אם כן אינו מן הראוי להניח שכר ועונש גשמי לעקר בפני עצמו, וכן הוא בדברי המחבר בהדיא לקמן פט״ז מזה המאמר וזה לשונו, כי הגופיי אין ראוי למנותו שורש וכו׳ עיין שם. ועוד דאם כונתו היה על שכר ועונש גשמיי לבד אם כן לא תהיה ההשגחה עקר לתורה אלהית במה שהיא אלהית לומר שאי אפשר לה להיות אלהית זולת אמונת שכר ועונש גשמיי, זה אינו, כי אף אם לא נאמין באמונת השכר ועונש הגשמיי אעפ״כ נוכל להאמין שהתורה היא אלהית כי עקר כונתה על שכר

ענפים

(ה) והמדבר ימצא האדם לפי שאין לבהמה נפש המשכלת שממנה בא שדבור לאדם כמו שפירשנו בשרשים. והרמז ע״ז מליצ בכתוב ויפ״ח באפיו נשמ״ת חיי״ם ויהי האדם לנפש חיה וגו׳ ש״ם או״ס, ובאר המתרגם לנפש חיה לרוח ממללא, ור״ל כי הדבור הוא חותם של אדם כי ע״י הדבור הוא ניכר שבין שאר הב״ח ונבדל מהן, וק״ל: ותחת

*) מלת בשלות תמצא הרבה בלשון המחבר, והמפרש נסתפק בהוראתה ע״כ הכנס דברים בכל מקום שמצא המלה הזאת לפרש מכוונת המחבר, והאמת היא מלה מורגלת בפי בעלי ההגיון, והוראתה כמו, בדרך כלל, (יסוד מה שיסוד), ולעומתה מלת בפרט, או ביחוד. שתורה על דבר פרטי מיוחד. וע״פ ההוראה הזאת תבואר מלת בשלות בכ״מ שתמצא בספר הזה. [illegible]

מיוחד*). (כ) קנצי למלין ידיעת מספר העקרים ההכרחיים לדת האלהית קשה מאד, ויותר קשה מזה שלא נמצא לרז"ל בזה דבור מבואר, והיה ראוי שידברו בעקרים שהם שרשים ויסודות להורה האלהית, אחר שעקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם, כמו שדברו בבאור (ל) נזקי האדם ודיני ממונות שהם הנהגת הגוף בלבד ותיקון הקבוץ המדיני תלוי בהם :

פרק רביעי הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית. (א) הוא, כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה (ב) הם אבות לכל העקרים אשר לתורות האלהיות, כמו תורת אדם ותורת נח ותורת אברהם ותורת משה, וזולת זה מן התורות האלהיות אם אפשר שימצא יותר מאחת בזמן אחד או בזו אחר זו. [א] והתחת כל עקר מאלו, שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העקר ההוא. כי התחת מציאות השם הוא שורש (ג) היותו קדמון ונצחי ודומיהן. ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן. ובכלל ההשגחה הם השכר ועונש בעולם הזה לגוף ובעה"ב לנפש. ובאלה הג' עקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלהיות או המתדמות באריהות ע"ז הדרך. כי התחת עקר מציאות השם הוא הרחקת הגשמות שהוא עקר פרטי לתורת משה, והאחרות

שרשים

שכר ועונש הנפשיי, וכן להפך אף אם לא נאמין שהתורה היא נתנת לאדם מן הש"י אע"פ כן נוכל להאמין שיש יכולת להשם יתברך לשלוח על האדם בעולם הזה יסורין ועונשים קשים לכל אחד כפי פשעו ומרדו, ואם כן איך אמר שאלו השלשה הם הכרחיים לדת האלהית שלא יצוייר מציאותם זולתם ובכלל השלשה הוא גם כן ההשגחה. אלא על כרחך מה שמנה ההשגחה כוונתו על השכר ועונש הנפשיי ואם כן מה שמנה התכלית הוא התכלית בשלוח כמו שאמרו ולא התכלית מיוחד. ודוק בדברי המחבר ותמצא שכאשר פירשנו הוא נכון : (כ) קנצי למלין. סוף דבר : (ל) נזקי האדם. כגון החובל בחבירו והסגת גבול רעהו וכדומה לזה שאינם אלא תיקון קבוץ המדיני לבד שיהיו בני אדם באגודה ובחבורה אחת :

פרק ד (א) **הוא** כמו הוא זה : (ב) הם אבות לכל העקרים אשר לתורות האלהיות וכו' כנ"ל. וזולת זה מן התורות האלהיות וכו', כגון תורת יעקב שנצטוינו על ידה על איסור גיד הנשה ותורת יתרו שהוסיף פרשה אחת בתורה ואתה תחזה וכדומה לזה, ומ"ש וזולת זה מן התורות וכו', כאלו אמר וכיוצא בזה מן התורות ור"ל וזולת אלו התורות שזכרנו כגון תורת אדם ותורת נח וכו' אם אפשר שימצא עוד תורות אחרות כיוצא בהם כגון תורת יעקב ויתרו, (ומ"ש אח"כ או אפשר שימצאו וכו' צריך להיות אם אפשר), וכלל פירושו כך הוא כן שיהיו כולם בזמן אחד כן שיהיו בזה אחר זה כמו שיתבאר הכל לקמן פרק כ"ה מזה במאמר פרק י"ג מאמר ג'. מכל מקום משתנות הן מן האיסור אל ההיתר ומן ההיתר אל האיסור. כי מה שזו אסרה זו התירה כמו שיתבאר לקמן מאמר ג' פרק י"ד. אעפ"כ כולם צריכים להודות בשוש אל שלשה העקרים הללו : (ג) קיותו קדמון ונצחי ודומיהן וכו'. כל זה הוא מבואר בפ' ט"ו

*) פי' לדת האלהית יש תכלית מיוחד וזהו בכללתה כאמתית ובנאהייב, כפי יעודי התורה וקבלת חז"ל :

ענפים

פרק ד [א] **ותחת** כל עקר מאלו וכו' ואלה הג' עקרים הכוללים וכו'. הנה מתוך לשון המחבר משמע שבא עתה לחלק העקרים על שלשה דרכים דהיינו שאלה עקרים ואח"כ שרשים ואח"כ ענפים דאם לא כן למה היה צריך לחזור ולומר פעם שנית ואלה השלשה עקרים וכו'. אם כן מה שאמר ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים וכו' רצה לבאר השרשים היוצאים מאלו השלשה עקרים שזכר לפני זה, וכן הוא יתבאר לקמן בפרק ט"ו לזה המאמר שאלו השרשים שזכר כאן הם שרשים לשלשה עקרים אלו, ומה שאמר אח"כ פעם שנית ואלו הג' עקרים וכו' על כרחך רצה לבאר הענפים היוצאים מג' עקרים אלו וע"כ אמר כאן סעיפים וענפים ולא אמר שרשים וסעיפים כדלעיל וק"ל. ולפי זה משמע שהרחקת הגשמות הוא ענף לעקר מציאות ה'. וזה קשה. כי לקמן בפרק ט"ו מזה המאמר כתב המחבר בהדיא שהרחקת הגשמות והוא שהש"י אינו גוף הוא ג"כ שורש לעקר מציאות ה' ולא ענף. וכיוצא בזה יש להקשות על מה שאמר אחר כך ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושליחותו, הנה נבואת משה הוא ענף לעקר תורה מן השמים כמו שיתבאר לקמן בפרק כ"ג מזה המאמר, אלא שליחותו של משה הוא מבואר בפרק ט"ו הנזכר שהיא ג"כ שורש לעקר תורה מן השמים לא ענף, והדרגה נבואת משה הוא ענף משתעף משליחות הנביא כמו שיתבאר במאמר ג' פי"ד וי"ט וכו' ע"ש, ועיין לקמן בפרק כ"ב הנ"ל אחד מן הענפים. וג"ל שאין כוונת המחבר עתה לדקדק איזה הן השרשים או הענפים רק שכוונתו בזה עתה שבא להודיע לנו הג' עקרים איזה הן ומה הן ושכל מי שיאמין בג' עקרים אלו מחוייב להאמין אותם בשלשה דרכים דהיינו עקרים שרשים וענפים, ולא שבא לבאר שאלו שזכר כאן הם דוקא שרשים וענפים אלא שאמר זה על דרך משל להורות לנו הדרך האמונה בג' עקרים אלו, וזהו שדקדק בלשונו ואמר הדרך הנכון שיראה לי וכו' וק"ל :

והאחרות . (ד) ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושליחותו . ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח שהוא עקר פרטי לתורת משה (ה) לפי דעת הרמב"ם ז"ל , (ו) ולפי דעתנו אין ביאת המשיח עקר , ואם הוא עקר איננו פרטי לתורת משה כי גם האחרים עושים ממנו עקר לסתור תורת משה והוא עקר פרטי להם (ז) שלא יצוייר מציאות דתם זולתו , ואלו וביוצא בהם שהם עקרים לדתות הפרטיות כלם נכללים בג' העקרים שאמרנו . ואולם אם אפשר להמצא תורה אלהית יותר מאחת בזמן אחד או בזמנים מתחלפים (ח) עוד יתבאר במה שיבא בעזר הצור . (ט) והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית , הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף של ר"ה ג' ברכות שהם מלכיות זכרונות ושופרות שהם כנגד ג' עקרים הללו (י) להעיר לב האדם כי בהאמנת העקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי יזכה האדם בדינו לפני השם . כי ברכת מלכיות היא כנגד עקר מציאות השם , ויורה על זה נוסח הברכה על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עוזך , להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון , לתקן עולם במלכות שדי וכו' , יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון כו' ויקבלו כולם את עול מלכותך . וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש , וכן יורה נוסח הברכה , אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו' . וברכת שופרות היא לרמוז על העקר השלישי שהוא תורה מן השמים , וע"כ היא מתחלת אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם מן השמים השמעתם קולך וכו' , (כ) ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק מאד כמוהו לא נהיה מן העולם , נקראת שופרות , כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיוצא בהם או מבינם , אבל קול השופר בזולת שופר לא היה מעולם ולא יהיה כן עד זמן הגאולה שהוא שעה שתתפרסם תורת האמת בפני כל העולם , ועל אותה שעה נאמר וה' אלהים בשופר יתקע (זכריה פ' י"ד) כפי דעת קצת החכמים , וכבר ראיתי מי שכתב שהשופרות רמז לעקדת יצחק , ואינו כן , שאלו היתה ברכת השופרות רמז לעקידת יצחק (ל) היה ראוי לזכור בה עקידת יצחק לא בזכרונות כמו שנזכרה , (מ) ואולם הביאם לזה מה שמצאו לרבותינו ז"ל כי התקיעה בשופר של איל זכר לאיל של יצחק (נ) ואין זה כלום (ס) כי התקיעה בשופר של איל אמרו שהוא זכר לאילו של יצחק אבל לא (ע) התקיעה בשלות*) ולא ברכת השופרות , ולרמוז אל שלשת העקרים הללו שהם סבת ההצלחה בכלם ישעיה בפסוק א' אמר כי ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו הוא יושיענו (ל"ג כ"ב) , ואמר ה' שופטנו לרמוז על עקר ההשגחה , ועל דרך (פ) קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה יחד וגו'

(פס

שרשים

פ"ו מזה המאמר : (ד) ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושליחותו , כן צריך להיות , ועיין בעקרים : (ה) לפי דעת הרמב"ם ז"ל . על דרך שפירשנו בפרק דלפני זה בעקרים : (ו) ולפי דעתנו וכו' . כמו שנתבאר לעיל בפ' ראשון ולקמן במאמר רביעי פרק מ ב : (ז) שלא יצוייר מציאות דתם זולתו . פירשנו לעיל בפ' ראשון : (ח) עוד יתבאר במה שיבא בעז"ה . לקמן בפ' כ"ה מזה המאמר ופרק י"ב ממאמר ג' . (ט) והמורה , והמרמז : (י) להעיר לב האדם . כדי להעיר והוא נתינת טעם למה נרמזו השלשה עקרים אלו בתפלות של ראש השנה יותר משאר תפלות : (כ) ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר וכו' . אמר זה לפי שקשה לו למה אנו קוראים ברכה זו בשם שופרות והלא התורה נתנה גם כן על ידי קולות וברקים ולפידים כמו שנאמר ויהי קולות וברקים וגו' ונאמר גם כן וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים וגו' . ותירץ לפי שמתן תורה וכו' באמצעות קול שופר , על ידי קול חזק הדומה לקול היוצא על ידי שופר . אבל באמת הקול שהיו שומעים לא היה על ידי שופר . וזהו שאמר בסמוך קול שופר בזולת שופר וקול כזה לא היה כמוהו מעולם : (ל) היה ראוי לזכור בה עקדת יצחק . כלומר בברכת שופרות : (מ) ואולם הביאם לזה וכו' . כלומר הסברה המביאה אותם לומר שברכת השופרות רמז לעקדת יצחק הוא מה שמצאו לרז"ל כי התקיעה וכו' . והבינו הם שכונת רז"ל הוא שקול התקיעה לבד זולת השופר הוא רמז לעקדת יצחק , אבל באמת טעות הוא בידם דאם כן לא הוה להו לזכור בלשונם שופר של איל אלא הוה להו למימר בסתם כי התקיעה שתוקעין בראש השנה היא זכר לעקדת יצחק , לאיל של יצחק למה לי , ומדלא אמרו כך על כרחך שכונתם על השופר שהוא של קרן איל בלבד ולא על התקיעה בעצמה כי התקיעה בעצמה זולת השופר היא רמז אל דבר אחר כנודע מתוך ספרי המקובלים : (נ) ואין זה כלום . ואינו כן : (ס) כי התקיעה בשופר של איל וכו' . מה שהתקיעה היא דוקא בקרן של איל ולא בקרן אחר אמרו ז"ל שהוא וכו' : (ע) התקיעה בשלות*) . הקול עצמו : (פ) קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה וגו' . פי' הש"י הוא מצדיק שלי כי מדרכיו להצדיק ולהיטיב ע"כ מי יריב אתי נעמדה יחד למשפט . כי הש"י יעזור לי :

*) עי' בהגה' דע"ו ע"ב :

ומזה

(ישעי' ל"ג) כלומר (נ) ובזה הצד ראוי שנזכה בדין . ואמר ה' מחוקקנו לרמוז על התורה מן השמים שהוא העקר השני, כי מחוקק יקרא נותן התורה כמו כי שם חלקת מחוקק ספון (דברים ל"ג כ"א) שנאמר על משה לפי שנתנה התורה על ידו . ואמר זה ע"ד שמעו אלי יודעי צדק עם תורתי בלבם אל תיראו חרפת אנוש וגו' (ישעיה נ"א ז') כלומר אף אם לא נזכה בדין מצד שהוא שופטנו לפי שהשופט אי אפשר לו לעבור על (ק) החק המונח מאחר, הנה מצד (ר) שהוא נותן התורה והוא המניח החקים ראוי שנזכה בדין . ואמר ה' מלכנו לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השם שהוא מלך על כל העולם ונקרא (ש) ביחוד מלך ישראל וגואלו, לומר כי אף אם מצד היותו מחוקק לא ירצה להעביר על החק, מכל מקום מצד היותו מלכנו ראוי שיושיענו, כי המלך יש לאל ידו לעבור על החק ולעשות מה שירצה כדי להושיע את עמו . וע"כ סיים הוא יושיענו, כלומר כי אחר ששלשת העקרים הללו שעקר הצלחת האדם תלוי (ת) בהאמנתם יש לנו בהם יתרון על כל העולם ראוי שיושיענו ביחוד על כלם . ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העקרים הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה הג' שאמרנו שהם אבות עם השרשים המסתעפים מהם (א) ויקרא אותם כולם עקרים, ולזה מנה מציאות השם שהוא האב עקר ראשון, ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעקרים והם האחדות והרחקת הגשמות והיותו יתברך קדמון ושראוי לעבדו ולא לזולתו, ומנה תורה מן השמים שהוא האב עם שלשה שרשים אחרים בעקרים לפי שהם משתרגין ממנו, והם הנבואה ונבואת משה ושלא תשתנה הדת, ומנה ג"כ (ב) ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש והוא האב עם ג' עקרים אחרים נכללים בו או מסתעפים ממנו, והם גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים . ולפי זה הצד לא יקשה (ג) למה לא מנה החדוש, כי לא מנאו לפי שאינו נכנס תחת א' מאלו הג' שזכרנו . ולא מנה הבחירה והתכלית ואע"פ שהם הכרחיים לתורה אלהית, כי אלו אינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית כמו שיבא בע"ה (לקמן בפ"ט ממאמר זה) . אבל עדיין יקשה לפי זה הדרך למה לא מנה ההיות והיכולת ולא התארים אחרים תחת עקר מציאות השם, כמו שמנה הקדמות ושאר התארים, וכן יש לדקדק על כל מה שהוציא מן העקרים האחרים, ויתבאר כל זה בכלל דברינו במה שיבא בע"ה . ונשוב לדקדק מעקרים לפי דרכנו שאמרנו שהם ג' שהם אבות, (ד) ונבאר תחלה עקרי הדתות הנימוסיות ואח"כ נדבר על עקרי הדת האלהית בעזרת האל יתברך:

פרק החמישי

כל הבעלי חיים (א) היותם והתקיימם הוא על ג' פנים, יש בהם שא"א להם (ב) להיות ולהתקיים יחד כחיות הטורפות שהקבוץ וההתחברות רע ומזיק להם, כי אם יתקבצו הרבה מהם אל מקום א' יהרגו אלו לאלו (ג) על הטרף . ויש מהם הפך אלו והם ב"ח שא"א להם להיות ולהתקיים בזולת החבורה וקבוץ ושההתחברות הכרחי להם בקיום מציאותם, כמו מין האדם (ד) כי לדקותו ושווי מזגו יתפעל מן הקור ומן החום ומכל א' מן ההפכים, ולזה יצטרך אל מלבושים להגין מן החום ומן הקור ואל מזונות מתוקנים תקון יפה (ה) שיאותו למזגו, כה שא"א שיושלם זה אם לא (ו) בקבוץ והתחברות הרבה מן האנשים יעזור אלו את אלו, אחד יתפור ואחד יעשה מחט וכן כל מלאכה ומלאכה, עד שימצא כל אחד מן האנשים המצטרך לו לצורך היותו והתקיימו ממזונות ומלבושים . ויש מן הב"ח מינים אחרים כאלו הם ממוצעים

שרשים

(נ) ומזה הצד ראוי שנזכה בדין . מאחר שאתה שופטנו ומדרך לצדיק ולהיטיב לכן ראוי שנזכה בדין : (ק) החוק המונח מאחר . ע"י המחוקק ולא על ידי השופט : (ר) שהוא נותן התורה . שהוא בעצמו נותן התורה ולכן ראוי שנזכה בדין וז"ש כמכתוב עם תורתי בלבם : (ש) ביחוד . בפרט : (ת) בהאמנתם . בג' עקרים אלו : (א) וקרא אותם כולם עקרים . לפי שהמסתפק באיזה שורש הוא כאלו כופר בעיקר עצמו שהשורש הזה יוצא ממנו : (ב) ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש . עיין לקמן בפט"ז מזה המאמר ושם מבואר שידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש הכל הוא ענין אחד לפי דעת הרמב"ם : (ג) למה לא מנה החדוש וכו' . ועיין בסוף פי"ב מאמר זה : כמו שיבא בעז"ה, לקמן בפ"ט מאמר זה : (ד) ונבאר וכו' . בפ' הבא אחר זה וכן בפ"ז מזה המאמר יתבאר איזה נקראת דת נמוסית או דת טבעית :

פרק ה (א) היותם והתקיימם הוא על ג' פנים . הקיום של כל בעלי חיים בכלל הוא על ג' צדדים : (ב) להיות ולהתקיים יחד . בקבוץ אחד : (ג) על הטרף . על המאכל הנטרף ביניהם : (ד) כי לדקותו ושווי מזגו יתפעל וכו' . כי האדם מורכב מד' יסודות שהם ארמ"ע ומזיגתו היא הדקה והרכה והנכבדת שבכל העולם לכן יתפעל מן הקור פעם ומן החום פעם וכו' וכמו שיתבאר לקמן במאמר שלישי פרק ראשון, ועל ידי זה יוכל לבא בקלות לידי היזק גוף כי לא טוב לאדם שיהיה א' מארבע יסודות שלו גובר על חברו וכדי שלא יבא אל התפעלות כזו יצטרך אל מלבושים וכו' : (ה) שיאותו . שראויים : (ו) בקבוץ והתחברות הרבה וכו' . שידורו הרבה במקום אחד כדי שיעזרו זכו' . כי א"א לאדם שיעשה בעצמו כל

ממוצעים בין שתי אלה (ז) הקצוות . כי הם אין הקבוץ והחברה מזיק להם במציאותם כאשר הוא לחיות הטורפות והעופות הדורסים , ולא הכרחי להם כאשר הוא למין האדם , ואולם ימצא להם הקבוץ וההתחברות על צד היותר טוב (ח) כהרבה מן החיות (הרועות שאינן טורפות) והעופות שאינן דורסים שהם משתתפים והולכים אגודות אגודות יחד (ט) על צד הצוות וההנאה (י) לא זולת זה , כי אין זה הכרחי להם במציאותם וקיומם כאשר הוא למין האדם . ולהיות הקבוץ וההתחברות מצטרך למין האדם לצורך חיותו והתקיימו , הוא מה שאמרו החכמים שהאדם מדיני בטבע , ירצו בזה כי במעט שהוא הכרחי לאדם מצד טבעו שיהיה דר במדינה עם קבוץ רב מן האנשים כדי שיוכל למצוא המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו . (כ) ובעבור זה הוא מבואר שראוי שימצא לכל הקבוץ אשר במדינה או לכל הקבוץ אשר במחוז אחד או באקלים אחד או לכלל האנשים אשר בכל העולם (ל) סדור מה (מ) בו יתנהגו לשמור היושר בשלות ולהסיר העול , כדי שלא יתקוטטו האנשים בהתחברם יחד מתוך העסק והמשא והמתן אשר ביניהם , וסדר הזה יכלול על השמירה מן הרציחה והגנבה והגזל ודומיהן , (נ) ובכלל (ס) כל מה שישמור הקבוץ המדיני ויתן אותו אל שיחיו האנשים באופן נאות . והסדר הזה קראוהו החכמים בשם דת טבעית , רוצה לומר שהיא מצטרכת אל האדם מצד טבעו , הן שתהיה מסודרת מחכם או מנביא . (ע) ועדיין אין דת זו מספקת לתקן צרכי האישים והיותם והתקיימם זה עם זה , אם לא יתוסף בזה איזה סדור (פ) או הסכמה כוללת עניני האנשים אלו עם אלו בכל עסקיהם והמשא והמתן אשר ביניהם , כדתי קסרי רומי והנהגות המדינות והחקים אשר (צ) יחוקקו ביניהם אנשי מחוז אחד או מלכות אחת לשמור היושר ההסכמיי . ויקרא הסדור הזה נימוס או דת נימוסית , והסדור או הנימוסית הזה אי אפשר שיתקיים אם לא בהמצא איש אחד מושל או שופט או מולך על הקבוץ ההוא או המדינה ההיא (ק) יכריח האנשים על הסרת העול וקיום הנימוס כדי שישלם תקון הקבוץ ההוא או המדינה ההיא , (ר) ולזה יהיה ענין הקמת המלך או המנהיג או השופט כאלו הוא הכרחי לקיום מין האדם אחר היות האדם מדיני בטבע כמו שבארנו :

פרק ששי (א) כאשר עיינו ביצירת הבעלי חיים ושלמות כל אבריהם מצאנו שהשגחת הבורא ביצירתם (ב) השגחה נפלאה לתקן עניניהם וכל פרטי צרכיהם התקון נפלא , (ג) לא מה שהוא הכרחי להם (ד) לקיום המין או האיש בלבד , אבל גם מה שאינו הכרחי להם לא לקיום המין ולא לקיום האיש (ה) אלא שנמצא להם על צד היותר טוב , כמו (ו) כפילת החושים הנמצא בבעל חי כדי שיסודרו עניניהם בענין יותר נאות ויותר שלם , ואע"פ

שרשים

כל צרכו : (ז) הקצוות . שני מיני בעלי חיים קראם קצוות מפני שאין להם שום דמיון מהם זה לזה וכל אחד ואחד הוא הפך בטבע מחבירו : (ח) כהרבה מן החיות הרועות שאינן טורפות והעופות וכו' כצ"ל . ור"ל שרועות בשדה הרבה ביחד ובקבוץ אחד ואינם טורפות זו את זו : (ט) ע"צ הצוות . ע"צ התברותא כדרך שהולכים החברים והאוהבים יחד : (י) לא זולת זה . לא משום צד אחר : (כ) ובעבור זה . ובעבור שהאדם הוא הכרחי בטבע לדור במדינה לכן הוא מבואר וכו' : (ל) סדור מה . איזה סדר ותקון : (מ) בו יתנהגו . על ידו יתנהגו : (נ) ובכלל . כמו זה הכלל והרבה פעמים תמצא זה הלשון : (ס) כל מה שישמור וכו' ויתן אותו אל שיחיו האנשים וכו' . כל דבר אשר ישמור אותו הקבוץ המדיני כדי שעל ידי אותו הדבר יחיו האנשים וכלול הסדור והתקון בזה . ומ"ש אל שיחיו כאלו אמר כדי שיחיו או בעבור שיחיו ולשון זה תמצא על הרוב בדברי המחבר וצריך לפרשו כך : (ע) ועדין . אבל עדיין : (פ) או הסכמה . שעלתה כך הסכמתם על זה מאיזה טעם ואף שטבע האדם מצד שהוא מורכב מד' יסודות אינו צריך לכך : (צ) יחוקקו . מלשון חק : (ק) יכריח . יכריחם : (ר) ולזה יהיה ענין הקמת המלך . ומטעם זה הוא ענין הקמת המלך או המנהיג והשופט . וע"ד אלמלא מוראה של מלכות וכו' :

פרק ו (א) **כאשר** עיינו וכו' . כאשר באנו לעיין ולדקדק ביצירת ה"ח מצאנו ע"פ עיון ודקדוק זה שהשגחת וכו' : (ב) השגחה נפלאה . השגחה גדולה : (ג) לא מה שהוא הכרחי להם . לא זו בלבד שהשגחה הזאת היא על מה שהוא הכרחי לקיום המין אבל גם על מה שאינו הכרחי להם : (ד) לקיום המין או האיש . עד"מ קיום את ראובן נולד בנו תחתיו זהו נקרא קיום המין , ור"ל המין של אדם קיים ולא הפרט דהיינו ראובן בעצמו וכמו כן אמרינן גבי שאר מינין כגון מין בהמה וחיה וכו' . וקיום האיש הוא קיום הפרט , ר"ל לראובן בעצמו וכן לשמעון בעצמו או לבהמה זו בעצמה וכדומה לזה : (ה) אלא שנמצא להם זה על צד היותר טוב . התיקון הזה אינו כי אליו כ"א על צד היתרון ולא על צד ההכרח , לפי שיותר נאה לו כך : (ו) כפילת החושים . כגון ב' עינים

אעפ"י (ז) שאינו הכרחי להם לתקון חיותם. ואם נמצא ההשגחה הזאת (ח) בבעלי חיים הפחותים כל שכן שהוא ראוי שישגיח (ט) במין היותר נכבד מהם (י) לתקן ענינו כפי שלמות מינו באופן שיסודרו כל עניניו (כ) בדור מספיק להשגת שלמותו. ומי שייטיב העיון בזה ימצא כי המצא שפע אלהי (ל) באמצעותו. יתוקנו הענינים המצטרכים לתקון מין האדם להשגת שלמותו ותכליתו (מ) הוא יותר הכרחי מכמה דברים (נ) נמצאו ביצירת הבעלי חיים שלא נמצאו בהם אלא על צד היותר טוב בלבד והיה אפשר שיתקיימו זולתם. והשפע האלהי הזה (ס) אף אם לא ימצא אלא (ע) באיש מיוחד הנה הוא הולך מהלך השלמות למין האדם (פ) וזה כי (צ) אף אם המינים (ק) אשר תחת הסוגים אין כלם הולכים מהלך השלמות קצתם לקצתם, ר"ל (ר) שאף אם ימצא במינים [א] מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם: אין המין ההוא לבדו

שרשים

מינים וכו' אזנים וכדומה לזה: (ז) שאינו הכרחי להם לתקון חיותם. כי אף אם יהיה לו עין א' או אזן א' וכדומה לזה העפ"כ אינו מפסיד בזה כלום בענין צורך חיותו: (ח) בב"ח הפחותים. הם הבהמות ונקראין כך מפני שאין להם נפש המדבר: (ט) במין היותר נכבד. הוא האדם כמו שיתבאר פי"א מזה המאמר ופ"א ממאמר ג': (י) לתקן ענינו. כדי שיוכל לתקן: (כ) בדור מספיק להשגת שלמותו. כדי שיוכל ע"י זה להשיג כל מה שאפשר להשיג לצורך שלמותו והוא עה"ב. ולפי ששלמותו של אדם תלוי בהשגת ב' חלקים והם עיון ומעשה כמו שנתבאר לעיל בפתיחת הספר, ומבואר שם בענפים הטעם כי ע"י חלק המעשיי יושפע עליו השפע האלהי עד שיוכל לבא אל השגת חלק העיון וכן הוא לקמן במאמר ג' פ"ב ע"ש, לכן אמר אחר כך ומי שייטיב העיון בזה ימצא וכו' רוצה לומר מי שידקדק היטב בענין שלמות האדם אזי יראה וימצא ע"י דקדוק עיונו מה שראוי להמצא והוא שהשפע האלהי שעל ידו יבא האדם אל שלמותו הוא הכרחי אל האדם לצורך שלמותו יותר מכל מה שהוא תיקון לכלל הבעלי חיים, וז"ש כי המצא שפע האלהי וכו' ר"ל מה שראוי להמצא הוא שהשפע האלהי וכו'. והשפע האלהי היא הנבואה או החכמה שנתן הש"י לאדם ועי' במ"ג פ"ז וח': (ל) באמצעותו. שעל ידו: (מ) הוא יותר הכרחי. השפע הזה: (נ) נמצאו ביצירת בעלי חיים. שנמצאו ביצירת בעלי חיים:

(ס) אף אם לא ימצא. אף אם תמצא לומר שלא ימצא: (ע) באיש מיוחד. יחיד בדורו כי לא כל אדם זוכה לשלחן המלך אף על פי כן הנה הוא הולך מהלך השלמות למין האדם. ורוצה לומר אעפ"כ האיש המיוחד הזה יכול להביא כל מין האדם לשלמותו הנצחי כי הוא ידריך ויוליך אותם בדרך הטוב והישר על ידי זה יהיו כולם צדיקים: (פ) וזה כי וכו'. כבר כתבנו לעיל פרק ג' כל מקום שתמצא בזה הלשון צריך אתה לומר שבא לפרש דבריו הראשונים: (צ) אף אם המינים. אע"פ שהמינים: (ק) אשר תחת הסוגים. הנכללים בסוגים, וסוג הוא שם הכולל מינים הרבה יחד כגון מלת חי נאמר על כל המינים שהם חיים כגון מין אדם מין בהמות וחיות ועופות וכל דבר שהוא חי וכדומה לזה מן הדברים הנכללים בהם מינים הרבה כלם נקראו סוגים. ודברי המחבר אלו הם נמשכין עד למטה אל מ"ש מ"מ בכל מין ומין וכו': (ר) שאף אם ימצא במינים מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם, כמו מין האדם הוא היותר שלם בצורתו האנושית מכל שאר המינים כמו שיתבאר בסוף פ' הזה ובפי"א מזה המאמר ובפ"א ממ"ג. העפ"כ אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא וכו', ר"ל אפ"ה לא אמרינן שיהיה האדם לבד תכלית אל כל שאר המינים ושלא יהיה לשאר המינים שום תכלית אחר זולת מין האדם לבד שזה א"א כי אינם שוים לעצמות ומהות האדם וכמו שנתבאר והולך במ"ש כי

ענפים

פ"ו [א] מין א' מיוחד וכו' אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא וכו'. הנה לפי משמעות דברי המחבר שכתב לפני זה והוא שפע אלהי באמצעותו וכו' וביותר בזה, משמע שכוונתו שמין האדם הוא הטוב והמובחר שבכל ב"ח א"כ מ"ש כגון מין אחד מיוחד הוא היותר שלם מכלם, כוונתו גם כן על מין האדם שהוא המיוחד שבמינים וכן משמע מתוך פי' אהל יעקב. והוא תימה גדול דא"כ הוא היאך אמר אח"כ אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מיישר וכו', ופי' אהל יעקב וז"ל לא מפני מין א' שהוא טוב ברא הקב"ה כל הסוג שהוא כמה מינים עכ"ל ע"ש. הא המחבר בעצמו כתב לקמן בפי"א מזה המאמר וז"ל שמין האדם הוא לבדו עיקר כונת היצירה וכו' והוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות לשאר הצורות וכו', לרמוז שתכלית כונת הפועל ביצירת הצורות הקודמות מהעצם והיא היתה מלאכת הצורה האנושית בלבד וכו' עכ"ל, וכן פי' שם אהל יעקב בהדיא שהוא לבדו מוליך השלמות והתכלית לכל אשר נברא ע"ש. וכן הוא בהדיא פ"ה ממ"ג. וא"כ אם כונת דברי המחבר שבכאן הוא כפי' האהל יעקב יהיו דברי המחבר שבכאן סותרים עם מה שכתב לקמן בפי"א מזה המאמר ובפרק ה' ממאמר ג' כנזכר, וכמו כן קשה על מה שאמר המחבר ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו וכו'

לבדו שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו, (ט) כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו, (י) ע״ם בכל מין ומין אע״פ

שרשים

כי בכל מין ומין וכו׳, וזהו שדקדק המחבר בלשונו באמרו לבד״ו וכמו שיתבאר בסמוך בדברינו. ועפ״כ לא יוכל ג״כ להיישיר את שאר המינים אל תכליתו ושלמותו הרוחני וז״ש ולא מיישר הסוג ההוא וכו׳ כי הא בהא תליא: (ט) כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו וכו׳. פי׳ נתן טעם לדבריו הראשונים ור״ל ע״כ צריך לומר מאחר שבמין הבהמיי אין לו שום דמיון ויחס בעצמותו ומהותו לעצמות ומהות מין האדם כי עצמות האדם הוא ע״כ הצורה האנושית הנקראת בכלל אלהים ובעבור זה הוא חי מדבר ולכן שלמותו ג״כ הוא רוחני והוא התורה כמ״ש כי הוא חייך ואורך ימיך וגו׳. אבל עצמות שאר ב״ח הקודמים לו הוא עצמות הבהמיי ואין להם נפש המדברת וא״כ לא יוכלו להשיג השלמות הרוחני וצריכים לפי זה ע״כ אל שלמות אחר המיוחד להם והמתייחס אל צורתם הבהמיות שאין לו שום דמיון ויחס לשלמות האנושי. והמשל בזה השור תכליתו ושלמותו היא החרישה ע״ד ורב תבואות בכח שור. ותכלית ושלמות הסוס הוא לרכוב ע״ד סוס מוכן ליום מלחמה וכו׳ וכדומה לזה. ולזה יונדק אמרו לבדו הנזכר, ר״ל לא שאין להם שלמות ותכלית זולת תכלית ושלמות האדם עד שהאדם צריך להיישיר אותם אל שלמותו הרוחני אלא שנתן להם הש״י שלמות אחר המתייחס להם כמ״ש וא״א לאדם שיביא אותם אל שלמות ותכלית שלו, וז״ש ולא מיישר הסוג ההוא אל תכלית שלמותו ר״ל שלמות שלו הרוחני כמ״ש. ומ״ש שהאדם הוא תכלית כל שאר המינים הוא בעבור שא״א להמינים אלו לבוא אל תכליתם ושלמותם כ״א ע״י האדם כי האדם חורש עם השור ורוכב על הסוס, או ר״ל מה שהאדם הוא תכלית כוונת היצירה בעולם השפל הוא למעלתו ולתועלתו ועל דרך שיתבאר ג״כ לקמן במאמר ד׳ פרק שלשים, כי לולי לא רצה הקב״ה לברוא את האדם לא היו אלו נמצאים שבכל ת״מ אחר שהמציא אותן נתן להם לכל אחד תכלית ושלמות מיוחד כמ״ש והאדם מיישר אותן אל תכליתן ושלמותן. וזהו שדקדק המחבר בלשונו ואמר אין כולם הולכים מהלך וכו׳ ולא אמר אין הולכים מהלך וכו׳ כי לפי שימצא מין אחד והוא האדם שיש לאל ידו להדריך ולהיישיר כל שאר המינים לתכליתן ולשלמותן במ״ש וק״ל. וא״כ ש״מ הגם שהאדם יוכל להדריך לשאר המינין אל שלמותן אעפ״כ אי אפשר לו להיישיר לשאר המינין לשלמותו הרוחני כי אין עצמות שאר המינים שוים לעצמות האדם כמ״ש: (י) מ״מ בכל מין ומין אע״פ שימצאו בו כתות מתחלפות וכו׳. בכל מין בפני עצמו על״מ במין האדם עצמו אע״פ שתמצא אדם א׳ שהוא יותר במדרגת השלמות מאדם אחר אפ״ה יוכל להביא אותו אל שלמותו הרוחני כיון שעצמות ושלמות שניהם אחד, וכמו כן נוכל לומר במין בהמה עצמה וכיוצא בה אע״פ שתמצא בהמה אחת שהיא יותר במדרגת שלמותה מבהמה אחרת אפ״ה תוכל להביא אותם אל שלמותם כיון שעצמות שתיהן א׳, ולהוסיף באור אמר אח״כ כאלו תאמר וכו׳. וכלל דברי המחבר כך הוא אע״פ שמין האדם הוא היותר שלם ונכבד מכולם אעפ״כ אין יכול להביא את כל שאר המינים לשלמותו הרוחני מפני שאינן דומין לו בעצמותו אבל ת״ת במין האדם עצמו אין הענין כן אע״פ שימצא איזה אדם שהוא יותר במדרגת השלמות מאדם אחר אפ״ה יוכל להביא וכו׳, כך נ״ל פי׳ כוונת והמשך דברי המחבר והארכתי קצת בלשוני הגם שהם דברים פשוטים כדי שלא תטעה לילך בזה אחר פי׳ של א״י, ועיין

בענפים

ענפים

וכו׳ ופי׳ האהל יעקב והא ולא מיישר הסוג ההוא וכו׳, עד א״כ ה״א כמו שנמצאים אין מין אחד יכול להועיל להביאו עד״ה לידי שלמותו וכו׳ עכ״ל. והדברים אלו אין להם שחר כי הלשון זה שאחר להועיל להביא משמע שר״ל שמין האדם אינו יכול להועיל לשאר המינים שיביאו גם כן לשלמותן הייט שלמות השור לחרוש ושלמות הסוס לרכוב כמו שנתבאר בשרשים ואל תכלית כזה לא יוכל מין האדם להיישיר את שאר המינים אפי׳ הם עמו תחת סוג אחד כך עולה מתוך משמעות פירושו הנ״ל. אבל זה אינו דהא שוא כפירושו. א״כ מה שאמר המחבר אחר זה כי בכל מין ומין בפני עצמו יש בו תכלית ושלמות מיוחד במין ההוא מזולתו וכו׳ ע״כ צריך לומר שהוא טעם על מה שאמר אין המין ההוא לבדו הוא שלמות ותכלית הסוג ההוא ולא מיישר וכו׳, וכ״ל מאחר שיש לכל מין בפני עצמו תכלית ושלמות אחר לכן לא יוכל מין זה להשיג תכלית ושלמות של מין אחר ולכך לא יוכל האדם להיישיר אותם אל תכליתם. כן צריך לפרש דברי המחבר לפי פי׳ של א״י. וזה אינו נכון כי אע״פ שיש לכל מין ומין תכלית מיוחד דרך משל תכלית האדם היא התורה ותכלית הסוס הוא לרכוב ושור לחרוש כמו שכתבנו. מ״מ זולת האדם א״א להם להגיע אל תכליתם ושלמותם מפני שהוא חורש עם השור או רוכב על הסוס במלחמה, וכן הוא בהדיא בפרק י״א מזה המאמר שהוא הולך מהלך בשלמה והשלמות לשאר הסוגות ע״ש. וא״כ הדבר קשיא להוכחה היאך אמר כאן ולא מיישר הסוג ההוא וכו׳. לכן מוכח שפירושו של המחבר הוא כמו שכתבנו בשרשים והוא נכון, כנ״ל:

ותה

אע"פ שימצאו בו כתות מתחלפות האחת יותר נבחרת מן האחרת. כאלו תאמר כי (א) כת הראשים היא יותר שלמה בשלמות האנושי מכת עובדי אדמה, וכת החכמים היא יותר שלמה מכת הראשים. וכן על זה הדרך בכל כת וכת יהיו בה (ב) איש או אישים יותר שלמים (ג) מזולתם מן הכת ההיא (ד) ואין האיש ההוא בלבד תכלית המצא המין ההוא. ואולם האיש ההוא או האישים או הכת ההיא הן סבת הגעת תכלית המין ההוא מצד שהם הולכין מהלך השלמות לכל המין, רצוני שהן כמו כלי להגיע המין אל תכליתו ושלמותו השוה בכל המין, אעפ"י שיש בזה מדרגות מתחלפות לקצתם על קצתם. (ה) וזה כי כמו שבכל איש ואיש יש בו אברים רבים מתחלפים כלם מצטרכים לקיום הבעל חי ואעפ"י כן האחד יותר שלם מן האחר והאחר מן האחר עד שבבר ימצא בו אבר אחד שהוא עקר קיום הבעל חי, (ו) ועם כל זה הוא הולך מהלך השלמות לבעל חי. רצוני שהוא כלי להגיע החיות אל כל האברים בכללו, כאלו תאמר שהלב הוא עקר קיום הבעל חי והוא כלי להגיע החיות אל כל האברים בכלל ולמוח בפרט. כדי שבאמצעות החיות המגיע מן הלב אל המוח (ז) יגיע מן המוח החוש והתנועה לכל האברים, ויושלם בזה קיום החי במה שיגיע אליהם מן הלב (ח) אם באמצעי ואם בזולת אמצעי. כן האנשים עם היותם כלם שוים באנושית יגיע לקצתם השלמות האנושית באמצעות קצתם. כי כמו שכל האברים מצטרכים לקיום האיש ואעפ"כ יש לקצתם מדרגות ראשיות על קצתם ויגיע לקצתם החיות באמצעות קצת, כן על זה הדרך יש לכת החכמים מדרגות ראשיות על השאר, ויגיע מהחכם לאנשים סדור מתקן ענינם להשיג השלמות האנושי (ט) יקרא הסדור הזה נימוס, (י) ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלהית (כ) ראוי שתשגיח בהגעת זה התועלת למין האדם, כמו שנמצא שתשגיח בענינים קטני הערך הנמצאים בבעל חי, (ל) הנה הוא מחויב שיושפע שפע אלהי על איזה איש ממין האדם היותר מוכן לזה כדי שיהיה כלי להגיע האנשים אל שלמות תכליתם. אם (מ) על ידו בהיותו בחיים (נ) ואם על ידי אמצעי אחר מותו, וזה על ידי החכמים (ס) הנמשכים אחריו להישיר האנשים על ידי מה שקבלו ממנו או מה שהבינו ממאמריו הנמצאים בספריו בכל (ע) זמן ובכל

מקום

שרשים

בענפים פירושו וסתירתו. ועוד יש לו דרך אחרת בדברי המחבר אבל זה שכתבנו כאן הוא נראה יותר אמתי לפי כוונתו על כן לא רצינו להאריך יותר: (א) כת הראשים. כת השרים: (ב) איש או אישים. איש א' או אנשים הרבה: (ג) מזולתם. מאותן האנשים שהם מכת ההיא: (ד) ואין האיש וכו' תכלית המצא המין ההוא וכו'. רוצה לומר לא בעבור האיש השלם הזה או האנשים השלמים ההם ברא והמציא הקב"ה כל שאר מין האדם ואין לכלל שום תכלית אחר כי אם השלמים ההם, זה אינו כי לכל מין האדם הוא תכלית ושלמות אחד והתכלית הזה שהוא לאיש השלם הזה או לאנשים השלמים ההם אותו התכלית והשלמות בעצמו הוא ג"כ לכל מין האדם. וזהו שמבאר אח"כ בסמוך ואומר אל תכליתו ושלמותו השוה בכל המין ואע"פ שהם למטה במדרגה מאותן האנשים השלמים כיון שיש להם עצמות אי יש להם ג"כ שלמות א' ומה שהם יותר במעלות השלמות מאשר כל בני אדם הוא בעבור ההשפעות היוצאות מהש"י שהשפיע עליהם כדי שיישירו וידריכו כל מין האדם אל שלמות כזה ג"כ. וזהו שאמר אח"כ ואולם האיש ההוא או האישים או הכת ההיא וכו': (ה) וזה כי כמו שבכל איש וכו'. עתה מפרש הטעם היאך זה אפשר שמי שהוא במדרגת השלמות יהיה סבה להגעת חבירו שהוא למטה ממנו במדרגה לתכלית: (ו) ועם כל זה. אעפ"כ: (ז) יגיע מן המוח החוש והתנועה וכו'. החוש הם ה' חושים שבאדם כגון חוש הראות וחוש השמע וחוש הריח וחוש הטעם וחוש המשוש כלם באים מן המוח כדמפורש ברוח חן פ"ב ע"ש. והתנועה הוא שיכול להתנועע כגון לילך ממקום למקום או לעשות איזה דבר וכדומה לזה: (ח) אם באמצעי ואם בזולת אמצעי. הן שבא לו החיות מן הלב ע"י אמצעות אבר אחר, או בזולת אבר אחר רק מהלב עצמו: (ט) יקרא הסדר הזה נימוס. בפ' שלפני זה נתבאר פירושו של נימוס, וכן הוא בפרק שאחר זה: (י) ולפי מה שאמרנו שההשגחה האלהית וכו'. עתה חוזר למעלה במה שאמר שהשפע האלהי הוא יותר הכרחי לשלמות האדם והוא עוה"ב מכמה דברים שנתבאר וכו': (כ) ראוי שתשגיח בהגעת זה התועלת למין האדם כמו שנמצא שתשגיח וכו'. רוצה לומר ראוי שתהיה ההשגחה האלהית בשלמות האנושי והוא עוה"ב כדי שיוכל להשיג אותו יותר ממה שתהיה ההשגחה הזאת בעניני קטני הערך וגו' והם כפילת הגופים כדלעיל: (ל) הנה הוא מחויב. ע"כ הוא מחויב: (מ) על ידו בהיותו בחיים. ע"י עצמו כשיהיה חי כיון שהוא חי הוא בעצמו יכול להדריך ולהישיר את מין האדם בדרכי היושר והצדק כדרך הנביאים והחכמים שהיו מייסרין ומוכיחין אנשי דורם: (נ) ואם על ידי אמצעי אחר מותו. ע"י ספריו ותלמידיו כמו שמבאר והולך: (ס) הנמשכים אחריו. הם התלמידים שהיו הולכים אחריו ולומדים ממנו: (ע) בכל זמן ובכל מקום וכו'. השפע האלהי הוא ראוי שיהיה עולמית

ובכל

מקום. כי אין ראוי שתקצר יד הכח האלהי לשער התועלת הזה שהוא הכרחי למין האדם ולהשלימו בכל עת ובכל מקום, כמו שלא תקצר בהשלמת התועלת המצטרך לבעלי חיים הפחותים בכל מקום ובכל זמן. וההישרה המגעת לאנשים (פ) ע"י האיש הזה היא הנקראת תורה אלהית. (צ)ומדרגותיה משאר התורות והנימוסים כמדרגו' המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה:

פרק ז (א) שם דת יפול (ב) על כל ההישרה או ההנהגה שתכלול קבוץ רב מן האנשים, (ג) הן שתהיה כוללת צווים רבים (ד) כמו כל יודעי דת ודין (אסתר א' י"ג) או צווי **אחד** (ה) כמו ותנתן דת בשושן (שם י"ד ט'), והן שתהיה אלהית כמו מימינו אש דת למו (דברים ל"ג ב'), או נימוסית כדת מדי ופרס (דניאל ו' ט'). (ו) והדת על ג' פנים. אם טבעית, **ואם** נימוסית, ואם אלהית. (ז) והטבעית היא שוה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום, (ח) והנימוסית היא מה שתסודר מחכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המונהגים בה, כדתות והוקים אשר סודרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי ע"א, או עובדי האל, מצד הסדור השכלי (ט) אשר יחייבהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית. והאלהית היא מה שתסודר מהש"י על יד נביא כמו אדם או נח, וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד ומרגיל האנשים לעבוד השם והיה מל אותם במצות השם, או מה שתסודר מהשם על יד שליח ישלוח ממנו להנתן דת על ידו כתורת משה. (י) וכוונת הדת הטבעית להרחיק העול ולקרב היושר כדי שיתרחקו האנשים מן הגנבה והגזלה והרציחה, (כ) באופן שתשאר ותתקיים החברה בין **האנשים** ויהיה כל אחד מנוצל מכף מעול והומץ. וכוונת הדת הנימוסית הוא (ל) להרחיק המגונה

שרשים

וככל העולם כי אין ראוי שתקצר וכו', ורוצה לומר כי היאך שייך שתקצר יד האלהית לשער התועלת הזה לעולם, אם המצטרך לבעלי חיים הפחותים כמו כפילת החושים שאם אינם כל כך הכרחים לבעלי חיים כמו שנתבאר לעיל אעפ"כ הוא עולמית, כ"ש שהשפע הזה מחוייב שיהיה עולמית: (פ) ע"י האיש הזה. שהשפע האלהית יושפע עליו: (צ) ומדרגותיה משאר התורות וכו'. מדרגות התורה האלהית נגד שאר התורות כגון טבעיות ונמוסיות הם כמדרגות המלאכה הראשית לשאר המלאכות המשרתות לה. על דרך משל כשאדם רוצה לבנות בית מתחלה צריך להכין אל זה העצים והאבנים והסיד וכדומה מן המלאכות הצריכין לבנין הבית, א"כ בנין הבית בעצמו הוא נקרא מלאכה ראשית כי היא תכלית של המלאכות הקודמות דהיינו הכנת העצים והאבנים, והמלאכות הקודמות הם בשביל מלאכה התכליתית דהיינו בנין הבית, וע"כ נקראו מלאכות הקודמות מלאכות המשרתות כי באמת הם צריכין למלאכה התכליתית ומשרתים אליה, כי אם לא היה בדעתו לבנות הבית לא היה מכין האבנים והטיט והעצים א"כ אין המלאכות הקודמות נחשבות לכלום אם לא יבא אל מלאכה התכליתית שהיא הראש, כן התורה האלהית היא ראשית על כל התורות דהיינו נימוסית וטבעית כי הנימוסית והטבעית אינן נחשבין לכלום נגד התורה האלהית כי היא מביאה האדם אל הצלחתו האמתית והיא עה"ב: פ"ז (א) שם דת יפול. כלומר מלת דת יודבר: (ב) על כל ההישרה או ההנהגה שתכלול קבוץ רב. על כל מנהג שנעשה ונתקן בין אנשים רבים כדי שיתקיים קבוצם וחברתם וילכו בדרך הישר והטוב שייך לומר עליו מלת דת: (ג) הן שתהיה כוללת צווים רבים. הן שיהיה התקון הזה כולל דברים רבים המצטרפים לתקון קבוצם והתקיימם: (ד) כמו כל יודעי דת ודין.

שזה נאמר על כלל תקון הדברים שבין האנשים: (ה) או צווי אחד. תקון א' כמו ותנתן דת בשושן שזה נאמר על ענין אחד המפורש שם: (ו) והדת על ג' פנים. נחלק לג' חלקים: (ז) והטבעית היא שוה בכל האדם ובכל זמן. כבר נתבאר לעיל בפ"ה שדת הטבעית היא מצד שהאדם הוא מורכב מארבע יסודות לכן הוא הכרחי מצד טבעו לדור במדינה עם קבוץ רב מן האנשים, וכמו שיתבאר ג"כ בסמוך בדברי המחבר שזאת היא כוונתה, וא"כ התקון הזה הוא שוה בכל האדם ובכל זמן כי כל אדם מורכב מד' יסודות ולא ישתנה מהרכבתו לעולם: (ח) והנימוסית. כבר נתבאר זה גם כן בפרק הנ"ל שדת הנימוסית היא מה שעלתה הסכמתם כך מאיזה טעם ואף שטבע האדם מצד הרכבתו מד' יסודות אינו צריך לכך, ולכן היא אינה אלא לפי המקום ולפי הזמן, עד"מ במקום שהדור פרוץ בעבירות תקנו עונש חמור ובמקום שאין הדור פרוץ כ"כ תקני עונש קל, וכמו שאמרו לא שהדין כך אלא שהשעה צריכה לכך. ובמקום שיש הרבה תבואה תקנו שיהא השער בזול ובמקום שאינו כל כך הרבה תבואה תקנו שיהא השער קצת ביוקר וכדומה לזה אמרינן לפי הזמן וכו': (ט) אשר יחייבהו השכל האנושי מבלי הערה אלהית. אף אם לא נצטווה מהש"י אפי' הכי היו עושין זה התקון ביניהם כי השכל היה נותן זה שיהיה ביניהם כך: (י) וכוונת הדת הטבעית. בתחלה באר איזו היא נקרא טבעית או נימוסית ואח"כ בא לבאר כוונת ותכלית כל א' מהן וההבדל שביניהם: (כ) באופן שתשאר ותתקיים החברה. כי זולת קבוץ וחברה א"א לאדם להתקיים כיון שהוא מורכב מד' יסודות כמו שנתבאר לעיל פ"ה: (ל) להרחיק המגונה ולקרב הנאה וכו'. מגונה ונאה אינו מצד הטבע ולכך

המגונה ולקרב הנאה כדי שיתרחקו האנשים מן (מ) הגנות כפי המפורסם. (נ) ובזה תעדיף על הטבעית. כי הנימוסית גם כן תתקן הנהגת האנשים ותסדר עניניהם באופן נאות (ס) אל שיתוקן הקבוץ המדיני כטבעית, וכוונת האלהית היא להישיר האנשים על השגת ההצלחה האמתית שהיא הצלחת הנפש (ע) וההשארות הנצחי, ותראה להם הדרכים (פ) שילכו בהגעתה, ותודיע להם (צ) הטוב האמתי כדי שישתדלו בהשגתו, ותודיע להם גם כן הרע האמתי כדי שישמרו ממנו, ותרגיל אותם (ק) על עזיבת ההצלחות המדומות (ר) עד שלא יתאוו אותם (ש) ולא יצטערו בהפקדן, והיא גם כן (ת) תניח דרכי היושר כדי (א) שיתוקן הקבוץ המדיני באופן נאות ושלם (ב) עד שלא יטרידם רוע סדור קבוציהם מהשיג ההצלחה האמתית (ג) ולא יעיקם מלהשתדל בהשגת ההצלחה והתכלית האחרון למין האנושי (ד) אשר אל זה הוא (ה) מגמת הדת האלהית (ו) ובזה תעדיף על הנימוסית :

פרק שמיני הדת הנימוסית (א) תקצר מן האלהית בפנים רבים. הא' הוא מה שאמרנו, כי הנימוסית תתקן פעולות האנשים באופן שיתוקן הקבוץ המדיני (ב) אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות, כמו שנבאר בכמה שיבא, כדי שתשאר הנפש אחר המות (ג) ולזה לא תוכל לשוב לשבת בארץ החיים אשר לוקחה משם. (ד) לפי שהיא לא תקיף אלא בנאה ומגונה בלבד. והדת האלהית תספיק ליה לפי שהיא תכלול השני חלקים שהשלמות האנושי תלוי בהן, והן המדות והדעות, כי היא תקיף בנאה ובמגונה שהם המדות. ותבחין בין (ה) האמת והשקר

שרשים

ולכך אינה שוה בכ"מ ובכל זמן כמו שיתבאר בפרק שאחר זה : (מ) הגנות כפי המפורסם. רוצה לומר כפי אותו המקום שהדבר הזה מפורסם בו שהוא גנות גמור, כי יש איזה דבר שהוא בקצת מקומות או מדינות נחשב לגנות גמור ומפורסם וע"כ צריכים המקומות אלו לאיזה תיקון וגדר ע"ז כדי שיתרחקו מזה הגנות, ובקצת מקומות אין זה נחשב לגנות על כן אינם צריכים לשום תיקון, וכיוצא בזה אמרינן לפי הזמן כי יש זמן שהדבר ההוא נחשב בו לגנות גמור ובזמן אחר לא היה נחשב זה לגנות כלל, כגון נשיאות האחיות וכדומה לזה שבזמן הזה הוא גנות גמור ובזמן הקדום בימי האבות לא היה גנות כלל : (נ) ובזה תעדיף על הטבעית, ובזה יש לדת הנימוסית מעלה יתירה על הטבעית : (ס) אל שיתוקן. בעבור שיתוקן, או כדי שיתוקן, כמו שפירשנו לעיל בפרק חמישי : (ע) והשארות הנצחי. שתשאר הנפש לנצח נצחים : (פ) שילכו בהגעתה. הדרכים הנכונים והישרים מעשיית המצות וטוב מדותם כדי שעל ידיהם יוכלו להגיע אל הצלחת הנפש והיא עוה"ב : (צ) הטוב האמתי. כלומר השכר הטוב והוא עוה"ב : (ק) על עזיבת ההצלחות המדומות. אסיפת הממון וחמדת העוה"ז נקרא כך כי הם אינם אלא דמיון קצת להצלחה אבל באמת הם אינם הצלחות אמתיות כי לא יועיל און ביום עברה. ולכך היא מרגלת את האנשים ומלמדת אותם שיעזבו ההצלחות המדומות ולא יטרידו נפשם בדרכי חיי שעה רק בדרכי חיי עוה"ב : (ר) עד שלא יתאוו אותם. כל כך היא מרגלת את האנשים עד שלא יתאוו יותר אליהם : (ש) ולא יצטערו בהפקדן. בהחסרונם מלשון ולא נפקד ממנו איש, ורוצה לומר אף אם יהיה נחסר מקנייני העוה"ז לא יצטערו אחריהם כי הם אינם תכלית ושלמות האדם : (ת) תניח. תסדר :

(א) כדי שיתוקן הקבוץ המדיני וכו'. על דרך אם תראה השור שונאך וכו' עזוב תעזוב עמו, וכדומה לזה : (ב) עד שלא יטרידם רוע סדר קבוציהם מהשיג וכו'. פי' רוע הסדור הזה שהיה להם כבר לא יטרידם עתה מלהשיג ההצלחה האמתית כשילך בדרכי היושר והטוב שסדרה התורה להם : ולא יעיקם. ולא ידחיק אותם רוע הסדור הנזכר מלהשתדל. והוא מל' הכתוב (עמוס ב') הנני מעיק תחתיכם כאשר תעיק וגו' ופי' דחיקה : (ד) אשר אל זה. כמו אשר לזה והיא מלשון הכתוב ויקרא אל משה פירושו למשה : (ה) מגמת. מחשבת, ורוצה לומר כל מחשבתה ותכליתה של תורה אינה אלא כדי להביא האדם אל תכליתו ושלימותו האחרון והוא עוה"ב : (ו) ובזה תעדיף. בזה יש לה מעלה יתירה על הנימוסית כי הנימוסית אינה אלא מה שיחייבהו השכל האנושי לבד כדלעיל :

פרק ח (א) תקצר מן האלהית בפנים רבים. הנמוסית היא למטה במדרגה מדת אלהית בכמה צדדים : (ב) אבל לא תספיק לתת שלמות בדעות. בתיקון הזה לא תספיק היא אל האנשים באופן שישיגו הדעות, כי הדעות והם הדברים העיוניים תלויים בשפע האלהי שיושפע על האדם ולא בשכל האנושי : (ג) ולזה לא תוכל לשוב. הנפש : (ד) לפי שהיא לא תקיף וכו', אינה מעיינת ומתקנת אלא בנאה ובמגונה לבד כמו שכתב בפרק שלפני זה : (ה) בין האמת והשקר שהן הדעות. הדברים התלוים בשכל העיון לבד בלי שום מעשה ופעל גופני כגון לאמת מציאות השם וכיוצא בזה שייך לומר עליהם אמת ושקר, כלומר הדבר הזה הוא אמת או שקר כפי אשר יחייבו מצד שכלו, אבל על הדברים התלוים בשכל המעשיי שהוא דבר שיש בו ממשות ונראה בחוש לא יתכן לומר עליהם אמת או שקר אלא

נאה

והעקר שהן הדעות, (ו) ולזה מה שתאר אותה דוד בשהיא שלמה ואמר תורת ה' תמימה משיבת נפש (תהלים י"ט ח') (ז) כלומר הדת הנימוסית אינה שלמה לפי שהיא לא תקיף בדעות האמתיות, אבל הדת האלהית היא תמימה לפי שהיא תכלול שלמות המדות ושלמות הדעות שהם הב' חלקים ששלמות הנפש תלוי בהן (ח) ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה, אל המקום אשר היה שם אהלה בתחלה:

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית (א) בשהיא לא תוכל להפריד הנאה מן המגונה בכל הדברים, כי כבר יהיה הדבר נאה או מגונה אצלנו ולא יהיה נאה או מגונה בעצמו, כי כמו שא"א שיולד (ב) בתחלת ענינו (ג) שלם בכל המלאכות המעשיות (ד) אף אם יהיה מוכן בטבע אל קצתם, כן א"א שיולד האדם שלם בכל המעלות והשלמיות (ה) ולא חסר בכל הפחיתיות והחסרונות, אבל כבר יהיה מוכן (ו) אל מול מעלה מה או שלמות מה יותר מזולתו. ואולם שיהיה מוכן אל כל המעלות א"א. (ז) ויתבאר מזה שא"א לשום מסדר נימוס אנושי (ח) שלא יטה בטבעו לצד איזה פחיתות וישפוט על הנאה שהוא מגונה ועל המגונה שהוא נאה (ט) ולזה לא יהיה עדותו על הנאה והמגונה אמת. הלא תראה כי אפלטון טעה בזה טעות גדולה ואמר על המגונה שהוא נאה, כי אמר שראוי שיהיו הנשים במדינה משותפות לבעלי ראשיות אחת, (י) כאלו האמר נשי השרים (כ) משותפות לכל השרים ונשי הסוחרים לכל הסוחרים וכן נשי בני אומנות אחת משותפות לכל בני האומנות ההיא, [א] וזה דבר (ל) הרחיקה אותו התורה, ואפילו תורת בני נח שהרי נאמר לאבימלך הנך מת על האשה

שרשים

נאה ומגונה, כמבואר בכל ספרי הפילוסופים: (ו) ולזה מה שתאר. וזהו הטעם על מה שתאר אותה: (ז) כלומר הדת הנימוסית וכו'. עיין בפכ"ה ממ"ג: (ח) ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה. הנפש אשר כבר נתנה אותה הש"י בגוף האדם עתה תשוב ע"י התורה אל האלהים אל המקום וכו', ולפ"ז קאי תיבת אשר נתנה על הנפש. ליסנא אחרינא התורה האלהית שנתנה הש"י להאדם היא משיבת נפשו אל האלהים אל המקום אשר היה וכו', ולפי זה תיבת אשר נתנה קאי על התורה האלהית והכל עולה בקנה אחד: (א) בשהיא. ר"ל הדת הנימוסית לא תוכל להפריד הנאה מן המגונה בכל הדברים וכו'. לא על כל מה שהיא אומרת שהוא נאה או מגונה הוא באמת כן כי יכול להיות שיטעה בשכלו ויבא לומר על איזה דבר הפך מה שהוא באמת מצד עצמו, וז"ש כי כבר יהיה הדבר נאה או מגונה אצלנו וכו': (ב) בתחלת ענינו. מצד טבעו האנושית. ל"א בתחלת יצירתו: (ג) שלם בכל המלאכות המעשיות. שיהיה בטבע אומן כל כך עד שידע כל האומניות והמלאכות שבעולם: (ד) אף אם יהיה מוכן בטבע אל קצתם. אף אם תמצא לומר שיהיה מוכן מצד טבעו אל קצת מהמלאכות אעפ"כ א"א לו לידע כל המלאכות: (ה) ולא חסר בכל הפחיתות והחסרונות. שלא ימצא בו מכל הפחיתות והחסרונות שום דבר: (ו) אל מול מעלה. שיהיה לו איזה מעלה ושלמות: (ז) ויתבאר מזה. וא"כ מבואר מזה: (ח) שלא יטה בטבעו לצד איזה וכו'. פי' מאחר שמצד טבעו האנושי א"א שיהיה לו כל המעלות בכן א"א שלא יבא מצד טבעו אל איזה פחיתות וטעות בתיקונו וסידורו שעושה בין הבריות, וז"ש וישפוט על הנאה וכו', ולשון וישפוט מלשון ויגזור כי דרך השופטים לגזור על איזה דבר: (ט) ולזה לא יהיה עדותו וכו'. תיקונו שתיקן ואמר על איזה מן הענינים שזה נאה וזה מגונה. ולפי שיבוא אחר זה בסמוך הפסוק דעדות ה' נאמנה להעיד על תורתו הקדושה שכל דבריה הם נאמנים, אמר גם כן לשון עדות, וכן דרך תמיד בכל הפרק הזה לשון נופל על לשון עד כלות כל המזמור הזה: (י) כאלו תאמר, כמו רוצה לומר: (כ) משותפות לכל השרים. כל השרים יהיו משותפים בנשותיהן ורשאים לבא כל אחד אל אשת חבירו וכן כל הסוחרים וכן כל האומנים: (ל) הרחיקה. אסרה תורה כמו שנא' בפ' קדושים ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת וגו', ומסתמא כוונת התורה היתה אפי' על א"א כזו שהם מכת א' דאל"כ לא היה להכתוב לסתום אלא לפרש שהוא מותר, בפרט שהוא חוץ מן השכל שלא יהיה זה בחזקת איסור א"א וכי מאחר שהם באים מכת אחת לא מקרי אשה זו אשת איש אחר, ועיין בענפים כי הוא ג"כ נאות לזה:

ענפים

[א] וזה דבר הרחיקה אותו התורה כמו שנא' איש אשר ינאף וגו', כמו שפי' בשרשים. ואולם בקדמוני מצאתי חז"ל שדרשו זה הכתוב בענין אחר, ועי' בפירש"י על פסוק זה, היינו דאמר שבכתוב זה מבואר בהדיא שאפי' הם מכת אחת כן בחזקת איסור א"א, וה"ה לאיש אשר ינאף את אשת איש וגו' בא להורות על שהם א"א שאינם מכת אחת, ואמר אח"כ אשר ינאף את אשת רעהו וגו' בא להורות שאפי' הם באים מכת א' הם בחזקת איסור א"א, וז"ש אשת רעהו ר"ל רעהו מצד שהם מכת א' וק"ל:

האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל, (מ) [ג] והוא התגלל בשלא ידע שהיתה אשת איש. וכבר (נ) גנה אריסטו דעת אפלטון בזה, וזו ראיה שאין שכל שום אדם מספיק (ס) להפריד הנאה באמתות מן המגונה. ולזה לא תהיה עדותו על (ע) הנאה והמגונה נאמנה. וכל שכן ברעות שאי אפשר להיות עדותו בדרושים העמוקים כמו אם העולם (פ) מחודש (צ) או קדמון נאמנה. כי אין השכל האנושי מספיק לדעת זה באמתות. (ק) אבל עדות השם נאמנה מחכימת פתי (תהלים י"ט) כי היא תעיד על העולם אם הוא מחודש או קדמון ועל שאר הדרושים הנכבדים ועל הנאה והמגונה, באמתות:

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. כי היא לא תוכל לשמח לב (א) המתנהגים על פיה (ב) לפי שכל מי שהוא מסופק בדבר שהוא פועל אם הוא מספיק (ג) להגיע אל התכלית המכוון, איננו שמח בפעולתו. והמתנהג על פי הנימוס להיותו מסופק אם הישר המוגבל בו הוא יושר באמת או אינו יושר (ד) אלא כפי הנראה, איננו שמח בפעולתו. אבל המתנהג על פי

שרשים

(מ) והוא התגלל בשלא ידע שהיתה אשת איש וכו'. פי' ואם הוא כדעת אפלטון מי הכריחו להתגללות זו היה לו להשיב כי אברהם מלך והוא ג"כ מלך א"כ שניהם באין מכת אחת ורשאין להשתתף אחד באשת חבירו. ואין לומר דלמא לא ידע אבימלך שהיה אברהם ג"כ מלך ולכן היה מוכרח להתגללות זו והדעת נותנת כן שלא ידע אבימלך אותו כי היה גר ביניהם והיה נע ונד בארץ וכמו שמשמע מתוך משמעות הכתוב שאמר ויאמר אברהם אל שרה אחותי היא וגו' א"כ מבואר בהדיא שלא ידע אותו ומנא ליה להמחבר להוכיח זה. וי"ל אע"פ שלא הכירו מכל מקום מה שאמר לו האלהים והיא בעולת בעל רמז לו שהוא ג"כ אדון ושר והוא מלשון בעל הסוס, בעל הבור, בעלוהו אדונים זולתך, וכדומה לזה הרבה, ואי לא בא הכתוב לרמוז לנו דבר זה היה לו לומר והיא אשת איש כמו שאמר הכתוב אחר זה בסמוך וכמ"ש פ' קדושים ואיש אשר ינאף את אשת איש וגו' ולמה אמר והיא בעולת בעל אלא רמז לו שהוא ג"כ אדון ושר כמו הו, וכן תרגם אונקלוס והיא בעולת גברא וגו' משא"כ בסדר משפטים בפסוק אם בעל אשה הוא וגו' וכיוצא פי' אונקלוס בשם ואם בעל אתא וגו' וק"ל. א"כ שפיר ידע אבימלך שהיה ג"כ מכת שלו ואעפ"כ היה צריך להתגלל: (נ) גנה. מגנה היה דברי אפלטון: (ס) להפריד הנאה באמתות מן המגונה. שיהיה הנאה נאה באמת ובשלמות ושלא יהיה בדבר ההוא שום פחיתות וחסרון: (ע) הנאה והמגונה נאמנה. שהם שלמות הגוף: (פ) מחודש. נברא. שהש"י ברא אותו כרצונו וחפצו: (צ) או קדמון. עולמית והש"י אינו כי אם סבה לו וזהו דעת אריסטו. ועיין לקמן במאמר זה פרק שנים עשר: (ק) אבל עדות ה' נאמנה. ועיין בפרק אחד ועשרים ממאמר שלישי: (א) המתנהגים על פיה. ההולכים אחריה: (ב) לפי שכל מי וכו'. לפי שזה דבר ידוע שכל מי וכו': (ג) להגיע אל התכלית המכוון. בפעולה זו, עד"מ אם ילך אדם למדינה ליקח או למכור איזה סחורה וכיוצא בזה הוא מסופק אם ירויח בה או לא ויכול להיות שיפסיד לכן איננו שמח בפעולתו זאת. כמו כן יקרה לזה המתנהג ע"פ הנימוס הגם שלפי הנראה לו מתה הנימוס הזה הוא טוב וישר אע"פ כן איננו שמח בפעולתו להיותו מסופק וכו': (ד) אלא כפי הנראה. שהיה נראה להם לפי דעתם וסברתם שהנימוס הזה הוא טוב וישר ויכול להיות

ענפים

[ג] והוא התגלל בשלא ידע וכו', פירשנו בדרשים. והא דלא הוכיח המחבר זה מגוף הכתוב כמו שאמר לו האלהים הנך מת על האשה וגו' והאלהים ידע שפיר שאברהם ואבימלך היו שניהם מכת אחת כי שניהם מלכים ואעפ"כ א"ל הנך מת וגו', א"כ ש"מ דאסור א"א נוהג אפי' בכת אחת. י"ל מהשוכחות דהכתוב עצמו לא רצה להוכיח כי מה שהקב"ה רצה להמית אותו הוא מדין תורה כי דין תורה כך הוא והוכחה זו כבר הוכיח לעיל מזה בסמוך במ"ש ודבר זה הרחיקה התורה וכו', לכן בא להוכיח מההתגללות דאבימלך שהוא לא ידע דין תורה אלא כל הנהגותיו היו ע"פ הנימוס ואעפ"כ היה אבימלך מחזיק דבר זה באיסור, וז"ש ואפילו תורת בני נח וכו' שרצה להשמיענו בזה שום חידוש וק"ל כנ"ל. ודברי אהל יעקב שבכאן אינם נכונים. אלא שלפי פירוש זה צריך לומר מה שאמר הכתוב והיא בעולת בעל כלומר אמר ואעפ"י שהיא בעולת בעל וכו'. או אכל לומר שכוונת הכתוב כך היה שהוכיח אותו המלאך בשני דברים, כי בתחלה במה שאמר הנך מת על האשה אשר לקחת, רמז לו שראוי מיתה בשביל איסור א"א שהם. וז"ש האשה אשר לקחת, ע"ד לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה, וכן אמר האשה בה"א הידיעה ר"ל אשה הידועה לבעלה. ומ"ש והיא בעולת בעל רמז לו בזה כי מלבד זה מה שהיא אשת איש נוסף ע"ז שהיא אשת אדם הגון א"כ היה לך לחוס גם על כבודו בעבור כי רעה עשית. כנ"ל כוונת המחבר בזה הכתוב, ולפי זה הוכחתו שהוכיח מזה עולה יפה וק"ל. אבל מלשון הגליון וז"ל אפלטון לא עשה הטובה בזה כי דבריו הם על דרך חידה כו' ע"כ לשון הגליון:

אבל

פי הדת האלהית (ה) להיותו יודע שהיושר ההוא המוגבל בה הוא יושר באמת, הוא שמח בפעולתו. ולזה יהיו פקודי השם ישרים משמחי לב (ככ):

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית, כי היא לא תוכל (א) להגביל פרטי הפעולות שראוי שיפעלו בכל מעלה ומעלה. לפי שהיא לא תודיע (ב) אלא הכוללים (ג) כמו שהגדרים אינם אלא לדברים הכוללים כי הפרטי אין לו גדר, כן הפעולות הפרטיות אי אפשר שתגביל אותם הדת הנימוסית, וזה כי אריסטו בספר המדות יזכיר תמיד (ד) בכל המעלות שראוי שיפעלו כמו שראוי ובעת הראויה ובמקום הראוי, ולא יבאר איזה היא העת הראויה ולא המקום הראוי, (ה) וההשערה הזאת אין ספק שאינה מסורה לכל אדם, (ו) ונמצא אותו אומר במקומות רבים מספר המדות שהפעולות הפרטיות ראוי שישערו, והוא לא ביאר ההשערה בהם, נראה שדעתו לומר שההשערה הזאת היא (ז) לזולתו. ואין ספק שאם היה (ח) מחוק האדם מצד שהוא אדם לדעת ההשערה הזאת, היה אריסטוטלוס (ט) מדבר בה בלי ספק. אבל בעבור שאין בטבע האדם לעמוד על זה מעצמו הניח אותה לזולתו, והיא ההשערה האלהית. ועל כן נמצא אותו מדבר במעלות דרך כלל, כי הוא יאמר ביראת חטא שהיא מדה אמצעית בין התענוג במאכל והמשתה והמשגל ושאר התענוגים (י) ובין הפרישות יותר מדאי. (כ) ובעלי הנימוסים האנושיים יאמרו שיבעל כפי מה שראוי ועם מי שראוי ובעת הראויה, אבל אין בידם לפרש זה. *) והדת האלהית תפרש, שהבעילה כפי מה שראוי הוא להקים זרע לקיום המין ועם מי שראוי היא האשה המיוחדת. ותאסור קצת הנשים שאינם ראויות שיזדווג אליו. ושבעת הראויה היא שתהיה האשה טהורה, ולא בשעת וסתה או סמוך לוסתה. וכן הדת האלהית תאסור קצת המאכלים ותתיר קצתם (ל) ותאסור שתיית היין בבואו לעבוד עבודה (מ) או להתפלל, ותבאר שהפרישות יותר מדאי איננו ראוי כמו שבארו רז"ל על וכפר עליו מאשר חטא

*) הגה"ה ודת האלהית תפרש וכו', עפ"י הדברים האלה נראה לי לתקן נוסח ברכת אירוסין שמברכין תחת החופה אשר צונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין, כנגד מי שראוי ועם שאינו ראוי אמר צונו על העריות, וכנגד בעת הראויה אמר אסר לנו הארוסות והתיר הנשואות, וכנגד מה שראוי אמר על ידי חופה וקידושין, כי כל אלה הדברים לא ידעינן רק ע"י דת נימוסית, ולכן לא אמר ע"י כתובה כי כתובה לדבר הזה ידעינן גם בשכל ע"י נימוסית כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. וזה מתוקן יותר מהנוסחאות שלפנינו במברכין על לא הענין כדמברכין בלא אשר צונו על העריות ואסר לנו הארוסות, וגם למה לא אמרינן ע"י חופה וקידושין וכתובה.

שרשים

להיות שאינו כן: (ה) להיותו יודע. לפי שיודע: (א) להגביל פרטי הפעולות שראוי שיופעלו. פי' כי לכל פעולה ומצוה יש עת וזמן קבוע לעשות ולפעול אותה כמו שיתבאר בסמוך בדברי המחבר כענין בעילת אשתו ושתיית היין. ועתים וזמנים הללו הם נקראים פרטי הפעולות כי באותן זמנים ראוי ונכון שיופעלו אותן הפעולות ולא בזמן אחר, והוא מלשון רז"ל פרט לנו רחמנא וכו'. ובעלי הנימוסים א"א להם לשער אותן הזמנים על צד המעלה והשלמות שלא יהיה בהם שום פחיתות וחסרון, כי א"א שלא יטעו בשכלם לומר על איזה עת מן העתים שראוי לעשות בו הפעולה הזאת וכיוצא בו ואינו כן באמת, וז"ש בכל מעלה ומעלה שב על לא תוכל להגביל וכו': (ב) אלא הכוללים. רק בדרך כלל שראוי לעשות אותה פעולה: (ג) כמו שהגדרים אינם אלא לדברים הכוללים. שם גדר נאמר על עצמות הדבר, עד"מ עצמותו של אדם הוא חי מדבר כי בזה הוא ניכר שהוא אדם ונבדל מבין שאר הב"ח, וכמו שנתבאר לעיל פ"ג בדברי המחבר. ועיין מזה שם בענפים. ונקרא חי מדבר גדר. וגדר הוא כלל כל מין האדם כי א"א לומר על אדם אחד שגדרו הוא חי מדבר ובלא כל מין האדם הוא חי מדבר, ועיין ברוח חן פ"א: (ד) בכל המעלות שראוי שיופעלו. כבר אמרנו שפרטי הפעולות הן הן המעלות, ור"ל שאריסטו ידבר תמיד בפרטי הפעולות דרך כלל ולא פירש איזה הן פרטי הפעולות, וז"ש כמו שראוי ובעת הראויה וכו', והמשך דברי המחבר כך הוא, בכל המעלות שראוי שיופעלו ומה הן המעלות ומבאר והולך כמו שראוי וכו', והן פרטי הפעולות דרך כלל כי לא ביאר איזה עת הראויה או מקום הראוי: (ה) וההשערה הזאת. שצריכין לשער הפעולות הפרטיות הנזכר אין ספק שאינה מסורה לכל אדם. פירוש לשום אחד מכל אדם. ולפיכך לא זכר אריסטו בהם רק דרך כלל. ויותר נראה להגיה כאן שאינה מסורה לשום אדם: (ו) ונמצא אותו אומר. וכן נמצא שאריסטו אומר: (ז) לזולתו, להקב"ה: (ח) מחוק האדם מצד שהוא אדם. שאם היה אפשר לאדם מצד טבעו האנושית לדעת וכו': (ט) מדבר בה בלי ספק. לפי שהיה חכם גדול וראש הפילוסופים: (י) ובין הפרישות יותר מדאי. שפורש עצמו מתענוגי העוה"ז יותר ממה שצריך להיות: (כ) ובעלי הנימוסים. וכן בעלי הנימוסים: (ל) ותאסור שתיית יין בבואו לעבוד עבודה. ע"ד שארז"ל בענין מיתת נדב ואביהוא לפי ששתויי יין נכנסו למקדש לכך מתו, ועיין בפ' שמיני בפרש"י: (מ) או להתפלל

חטא על הנפש (במדבר ו׳) וכי על איזו נפש חטא אלא שציער עצמו מן היין, וכן בעלי הנימוסים האנושיים, שבחו הגבורה (ג) ויאמרו שאין ראוי לאדם למסור עצמו לסכנות אלא בעת שהמות נבחר לו מהחיים, ואין בידם להגביל העת ההיא. והתורה האלהית תבאר שהעת ההיא הוא כשיתקדש שם שמים על ידו כחנניה מישאל ועזריה, או להלחם עם עמלקים להשמידם ולמחוק את שמם מתחת השמים. וכן הרחמנות והאכזריות לא יוכל הנימוס האנושי לשער (ס) אי זה ראוי (ע) ואי זה מרוחק (פ) ותבאר הדת האלהית שהאכזריות תהיה על הכופרים והמינים והעוברים על הדת, שראוי ליסרם במלקות או במיתה כל אחד לפי מה שהגבילה התורה מבדרו, ושהרחמנות ראוי שיהיה על המאמינים ועל הדלים (צ) והאומללים, בפנים שונים, כי יש מי שראוי לתת לו מתנת חנם (ק) ויש שראוי לתת לו דרך הלואה. (ר) ולהעיר שאין ראוי לתפוס (ש) הדרך האחד בלבד אומר המשורר טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט (תהלים קי״ב). (ת) אמר חונן על הצדקה לעני הלוקח מתנת חנם, ומלוה על מי שאינו רוצה ליקח אלא דרך הלואה, ואמר שמי שהוא עושה שתים אלו הוא מכלכל דבריו במשפט, ואמר עליו כי לעולם לא ימוט לזכר עולם יהיה צדיק (שם) לפי שהוא מהנה לכל האנשים, אם דרך חנינה ומתנה ואם דרך הלואה, מה שאין בכח הנימוס האנושי לשער דבר מן הפעולות הפרטיות כאלו, ולזה יהיה המתנהג על פיו הולך בחשך ולא ידע אי זה אלו הן הפעולות הפרטיות שראוי שיפעל ולא ידע דרך זו ילך. אבל מצות השם היא ברה בחמה ומאירת עינים (שם י״ט) להאיר למתנהגים בה את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון:

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית. (א) להיות מסדרה בן אדם א״א לו שישער הנאה והמגונה בכל הזמנים. (ב) כי אפשר שישתנה המפורסם בעת מה וישוב הנאה מגונה והמגונה נאה. כמו שנמצא לקין והבל והדורות הראשונים שנשואי האחות לא היה אצלם מגונה ואפילו בימי אברהם כמו שאמר לאבימלך כשהיה מתנצל ממנו וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי (ג) ואח״כ שב מגונה. ולזה אי אפשר שתהיה (ד) היראה הנקנית מן המגונה אשר יבא בדת הנימוסית נצחית כי תשתנה בהשתנות הזמנים. אבל הדת האלהית להיותה משוערת מן החכמה האלהית (ה) תבאר הנאה והמגונה בכל הזמנים. ולזה תהיה היראה הנקנית מן המגונה אשר בא (ו) בה לא יכנס בה שינוי והפסד, כי היא נקיה מכל (ז) סיג וחלאה. (ח) ומזה הצד אפשר שתתקיים לעד ככסף הנקי מכל סיג, כמאמר המשורר אמרות ה׳ אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים (שם י״ב), וביארו כי הכסף המזויף הנעשה במלאכת האלקימי״א יש ממנו שאם יותך פעם אחת לא תגלה רעתו אבל אם יותך שנית תגלה רעתו, ויש שיסבול ב׳ ההתכות, ויש שיסבול ג׳ או ד׳ או ה׳ ובסוף תגלה רעתו, ויש שלא תגלה רעתו כשיותך בכור ואם יותך במעבה האדמה תגלה רעתו, והכסף הצרוף במעבה האדמה המזוקק פעמים הרבה הוא נקי מכל זיוף וסיג וחלאה שאי אפשר שישתנה אח״כ ואפילו יותך פעמים הרבה. (ט) ולזה תאר אמרות ה׳ כשהם טהורות ככסף הנקי הצרוף בעליל לארץ שהוא (י) במקום מגולה במעבה האדמה, מזוקק שבעתים שאין בו חשש שום זיוף

שרשים

להתפלל. ע״ד שאמרו סבור אל יתפלל: (ג) ויאמרו. אבל יאמרו: (ס) איזה ראוי. לרחם עליו: (ע) ואיזה מרוחק. ראוי להרחיק את עצמו ממנו ולהראות לו מדת האכזריות: (פ) ותבאר הדת האלהית. אבל הדת האלהית תבאר: (צ) והאומללים. מלשון כי אומלל אני (תהלים ו׳): (ק) ויש שראוי לתת לו דרך הלואה. כי יבוש מליקח דרך צדקה ומתנה: (ר) ולהעיר. ולהורות: (ש) הדרך האחד בלבד. או מתנה או הלואה: (ת) אמר חונן על הצדקה לעני הלוקח מתנת חנם. אעפ״י שאמר חונן בנו״ן מכל מקום יוכל לפרש בלשון חנם כמ״ש כי השורש של חנם הוא חנן כמו שיתבאר בדברי המחבר לקמן במאמר ד׳ פרק כ״א. וכן פי׳ רש״י בהדיא ריש פרשת ואתחנן וז״ל אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם וכו׳: (א) להיות. כמו בהיות, ור״ל מאחר שבן אדם מסדרה לכן אי אפשר לו שישער הנאה והמגונה

כאלו כן שיאמר כן עולמות: (ב) כי אפשר שישתנה כו׳. מה שעתה מפורסם בין הבריות שהוא נאה אפשר שישתנה לזמן הבא אח״ז ויהיה מגונה וכן להפך: (ג) ואח״כ שב מגונה. שהרי לנו אסרה התורה שנא׳ ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו וגו׳ ונכרתו וגו׳, וכן נשואי שתי אחיות שבדורו של יעקב היו מותרות ואח״כ נאסרו שנאמר ואשה אל אחותה לא תקח וגו׳: (ד) היראה הנקנית מן המגונה, כלומר הבאה מן המגונה ור״ל שאדם ירא לעשות איזה דבר מחמת שהוא עתה מגונה. היראה הזאת אי אפשר שתהיה נצחית כי תשתנה וכו׳: (ה) תבאר הנאה והמגונה בכל הזמנים, מה שאומרת שהוא נאה או מגונה הוא נשאר כן לעולם: (ו) בה. בדת האלהים: (ז) סיג. מלשון כספך היה לסיגים: (ח) ומזה הצד. פי׳ מאחר שהיא נקיה מכל סיג וחלאה: (ט) ולזה תאר. ובעבור זה תאר המשורר: (י) במקום מגולה. כלומר במקום כזה שעל

זיוף . וכן היראה הנקנית מן המגונה שבא בתורה היא טהורה עומדת לעד (פס י"ט) לפי שלא יפול בה השנוי וההפסד הנופל בנימוסית :

עוד הדת הנימוסית תקצר מן האלהית . בשהיא לא תוכל לתת לאיש כדרכיו שוה בשוה ולשער העונשים במדה במשקל , שיהיה האחד לוקה והאחד נסקל והאחד נחנק ואחד משלם תשלומי כפל ואחד משלם תשלומי ד' וה' כדי שיהיו העונשים המגיעים להוטא אמתיים (א) כפי שיעור החטא , [ג] אבל הדת האלהית תשיב גמול לכל אחד ואחד כפי רשעתו לא פחות ולא יותר , (ב) ואף אם ימצא בנראה צדיק אובד בצדקו ורשע מאריך ברשעתו הנה הוא זה (ג) כשיבחנו העונשים בבחינת טובות העולם הזה בלבד , אבל כשיעורבו יחד טובות העולם הזה המגיעות לרשע עם הרעות והעונשים המגיעות לו בעולם הבא , וכן הרעות המגיעות לצדיק בעוה"ז עם הטובות המגיעות לו בעוה"ב , נמצא (ד) שני הגמולים צודקים יחד , אע"פ שלא יצדק כל אחד מהם נפרד בפני עצמו . וזהו שאמר המשורר משפטי ה' אמת צדקו יחדו (תהלים י"ט) (ה) אמר אמת על שיעור העונשים , ואמר צדקו יחדו על עונשי העוה"ז עם טובות העוה"ב או ההפך . וראיתי מי שפירש כי לפי שנמצא בתורה הדבר האחד אסור ומותר (ו) כאשת אח שהיא אסורה והיבמה מותרת , וחלב בהמה אסור וחלב חיה מותר , ובשר בחלב אסור והכחל מותר וכיוצא בזה ממה שיביא האדם להשוב שאי אפשר (ז) שיהיו שני חלקי הסותר צודקים (ח) אמר שמשפטי ה' אמת והם צודקים יחד ההתר והאיסור , ולשון אמת אינו מסכים לזה הפירוש (ד) כי לא יפול לשון אמת (ט) על הנהגת המשפטים אלא לשון נאה או נבון או משפטים ישרים

שרשים

שעל ידו הוא מגולה ומפורסם לכל שאין בו עוד שום חשש זיוף , ולכן הוכרח הכתוב לדקדק במלת בעליל לארץ כי לכאורה הוא מיותר , וקל להבין . אבל שמעתי מהמצרפים והמזקקים הכסף שאומרים הגם שהוא מזוקק ומצורף בעליל שבארץ אעפ"כ נשאר בו עוד חשש זיוף ואי אפשר לו להיות מזוקק גמור עד שיתכהו עוד בכור אחר ואח"כ יעלה מתוכו מזוקק טהור מכל סיג וחלאה : (א) כפי שיעור החטא . שחטא החוטא הזה : (ב) ואף אם ימצא בנראה . ואע"פ שלפי הנראה במושכל ראשון אנו רואין שצדיק אובד בצדקו וכו' וזהו נגד האמת : (ג) כשיבחנו העונשים בבחינת טובות העה"ז בלבד . כשתרצה להבחין רק העונשים והטובות המגיעות לאדם בעה"ז לבד אזי יראה לך שצדיק אובד וכו' , כי השכר הטוב המגיע לצדיק בעה"ז הוא מעט מזער וגבי רשע הוא להפך : (ד) ב' הגמולים . שכר ועונש דעוה"ז ועוה"ב : (ה) אמר אמת על שיעור העונשים . פירוש שבך שערה החכמה האלהית לכל חוטא עונש כפי אשר יחטא , ועיין בסמוך : (ו) כאשת אח . שיש לה בנים מאחיו : (ז) ב' חלקי הסותר . האיסור וההתר כי הם סותרים אהדדי : (ח) אמר שמשפטי . לכן אמר הכתוב שמשפטי וכו' : (ט) על הנהגת המשפטים . על סדר המשפטים ור"ל המצות שצונו ה' אלהינו והראה אותנו את זה תאכלו ואת זה לא תאכלו הם נקראו סדר המשפטים כי הם כשלחן הערוך ומונח לפנינו כל דבר ודבר על סדרו ואופנו , ועל כיוצא בהם שיש בהם ממשות היד וראיית החוש שאנו רואין אותן בעינינו תמיד בכל עת שרצינו להם אינו נופל עליהם לשון אמת רק נאה נכון וישר כמו שכתוב בפנים

ענפים

[ג] **אבל** הדת האלהית תשיב גמול וכו' לא פחות ולא יותר וגו' . ואפשר שלזה כיון המבואר במ"ש ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו , ר"ל כי בזה שנתת לנו התורה עשית לנו חסד גדול כי זולת התורה היינו מוכרחים לנהוג ולילך אחר דת הנימוס ושם לא תוכל לשער העונשים במדה במשקל ויכול להיות שתשיב לאחד איזה גמול על חטאו יותר מכראוי לו או פחות מכראוי לו ובזה ילא משפט מעוקל . זאת ועוד אחרת מאחר בידע זה שחוטא וכן זה שחטא כנגדו שישור הגמול והעונש הזה הוא ע"פ הנימוס לבד יבוא תרעומות בלב כל א' מהם , החוטא בא להשוב ולומר בודאי ענשו אותי יותר מכראוי לי כי החטא שלי אינו כ"כ גדול , ואף אם באמת הוא להפך , וזה שחטא לו בעת יחם לבבו יבא להשוב ולומר שאין זה גמולו הראוי לו כפי חטאו שחטא נגדי רק היה ראוי לעונש גדול מזה , ואף אם באמת יכול להיות שענשו אותו יותר מכראוי לו בכן לא יבא איש על מקומו בשלום וכל אחד היה צועק על החמס שלו . אבל ההולך אחר תורתנו הקדושה בודאי איש על מקומו יבא בשלום כי על ידה אתה משלם לאיש כמעשהו לכל אחד כפי חטאו ומדו , וזהו חסד גדול שאין כמוהו כי אם אין שלום אין כלום , וזהו ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום , וזהו מדקדק הכתוב במלת ולך , רצוי גם לך ראוי שבות חסד מפאל"ל ההולך ע"פ הנימוס גם להעופט אין מנוחה מפני הבעלי דינין וק"ל , נראה לי :

[ד] **כי** לא יפול ל' אמת על הנהגת המשפטים וכו' אבל על הגמולים וכו' , ואפשר דבר זה נתאמת בתורה ממה שנגלה בפ' עיר הנדחת פ' ראה ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה וגו' , ולפי סדר הכתוב היה די לו לומר והנה אמת נעשתה וגו' ומה שהבדיל והפסיק במלת נכון הדבר

ישרים (י) אבל על הגמולים נופל לשון אמת. אמר הכתוב (כ) משפט אמת שפטו (זכריה ז׳)
(ל) כי עקר הגמול יכונה בלשון משפט, גודע ה׳ משפט עשה בפועל כפיו נוקש רשע
(תהלים ט׳). כי אם עשות משפט (מיכה ו׳). (מ) וכן לשון יחדו אינו מתפרש יפה לזה הפירוש:
הנה אלו הן התחרונות שיש בדת הנימוסית ועוד נוסף עליהן בהנה ובהנה, (א) ומכללם
שהנימוס האנושי אי אפשר לו להניח עונשים אלא על הנגלה ולא על הנסתר, כי האדם
יראה לעינים, והתורה האלהית תניח עונשין גם על הנסתר, כי השם יראה ללבב. [ס] ואפשר
לפרש משפטי ה׳ אמת צדקו יחדו על זה הדרך על הנגלה ועל הנסתר, ואין לי להאריך בזה
אלא שראיתי למנות אלו השׁשה שמנה אותם המשורר במזמור השמים מספרים כבוד אל,
באומרו

שרשים

כפנים ועל דרך שאמרו מה נאה אילן זה וכו׳:
(י) אבל על הגמולים נופל לשון אמת. כי
מלת אמת אינו נאמר כי אם על דבר שכלי, רצוני
דבר התלוי בשכל לבד כמו שנזכר לעיל בדברינו
בתחלת פרק זה. וכן הגמולים אינם אלא דבר
שכלי ששערה כך החכמה האלהית באם יקרה
לשום א׳ מבני אדם מקרה בלתי טהור ויחטא יענש
כל אחד כפי ענשו ומרדו. לכן אין שייך בהם רק
ראיית השכל, כי לא תוכל לשלוט בהם בשום א׳
מהחושים שבגופו. ולזה אמר המחבר לעיל
בלשונו אמר אמת על שיעור העונשים כדלעיל
וק״ל. והרחבתי כאן קצת בלשוני כי ראיתי
ושמעתי הרבה מגמגמים בפירוש דברי המחבר זה
וכאשר כתבתי נראה נכון: (כ) משפט אמת
שפטו בחול״ס על הפ״א ופסוק הוא בזכריה סימן
ז׳, ור״ל שהנביא הזהיר אותם שידרשו ויחקרו
היטב ויעיינו בשכלם בדבר המשפט לתת לכל
א׳ עונש הראוי לו: (ל) כי עיקר הגמול יכונה
בל׳ משפט. אמר זה כדי שלא תקשה שאם כן
הוא שכונת הכתוב במ״ש משפטי ה׳ אמת הוא
על הגמולים אם כן למה אמר לשון משפט:
(מ) וכן לשון יחדיו אינו מתפרש יפה לזה הפי׳.
פי׳ כי לשון יחדיו משמע שהב׳ דברים ההם
דבוקים יחד אז הם צודקים, וגבי חלב בהמה וחלב
חיה הוא להפך כי כשיערבו חלב בהמה עם חלב
חיה אזי אף חלב חיה נאסר ונעשית כאלו הוא
כולו חלב בהמה לבד ודוקא חלב חיה לבדה הוא
צודק ומותר לאכול, א״כ אין שייך כלל לומר
עליהם לשון צדקו יחדו, ומכ״ש שאין לזה הלשון
שום שייכות על אשת אח ויבמה כי אין שייך
ביניהן שום דבקות ותערובות. ועוד צדקו יחדו
משמע דוקא יחד הם צודקים ומתקיים אבל
כשאחד נפרד מחבירו אינם מתקיים, וזה אין
שייך לומר כאן כי חלב בהמה לבד או חלב חיה
לבד וכן אשת אח בפני עצמה ויבמה בפני עצמה
ג״כ אמת כי דינם הכי הוא כמו שנכתב בתורה
אבל כל א׳ מהן, ולזה ג״כ על בשר בחלב אינו צודק
לומר לשון צדקו יחדו. ומה שדקדק המחבר
בלשונו ואמר אינו מתפרש יפה וכו׳ משמע אבל
יש לאן פי׳ בדוחק, כתב כן משום איסור תערובות
בשר וחלב שיוכל לפרש לשון צדקו יחדו ע״ז
בדוחק, ור״ל כי אע״פ כשירצה אדם לאכול בשר
וחלב שניהם בבת אחת אזי אין שום א׳ מהם צודק
כי כל אחד נעשית נבלה מחבירו ונמצא שאכל ב׳
איסורים ואעפ״כ הכחל מותר, וזהו דוחק. ולכך
דקדק ואמר אינו מתפרש יפ״ה וכו׳. (ואף גם
שחלב לבד ובשר לבד שניהם מותרים ואם נתערבו
יחד אסורים, וכן כלאים ושעטנז לא שייך לומר
עליהם צדקו יחדו דשם לאו אותו הדבר המותר
הוא נאסר כיון דע״י תערובות קנו צורה חדשה)
אבל שכר ועונש דעה״ז ודעה״ב כשיערבו יחד אזי
הם צודקים ולכך שפיר נאמר עליהם הלשון דצדקו
יחדו כמבואר לפי׳ בדברי המחבר: (א) ומכללם.
ומכלל אותן שיש להוסיף עוד, שהנימוס כו׳.
ל״א

ענפים

הדבר בין מלת אמת ונעשתה לאות לנו זה הענין, כי מלת אמת היא נמשך מאמונה ממנו למלת נעשתה רק
אתי על מה שאמר ודרשת וחקרת, כי הדרישה והחקירה היא ע״י השכל, ומלת נכון הדבר מורה לתיבת אל
נעשתה התועבה וק״ל נ״ל, וכן המגלה פסוק זה בפרשת שופטים גבי יחיד שעבד ע״א:
[ס] **ואפשר** לפרש משפטי ה׳ אמת צדקו יחדו פז״ה על הנגלה ועל הנסתר. מי יתן ואדע היאך שייך
לומר צדקו יחדיו על הנגלה ועל הנסתר ואלא כל אחד בעצמו ג״כ צודק ומאי יחדו. אך היך
צדק לומר על מה שעשוי בנגלה וכן בנסתר לשון אמת. אם לא שנאמר שכונת המחבר הוא ע״ז הדרך,
כי ידוע שתורתנו הקדושה היא כולה רוחנית לפי שהיא נתונה מאת ה׳ ועליה בכלל שייך לומר לשון אמת
לפיכך נקראת תורת אמת, ויש בה נגלה ונסתר כי היא מבוארת בתחתונים ומרמזת בעליונים. כאשר כתבנו
זה לעיל בהפתיחה בענפים. ולא הביא שאדם לשלמותו האמתי עד שיקיים הב׳ חלקים אלו דהיינו הנגלה וכן
אמדות, והנסתר וכן הדעת, והא׳ זולת חבירו אינו כלום, כי אי אפשר להשיג חלק שמדעי עד שישיג הנגלה
חלק המעשי על דרך שכתבנו לעיל בענפים בהפתיחה הנזכרת, ועיין עוד לקמן במ״ג פרק שני ובפרקים
אחרים עם אחר זה בענפים ושם תמצא כל זה באר היטב ע״ש, ואין להאריך כאן, ולא כתבתי זה רק כדי
ליישב דברי המחבר שבכאן, כי לפי דרך זה יוצדק ג״כ הלשון דצדקו יחדו לפי כונת המחבר, ולפי שהכתוב הזה

באומרו תורת ה' תמימה, עדות ה' נאמנה, פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים, יראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדו. ואחר שביאר המשורר אלו הששה יתרונות שיש לדת האלהית על הנימוסית שב עוד לבאר שהדת האלהית לא די שתתן שלמות הדעות שהם האמת והשקר והנאה והמגונה שהוא שלמות המדות על דרך שבתבנו (ב) אבל גם תתן שלמות בבל מה שידומה שהוא שלמות, ולפי שמה שידומה שהוא שלמות (ג) זולת שלמות המדות והדעות הוא המועיל והערב, אמר על צד צחות השיר כי בדברי התורה ימצא בהם המועיל והערב, וזהו שנא' הנחמדים מזהב ומפז רב (תהלים י"ט) (ד) לרמוז על המועיל, ומתוקים מדבש ונופת צופים לרמוז על הערב, כלומר (ה) שהשכר המושג באמצעות המצוה הוא עקב רב יותר מועיל מזהב ומפז רב ויותר ערב מנופת צופים, וזהו כשהאדם נזהר בעשייתן, ולזה סיים גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב (שם):

פרק תשיעי (א) התחלות הדת הנימוסית ושרשיה, הן (ב) הבחירה (ג) והתכלית, וזה גלוי ומבואר, כי המניח הנימוס למה יניח העונשים לעוברי על דברי הנימוס אם אין העובר ברשות עצמו לעשות מה שירצה, וכן המלך או המנהיג המדינה היאך היו יכולים להכריח האנשים על עשיית הפעולות הטובות אם אין האנשים ברשות עצמם להרע או להיטיב, (ד) ואף המכחישים השכר והעונש הנפשיי יודו על היות הבחירה מוחלטת ביד האדם ושאין לו (ה) מעיק עליה, ובה יוכל לבחור מה שירצה ולכוין פעולותיו (ו) אל תכלית מה, (ז) ולזה יאמרו שהוא מן ההכרח שיסודר נימוס מחכם או חכמים, להגביל הנאה והמגונה והעול והיושר בין אנשי המדינה, וישים עליהם קצין שוטר ומושל להכריח העם על התמדת הישוב בין האנשים והסרת העול כדי שישלם (ח) על ידו הקבוץ המדיני באופן נאות. (ט) ולזה הוא מבואר שלא בזין יפה מי ששם הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית, כי אע"פ שהבחירה (י) קודמת לה בהכרח, איננה התחלה אליה (כ) במה שהיא אלהית, אבל היא התחלה אליה מצד שהיא התחלה לכל הפעולות וההכמות האנושיות וההנהגות הנימוסיות שיתוקן בהם הישוב המדיני שא"א לעמוד (ל) זולתה, וכמו שלא נאמר (מ) שהמושכלות הראשונות הן התחלה לדת האלהית (נ) ואע"פ שהן

שרשים

ל"א כמו זה הכלל, אבל הראשון נראה משמעותו יותר בלשון המחבר: (ב) אבל גם תתן שלמות בכל מה שידומה וכו' כצ"ל. ור"ל עוד שלמות אחר יתר על שלמות האמתי והיא שלמות עה"ז, כי על ידה וע"י המצות שבה יבא לאדם איזה תועלת גם בעסקי עה"ז וכמו שמפרש והולך, וזהו נקרא שלמות המדומה כי הוא אינו שלמות האמתי שבעבורו נברא האדם, ואינו נכלל בכלל השכר האמתי המיועד להיות לו וגם אינו נחסר השכר המיועד בשביל התועלת הזה: (ג) זולת שלמות המדות והדעות. יתר על שלמות המדות והדעות: (ד) לרמוז על המועיל. כי אין לך דבר שהוא לתועלת האדם בעסקי עה"ז יותר מזהב ומפז רב: (ה) שהשכר המושג באמצעות המצות וכו' יותר מועיל מזהב ומפז רב. נראה שרצונו לומר שלימותו המדומה הנזכר שיבא לו ג"כ באיזה לד ע"י המצות כמו שכתבנו לעיל בסמוך. אבל אין לפרש על שכר האמתי המיועד לו להיות בעה"ז, אם כן היאך נסמע מזה שהתורה האלהית תתן ג"כ שלמות בכל מה שידומה וכו'. ואפשר שבעבור זה כינה הכתוב השכר הזה בלשון עקב רב שהוא מורה על השפלות וק"ל, ולהוסיף ביאור אמר המחבר בלשונו שהשכר המושג וכו' הוא עקב רב וכו' כלומר שהוא עקב רב. ומ"ש יותר מועיל מזהב ומפז רב וכו'. ר"ל יותר מועיל מלאותן שהיה להם די זהב ופז וסומכין עליהם מבלי קיום התורה והמצות. ודוק ותראה שבדברי כן הוא:

פרק ט (א) התחלות. כבר פירשנו לעיל בהקדמה שהתחלות ועקרים הם דבר א': (ב) הבחירה. עיין עוד לקמן מאמר ד' פ"ה: (ג) והתכלית. בשלוח: (ד) ואף המכחישים. ואפילו המכחישים: (ה) מעיק. מכריח, וע"ל פרק ז' בביאור ולא יעיקם: (ו) אל תכלית מה. לאיזה תכלית: (ז) ולזה יאמרו. המכחישים הנזכרים: (ח) על ידו. ע"י הנימוס ההוא: (ט) ולזה הוא מבואר. שאחר שהכל מודים שהבחירה היא מוחלטת ביד האדם הוא מבואר וכו': (י) קודמת לה בהכרח. כי א"א לתורה האלהית להיות אם אין הבחירה ביד האדם כמ"ש לעיל בפ"ג: (כ) במה שהיא אלהית. ר"ל אין הבחירה התחלה אליה מטעם שהיא אלהית כי אף המכחישים בדת האלהית יודו כמ"כ על היות הבחירה ביד האדם: (ל) זולתה. זולת הבחירה: (מ) שהמושכלות הראשונות. מה שהמושכל ראשון נותן, וע"ל מאמר זה פי"ו כי שם יתבאר פירושו: (נ) ואעפ"י שהן קודמות אליה, כי

ענפים

על משפטי ה' בא לבאר הב' חלקים שע"י יוכל אדם לבא לשלמותו האנושי והוא שכר עוה"ב לכן אמר משפטי ה' אמת ולא אמר תורת ה' אמת, אף שהתורה כולה בכללה מבארת הב' חלקים אלו, כי עקר הגמול יכונה בלשון אמת. וכמו שנתבאר לעיל בדברי המחבר:

אבל

שהן קודמות אליה בהכרח (ס) להיותן קודמות לכל למידה ולמוד וכל ידיעה, כן הבחירה אע״פ שהיא בהכרח שורש לדת האלהית, איננה התחלה אליה במה שהיא אלהית, ולזה לא מנאה הרמב״ם ז״ל בכלל העקרים עם היותו אומר שהוא עקר הכרחי לתורה אלהית כמו שכתבנו בפרק ג׳, לפי שלא נמנו בעקרים אלא אותן שהם עקרים לדת האלהית במה שהיא אלהית, וכן התכלית בשלות איננו התחלה לדת האלהית במה שהיא אלהית [א] אבל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות הנפעלות ברצון, ומזה הצד הוא התחלה לדת הנימוסית, כי כמו שכל פועל איזה דבר מדעתו וברצונו אמנם יפעל זה מצד שהוא מכוין אל תכלית מה, הן שיהיה התכלית ההוא (ע) טוב בעצמו (פ) או דבר שידומה אליו שהוא טוב, כן מניח הנימוס יכוין במה שהוא מניח מן הצווים והאזהרות אל שישיגו האנשים בפעולותיהם תכלית מה, הוא הישרת האנשים וטוב היותם במה שיושלם בו הקבוץ המדיני. ולזה היא מבואר שהתכלית הוא (צ) ג״כ התחלה לדת הנימוסית לא לדת האלהית במה שהיא אלהית, אבל להיות התכלית המגיע מצד התורה הוא חיי העוה״ב (ק) מתחלף לתכלית המגיע מן הדת הנימוסית ולשאר כל התכליות מנה אותו הרמב״ם ז״ל בכלל העקרים (ר) אע״פ שלא מנה הבחירה, (ש) שאם תאמר אחר שאין הבחירה והתכלית התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית מה זה שאמר בתורה ראה נתתי לפניך היום את החיים וכו׳ ובחרת בחיים (דברים ל׳ פ״ו) (ת) לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים. כבר אמרנו שאע״פ שאין הבחירה והתכלית התחלה לדת האלהית במה שהיא אלהית, (א) הנה הם קודמת אליה בהכרח, כמו שהמושכלות הראשונות קודמות לדת האלהית אע״פ שאינן התחלות אליה במה שהיא אלהית, (ב) ולפי שאין מי שיכחיש היות המושכלות הראשונות נמצאות באדם אבל יש מי שיכחיש היות הבחירה נמצאת באדם כדעת קצת (ג) הוברי שבים,

ויש

שרשים

כי אם לא יהיה לאדם מושכל ראשון א״א לו לקיים ולהבחין בדברים שבאו בדת האלהית ובכיוצא, אפ״ה אין ראוי להניח המושכלות ראשונות עקרים לדת האלהית לפי שהן קודמות לכל וכו׳: (ס) להיותן. לפי שהן: (ע) טוב בעצמו. טוב באמת: (פ) או דבר שידומה אליו שהוא טוב. בתחלה היה נראה לו שהפעולה הזאת שהוא פועל עתה כגון בעניני מקח וממכר או שאר דברים היא טובה ואחר שנגמר אותה ראה שלא יצאה לפועל כאשר היתה בתחלה במחשבתו וכיוצא בזה: (צ) גם כן. כמו הבחירה, ר״ל לדת האלהית גם לדת הנימוסית: (ק) מתחלף לתכלית וכו׳. כי תכלית הנימוסית היינו השלמות האמתי אבל תכלית התורה הוא השלמות האמתי: (ר) אעפ״י שלא מנה הבחירה. פי׳ וא״א להשיג התכלית המיוחד זולת הבחירה לפי שבשלא יהיה הבחירה חפשית ביד האדם אזי יהיה מוכרח על מעשיו ולא יהיה לו א״כ מקום לשכר ועונש, אעפ״י כן מנה התכלית המיוחד לפי שהוא עקר לתורה אלהית במה שהיא אלהית מה שאין כן הבחירה: (ש) שאם תאמר אחר שאין הבחירה וכו׳. אע״ג שהזכיר גם התכלית אין כונת המחבר בקושיא זו כ״א על הבחירה וכמו שיתבאר בסמוך, ומה שהזכיר ג״כ התכלית בשלוה הוא אגב גררא כי לשניהם יש טעם אחד שלא למנות אותם בין העקרים, ולשון שאם תאמר וכו׳ כמו וא״ת ולשון זה תמצא הרבה פעמים וכדומה לזה לקמן במאמר זה פכ״ג, שאין לומר שלא יפול וכו׳ רצונו ג״כ ואין לומר, והשי״ן היא במקום וי״ו: (ת) לרמוז על הבחירה ועל התכלית שהוא החיים הנצחיים, פי׳ אע״פ שהתכלית המיוחד הוא עקר לתורה אלהית במה שהיא אלהית משא״כ הבחירה ואעפ״כ הזהירה התורה על שניהם דהיינו על הבחירה ועל התכלית המיוחד, ואם כן למה לא רצה הרמב״ם למנות גם כן הבחירה אלא תכלית המיוחד בין העקרים: (א) הנה הם קודמות בהכרח. פי׳ ובעבור זה הזהירה התורה על הבחירה, ועל התכלית בשלוה לא הזהירה התורה כי הוא אינו השלמות האמתי כמ״ש לעיל כי התכלית המיוחד מתחלף לתכלית וכו׳: (ב) ולפי שאין מי שיכחיש וכו׳, הוכרח לומר זה כדי שלא תקשה אחר שהוכרחה התורה להזהיר על הבחירה מטעם שהיא קודמת אליה בהכרח, א״כ מטעם זה היה לה ג״כ לרמוז על המושכלות הראשונות כי הם ג״כ קודמות לה בהכרח כמ״ש לעיל מזה: (ג) הוברי שמים. הוזי כוכבים והוא מלשון יעמדו נא הוברי שמים וגו׳, ונקרא כן כי הוא לשון בירור שמבררין

ענפים

פ״ט [א] אבל הוא התחלה לכל הפעולות וכו׳. מכאן משמע קצת שמה שאמר המחבר לעיל פ״ג וגם שהתכלית בשלוה אינו התחלה לדת האלהית, כונתו ופירושו הוא כאשר כתבנו שם, דאל״כ למה אמר כאן אבל הוא התחלה לכל הפעולות האנושיות, הכי הל״ל אבל הוא התחלה אליה מצד שהוא התחלה לכל הפעולות כמ״ש לעיל מזה בסמוך גבי בחירה אבל היא התחלה אליה מצד שהיא וכו׳, אלא ע״כ שכונתו שהתכלית בשלוה אין לו שום שייכות כלל לומר עליו שהוא עיקר לדת האלהית כי אין עקר מונח דת אלהית בזה כמו שכתבנו לעיל בפ״ג בשרשים, ומיהו אינו מוכרח כי אפשר לומר מ״ש אבל הוא התחלה וכו׳ רצונו לומר אבל גם הוא התחלה וכו׳:

התחלת

ר"ש נ"ב מי שיכחיש התכלית בכל הפעולות כאפיקורוס וסיעתו החושבים שהעולם נפל במקרה ואין תכלית לשום פעולה מהפעולות אבל הכל הוא במקרה גמור, ואף מי שיניח תכלית לכל הפעולות האנושיות לא יניח תכלית נכבד כזה שהוא ההשארות הנפשיי בחיים הנצחיים, לפיכך הוכרחה הדת האלהית (ד) לכתוב זה כדי לבטל הדעות ההן להיותן (ה) נפסדות בעצמן (ו) לפי שהן מבטלים כל הפעולות האנושיות והתכלית האנושי, (ז) מוסף על בטול הדתות בכללן:

פרק י [א] התחלות הדת האלהית בכלל הן ג', הא' מציאות השם, והב' תורה מן השמים, והג' שכר ועונש, ואלו הג' אין לספק בהן שהן ההתחלות המחויבות לדת האלהית במה שהיא אלהית, לפי שאם נשער סלוק אחד מהן תפול הדת בכללה, וזה מבואר מעניינם, כי אם לא נאמין מציאות השם המצוה הדת, אין שם דת אלהית, ואף אם נאמין מציאות השם (ב) אם אין תורה מן השמים אין שם דת אלהית, (ג) ואם אין שם שכר ועונש גשמי בעוה"ז ונפשיי בעוה"ב למה זה המסודר דת אלהית (ג) אם לתקן סדור והנהגת האנשים ועניניהם כדי שיושלם ישוב הקבוץ המדיני, הנה הדת הנימוסית תספיק לזה, אבל יראה בלי ספק שהמצא הדת האלהית היא להגיע האנשים אל שלמות תקצר יד הנימוס האנושי להגיע אליו, וזהו השלמות האנושי הנתלה בשלמות הנפש (ד) כמו שיבא. (ה) ולזה הוא מבואר שהשכר והעונש הנפשיי הוא עקר ושורש אל התורה האלהית בלי ספק, והשכר הגופיי המגיע מהש"י בעוה"ז לצדיק על קיום המצות (ו) לראיה עליו, (ז) ולזה היה השכר והעונש בכלל התחלה לדת האלהית, ולהיות

שרשים

במסכת סנהדרין הדבר ע"י הכוכבים בכסמים, וטעמם שיכחישו הבחירה עיין בפ"ה ממ"ד: (ד) לכתוב זה. לרמוז על הבחירה והתכלית: (ה) נפסדות בעצמן. אין צריך להביא שום ראיה כדי לסתור אותן הדעות כי הם מבוטלין מעצמן: (ו) לפי שהם מבטלין כל הפעולות. לפי סברתם הנפסדת בבחירה אדם לפעול איזה פעולה לא יהיה לו באפשרות כי כבר נגזר עליו שלא יעשה, וכן לפי סברתם לא יבא אדם לשום תכלית בפעולתו ואינו דומה כחוש שאינו כן, וכ"כ המחבר בהדיא פ"ה ממ"ד וז"ל לפי שיבטל זה טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש וכו' ע"ש: (ז) מוסף על בטול וכו'. כלומר יותר על ביטול הדתות ור"ל שמבטלים בדעתם הנפסדת כל הדתות ואף כל הפעולות וכו':

פרק י (א) אם אין תורה מן השמים, אם לא נאמין שהיא נתונה מהש"י א"א לה להיות אלהית: (ב) ואם אין שם שכר ועונש. אף אם נאמין מציאות השם ותורה מן השמים אם לא נאמין שהשם יתברך נותן שכר ועונש גשמיי ונפשיי למה זה המסודר וכו': (ג) אם לתקן. אם כוונתה כדי לתקן: (ד) כמו שיבא. בפרק הבא אחר זה ובכמה מקומות מזה הספר: (ה) ולזה הוא מבואר. מאחר שהדת האלהית לבדה מביאה את האדם לשלמות הנפשיי: (ו) לראיה עליו. פי' מאחר שכוונת הדת האלהית היא להביא את האדם לשלמות הנפשיי ע"י עשיית המצות א"כ למה נתן לו הש"י שכר בעוה"ז, אלא כדי שיהא זה לו לראיה שיש להש"י יכולת ליתן לו שכר ג"כ בעוה"ב והשכר הוא אינו מחסר כלום משכר עוה"ב. ועל העונש הגופיי לא הקשה למה מגיע לאדם בעוה"ז כי נוכל לומר שהוא בא לאדם בעבור שילך בדרך הישר והטוב כדי שעל ידי כן ישיג שלמות הרוחני והוא עוה"ב. אלא על השכר הגופיי היה קשה למה מגיע לאדם בעוה"ז לכן אמר המחבר שהוא לראיה וכו'. ומכאן משמע בהדיא שהשכר ועונש הנפשיי לבד הוא עקר לתורה האלהית ולא הגופיי, וכן הוא דעת המחבר לקמן במאמר ד' פ"ל: (ז) ולזה היה וכו', מאחר שהשכר הגופיי הוא

ענפים

פרק י [א] התחלות הדת כו'. מצאתי בגליון שכתב הגאון א' וז"ל, אם נאמר שהעקרים שנים תורה מן השמים ושכר ועונש יראה שיכללו אלו הב' לבדם כל העקרים ולא נצטרך למנות עמהם מציאות הא"ל, כי אם נאמין תורה מן השמים ר"ל מהא"ל א"כ ימצא הא"ל ית', וכן אם נאמין שכר ועונש ימצא בהכרח מתן השכר והעונש שהוא הא"ל, לכן לא יהיו העקרים לפ"ז כ"א ב'. ואין ענין תורה מן השמים שהוא עקר כי אם מהא"ל. וכן אין ענין שכר ועונש שהוא עקר כי אם מהא"ל. ואם לא נאמין שיהיו מהא"ל אינם עקרים ובפרט שאינם אמתיים עכ"ל. ולי נראה שאין זה מן הקושיא, כי מה שהוכרח המחבר למנות גם כן מציאות הא"ל בין העקרים, כונתו על השרשים היוצאים מהעקר הזה שאינם נכנסים תחת הב' עקרים אחרים, כי הוא כתב לקמן פ' ג' מאמר זה שצריך להאמין העקרים עם השרשים וכל הכופר בשורש כאלו כופר בעקר עצמו. וא"כ אם תמנה רק ב' עקרים והם תורה מן השמים ושכר ועונש, אזי אף אם יהיה בכללם מציאות הא"ל גם כן מ"מ לא יהיה מחויב להאמין בשרשים היוצאים ממציאות הא"ל, והם האחדות והרחקת הגשמות וכו' כמבואר בפמ"ו מזה המאמר, ואם יכפור בהם לא יהיה נקרא כופר בעקר כי הם אינם נכנסים תחת ב' עקרים אלו, וזה אינו לפי כונת המחבר ולא לפי דת תורת אמונתנו כי זה הוא שורש ועקר פרטי לתורת משה, כי היא אינה סובלת לא הגשמות ולא השניות, לכך היה מן ההכרח למנות ג"כ מציאות הא"ל בין העקרים, נראה לי: ובאר

ולהיות אלו הג' הם עקרים כוללים לדת האלהית הוא שמנו אותם רז"ל בפרק חלק במשנה ואמר שהכופר באחד מהם אינו בכלל בעלי הדת ולזה אין לו חלק לעה"ב , אמרו (סנהדרין פרק י"א ד' צ' ע"א) כל ישראל יש להם חלק לעה"ב שנא' ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ (ישעיה ס') ואלו הן שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחיית המתים מן התורה , כלומר שמכחיש השכר והעונש האלהי הנרמז בתחייה המתים שהוא פועל אלהי (ח) אם לנפשות ואם לגופות לכלול כל מיני השכר , וזהו שנמצא לרז"ל שם דברים שמורים בהם כי תחיית המתים (ט) שם נאמר (י) בכללות ויחוד , אם על תחיית המתים בפרט ואם על עונש הנשמה והעוה"ב ויום הדין בכלל וגם שם ביארו (כ) ענין המשיח שהוא שכר גופיי לרמוז על כל מיני השכר , ואח"כ מנו האומר אין תורה מן השמים והוא העיקר האחר , ואח"כ מנו האפיקורוס , ולפי מה שנמצא לראשונים משם אפיקורוס הוא איש היה חושב שהעולם נפל במקרה והיה מכחיש מציאות השם שהוא הפועל ונקראו המשכים אחר דעתו אפיקורוסין , הרי שמנו אלו הג' עקרים ואמרו שהכופר בהן אין לו חלק לעוה"ב כי הוא יוצא מכלל בעלי הדת , ואע"פ ששם בפרק חלק נאמר כי אפיקורוס הוא המבזה תלמידי חכמים , אמנם אמרו כן לפי שאין כל אדם (ל) מספיק לדעת מציאות השם מעצמו , ואמנם ידענו אם על צד (מ) הקבלה ואם על צד המופת מפי החכמים , והמבזה תלמידי חכמים המפרסמים מציאות השם לכל האנשים לא הניח לעצמו דרך (נ) במה שידעו והרי הוא כאלו מכחיש מציאות השם ע"כ נקרא אפיקורוס , ואחר שלא מנו במשנת פרק חלק אלא אלו מן הכופרים שאין להם חלק לעוה"ב , יראה ששלשה אלה הם העקרים הכוללים לתורה אלהית שחויב להאמין בהם כל מי שהוא מתיחס אל דת אלהית , ואע"פ שמנו שם בגמרא אחרים שאין להם חלק לעוה"ב , אמנם מנו אותם להיותם מסתעפים מן הג' עקרים הללו לא שהם עקרים בפני עצמם :

פרק יא (א) וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל (ב) אחר שהכל מסכימים עליה (ג) היותה אלהית (ד) ראוי שנשים אותה (ה) שורש ומבחן לדתות האלהיות

וראוי

שרשים

...ה ראיה על השכר הנפשיי לכן שמנו השכר ...עונש בכלל התחלה וכו' . ולא נטעה שהשכר ...גופיי הוא גם כן התחלה לדת האלהית , ולכן אף ...ם יבקש שכר גשמיי אין בזה כלום מאחר שהוא ...מין העיקר . ועיין מזה לקמן במאמר זה פכ"ג ...נפים : (ח) אם לנפשות ואם לגופות וכו' . ...ומר שכר גשמיי ושכר נפשיי , ור"ל שרמזו בזה ...הש"י נותן שכר גשמיי לראיה על שכר הנפשיי ...הוא השכר האמתי . ולהוסיף ביאור דקדק ...שונו ואמר לכלול כל מיני השכר ר"ל אפי' שכר ...גשמיי שהוא אינו שכר באמת רק דמיון ומין ...שכר רוחני . ואפשר שרצה בזה גם כן לכלול ...ת הרמב"ן שאמר שיש בעה"ב שכר גופיי גם ...כמו שיתבאר לקמן במאמר זה פט"ו . בהדיא ...ה לכלול שניהם ע"ש , אבל הוא עצמו סובר ...עת הרמב"ם שאין שכר גופיי בעה"ב כמו ...שנבאר הכל לקמן במ"ד פ"ל , ועין שם עוד בפל"א ...שם יתבארו דברי המחבר שבכאן יותר , ויתבאר ...ג"כ שיש ד' מיני שכר וז"ש כאן לכלול כל מיני ...שכר , אבל מ"מ המחבר סובר שעיקר השכר הוא ...שכר הנפשיי והשכר הגופיי הוא לראיה כנזכר . ...ארחתי להאריך כאן קצת אף שדברים פשוטים ...כדי להורות וליישב דברי המחבר באופן שלא ...סותרים אהדדי עם מ"ש לקמן במ"ד פכ"ג ...ענין זה . ועיין ע"ז שם בענפים כי שם ...ב את גבולנו בעוה"י ליישב ולתרץ קושית ...שהניח דברי המחבר כסותרים אהדדי ע"ש :

(ט) שם נאמר . כלומר אלה הנאמרת : (י) בכללות ויחוד . בכלל ובפרט : (כ) ענין המשיח שהוא שכר גופיי . שכר גשמי בעוה"ז כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פל"א , וכבר נתבאר ששכר עוה"ז אינו אלא לראיה : (ל) מספיק לדעת . יכול לדעת (לי יכולת וכבר נשתמשו בו חז"ל האיש בידו סיפוק לעשות כלומר יכולת . או מלשון די והמלאכה היתה דים מתרגם התורגמן מספיק ובל"א (גענוג , הינלענגליך) . ומזה המין אמרו בכתובות בסוגיא דלאי מעשי ידך במזונותך כדספקה . והנה שני אופנים הללו בקנה אחד עולים כי היכולת והדי כמעט מסוג אחד הם) : (מ) הקבלה . שכך קבלנו איש מפי איש עד מרע"ה : (נ) במה שידעו . כנ"ל . ור"ל ע"י מה שיוכל לידע מציאות ה' :

פרק יא (א) וזאת התורה אשר שם משה וכו' . כלומר התורה הזאת שנתן משה לפני בנ"י , ולא הביא זה הכתוב אלא על צד צחות לשונו : (ב) אחר שהכל . מאחר שהכל : (ג) היותה אלהית . שהיא נתונה מהש"י . והוצרך להקשות מאחר שהכל מודים שתורת משה היא אלהית א"כ למה זה ועל מה זה אינם מחזיקים האחרים בתורת משה , כבר מבואר לעיל שהם אומרים שהיא זמנית , ועיין מזה ג"כ לקמן פכ"ד מזה המאמר : (ד) ראוי שנשים אותה . לכן ראוי שנשים את התורה הזאת : (ה) שורש ומבחן לדתות אלהיות . פי' שע"י התורה הזאת תוכל להבחין אם השאר דתות הם אלהיות בזמן

גז"ס

וראוי שתלקח ממנה ראיה עליהן (ו) וזה, כי כמו שמן האיש האחד ילקח ראיה על כל אישי המין (ז) בידיעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו וקיום מציאותו (ח) כן ראוי שתלקח ראיה מן הדברים שבאו בתורת משה ההכרחיים למציאותה וקיום מציאותה (ט) על הדברים שראוי שיהיו בתורה האלהית נותנים מציאותה ומקיימים מציאותה (י) ג"כ, ואחר שאנחנו נמצא שיסדת תורת משה בהתחלתה שלשה ההתחלות שזכרנו, שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש, יראה שהן התחלות (כ) הכרחיות לתורה אלהית, ולזה יסדה אותם (ל) בפרשת בראשית לרמוז (מ) על שאלו הן התחלות לתורה האלהית. וזה כי כמו שבכל חכמה יונחו בתחלתה הדברים וההתחלות שעליהם (נ) *) תסוב החכמה ההיא, והם שרשים לאמת כל הדברים שיבאו בה, כן נכתבו בפרשת בראשית שלשה ענינים הלוקים זה מזה, בכל אחד מהן עקר מאלו העקרים, להורות כי אלו הם שרשים ויסודות לתורה אלהית שעליהם תסוב היא וכל עניניה. (ס) כי מבראשית עד אלה תולדות השמים הוא ענין אחד ונכתב להורות על העקר האחד (ע) שהוא מציאות הש"י הפועל ברצון לכל הנמצאות, כדי להכחיש סברת כת אפיקורס שהיו חושבים שהעולם נפל במקרה (פ) ושאין לו סבה פועלת, ועל זה העקר סובב כל הספור אשר מבראשית עד אלה תולדות השמים, כי בסדר שנמצא כתוב בפ' בראשית לנבראים במדרגת מציאותם זה על זה וסדורם ומציאות הצורות בצמה והחי והמדבר בזמנים מתחלפים, כל זה מבמה שיורה על מציאות פועל ברצון, כמו שיתבאר במאמר ב' בגו"ה בפרק ד'. (צ) [ה] ובאר בזה החלק שמבחר כל הנמצאות השפלות הוא מין האדם ושהוא לבדו עקר כוונת היצירה בעולם השפל,
כי

*) הגה"ה, תסוב החכמה. פירש בכתבים העמוד החכמה. ראיתי לפרש דבריו כי כמו בגלגלים והאופנים אשר סביב סביב יתגלגלו הנה נתמכים על קוטב אחד עומד על מכונו והוא הסבר לציור דבר שיתגלגל בזולת קוטב שיתמוך עליו, כן כל חכמה וכל לימוד הנה הוא נתמך על ההתחלות הראשונות בחכמה ההיא, והא"כ אותן ההתחלות הן הנה עמודי בנין החכמה ההיא ומהראוי לדעת אותן בתחלת הלימוד:

שרשים

ח"ש וראוי שתלקח ממנה ראיה עליהן: (ו) וזה כי כמו וכו'. עתה מפרש דבריו הראשונים כדרכו תמיד בכל ספר הזה: (ז) בידיעת הדברים שהם עצמיים והכרחיים למציאותו. פי' כגון עד"מ חי מדבר הוא עצמות וקיום המין האנושי וזולת זה א"א להיות אדם, וא"כ כשתדע ותבחין עצמות מציאות איש אחד ומה שהוא הכרח לו על ידי זה תוכל לידע ולהכיר עצמות כל מין האנושי, וז"ש מן האיש הא' ילקח ראיה על כל אישי המין: (ח) כן ראוי שתלקח וכו'. מאחר שהכל מודים שתורת משה היא נתונה מהש"י ראוי ג"כ שילקח ממנה ראיה על כל הדתות כנזכר: (ט) על הדברים שראוי שיהיו בתורה האלהית. שאר התורות האומרין שהן אלהיות צריכין להיות אצלן גם כן דברים כאלו באופן שיתנו מציאותו וכו': (י) גם כן. כאותן הדברים המקיימים מציאות תורת משה. אמנם מה הם הדברים המקיימים אותה מבאר והולך ואמר ואחר שאנחנו וכו': (כ) הכרחיות לתורה אלהית. שא"א לה להיות אלהית זולת ג' התחלות אלו: (ל) בפרשת בראשית. בתחלת התורה: (מ) על שאלו הן התחלות לתורה אלהית. שעמידתה וקיומה תלוי בהן ואי אפשר זולתם. וכדי שלא תקשה למה שם אותם דוקא בתחלת התורה ולא בסופה אחר זה מיד חזר כי כמו וכו': (נ) תסוב החכמה. תעמוד החכמה: (ס) כי מבראשית עד אלה תולדות וכו'. עתה מפרש ג' ההתחלות הנזכ' איך הם מבוארים בתחלת התורה: (ע) שהוא מציאות הש"י הפועל ברצון לכל הנמצאות. כי מבראשית עד הכתוב אלה תולדות וגו' מבואר איך שנבראו ונתהוו כל הנמצאים כל אחד ביומו הראוי לו בזמנים מתחלפים זה אחר זה, כמ"ש ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וכן יום ב' וג', א"כ בלי ספק שזה יורה על מציאות ה' הפועל אותן בכונה ורצון ע"ד שיתבאר לקמן מ"ב פ"ד ע"ש, וכמו שמפרש בהדיא אחר זה במ"ש כי בסדר שנמצא וכו'. ועיין מזה לקמן במ"ג פכ"ו בענפים: (פ) ושאין לו סבה פועלת. שאין מי שפעל וברא והמציא את העולם אלא הכל נפל בקרי והזמן. ואין להקשות למה לא אמר ג"כ סבה להכחיש אותה הכת האומרת שהעולם הוא בחיוב ולא ברצון. וי"ל שזה נשמע גם כן במ"ש ושאין לו סבה פועלת וק"ל: (צ) ובאר בזה החלק. אגב זה התבאר

ענפים

[ה] ובאר בזה החלק שמבחר כל הנמצאים השפלים הוא מין האדם ושהוא לבדו עקר כונת היצירה בעולם השפל וכו' ולזה נתאחרה יצירתו וכו'. לא ידענו מי דחקו לומר כן ומה הוא ההכרח המביא אותו לידי זה, והלא נתאחרה יצירתו של אדם ג"כ בערך הגלגלים והמלאכים ולפי זה יהיה האדם תכלית ג' עולמות בכלל ויהיה המובחר שבכלם, וכן הוא האמת כי המלאכים הם מניעים את הגלגלים והגלגלים הם המתנועעים והכל לקיום עולם השפל ובפרט ויותר הוא לקיום האדם וא"כ למה אמר שהוא תכלית לעולם השפל בלבד. ואפשר שדעת המחבר בזה הוא כי יש להמלאכים והגלגלים עוד איזה תכלית אחר והוא מגד
עצמם

(ק) כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות לשאר הצורות כצמח והחי, כמו שהמלאכות הקודמות לאיזו מלאכה הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן, כן כל הצורות הקודמות לצורה האנושית הן כמו הכנות וחומר אליה והיא כמו צורה אליהן, ולזה (ר) נתאחרה יצירתו (ש) ונתיחסה אל השם ית' יותר מכל יצירות שאר הבעלי חיים, לרמוז שתכלית כוונת הפועל ביצירת הצורות הקודמות מהצמח והחי היתה מציאות הצורות האנושים בלבד, כי האדם לבדו מבין שאר הנמצאות השפלות מכיר מציאות הפועל, וכשנמצא האדם נשלמה היצירה (ת) ואז נאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (בראשית ב') כי התכלית בכל דבר סוף המעשה, ומזה היה האדם סוף היצירה כמו (א) שהמלאכה הראשית סוף כל המלאכות וכלן קודמות אליה (ב) ונמצאות בעבורה, וכל זה החלק לא נכתב אלא להורות על העקר הראשון שהוא מציאות הפועל לכל הנמצאות בלבד, ולזה לא נזכר בכל החלק הזה שהוא מבראשית עד אלה תולדות השמים אלא שם אלהים בלבד, כלומר בעל היכולת להמציא הכל, להורות כי לא היתה הכוונה בכל מה שנזכר בזה החלק אלא להורות על מציאות הפועל לכל הנמצאות לבד, והוא העקר הראשון. ומאלה תולדות השמים עד והאדם ידע את חוה אשתו (שם ד') הוא ענין אחר ונכתב לרמוז על העקר השני (ג) שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ועל זה תמצא כל הספור ההוא סובב על תורה מן השמים, כי התחלת הדבור שנדבר הש"י עם אדם הוא ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו' (שם ב') וכתב אחר זה הטעם למה נצטווה האדם צווי אלהי יותר מכל ב"ח, ואמר ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וגו', כאלו בא לבאר כי להיות האדם משכיל (ד) ויודע בגדרי ב"ח יותר מכולם היו כל הנמצאות השפלות משועבדות אליו (ה) וכולם נמצאו בעד האדם, ותכלית האדם לשמור מצות קונו (ו) ועל זה הונח בעוה"ז (ז) הנרמז בג"ע כדי שיאכל מעץ החיים אשר בתוך הגן (ח) שהוא רומז אל התורה שנא' בה עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג'), (ט) ובאשר יעבור על מצות קונו

שרשים

התבאר בזה החלק: (ק) כי הוא לבדו הולך מהלך הצורה והשלמות. עיין לעיל פ"ו בדברינו בשרשים ובענפים ותמצא הכל מבואר היטב, כי לכאורה נראה שדברי המחבר שבכאן סותרין מ"ש לעיל פ"ו ע"ש, ועי"ש גם כן בסוף הפרק ההוא ובמה שכתבנו שם ותמצא ג"כ מבואר דברי המחבר שבכאן כמ"ש כמו שהמלאכות הקודמות לאיזה מלאכה וכו' ע"ש: (ר) נתאחרה יצירתו. שהאדם נברא אחרון: (ש) ונתיחסה אל ה' וכו'. פי' שיש לאדם מצד א' יחס ודמיון אל הש"י יותר וכו'. ר"ל שנתן לאדם חלק אחד ביצירתו יותר מלשאר ב"ח והוא הקיום האישי אשר מצד זה הוא בדמות אלהים כמו שיתבאר לקמן בפרק ההוא ולכן אמר הכתוב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו' משא"כ שאר היצירות שלא נזכר בהן שום דמות וצלם. ראיתי שהאהל יעקב היה מפרש זה בדרך אחרת ר"ל ונתיחסה אל השם כדכתיב וייצר ה' אלהים את האדם ובשום בריאה אחרת לא כתיב ה' לגבה ע"כ"ל. וזה דבר תימה וכי נעלם ממנו מ"ש אחר זה בסמוך בזאת הפרשה ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וגו' וגם המחבר בעצמו הביא כתוב זה בסמוך, והאריכות בזה הוא ללא צורך: (ת) ואז נאמר ויכלו השמים וכו'. כלומר ע"פ שכבר כלו קודם בריאת האדם: (א) שהמלאכ' הראשית. מבואר לעיל בפרק ששי: (ב) ונמצאות בעבורה. בעבור המלאכה הראשית: (ג) שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, ואע"ג שתורה מן השמים הוא העקר לבד והנבואה הוא שורש אליה כמו שיתבאר לקמן פט"ו מזה המאמר, א"כ למה אמר כאן מציאות הנבואה תחלה ואח"כ תורה מן השמים, מ"מ כיון שלא תתאמת תורה מן השמים זולת ע"י הנבואה כמו שיתבאר לקמן פי"ח לכן אמר ג"כ כאן הנבואה תחלה ואח"כ תורה מן השמים, ועיין לקמן במ"ג פי"ב: (ד) ויודע בגדרי ב"ח. כבר כתבנו לעיל בפ"ח שלשון גדר הוא עצמות הדבר, ור"ל כי האדם היה יודע עצמות וטבע כל א' של בעלי חיים ולפי טבעיהם קרא להן שמות לזה אריה ולזה נשר וכו' כמ"ש הכתוב בפ' בראשית בפסוק וכל אשר יקרא לו האדם וגו' ע"פ המדרש ע"ש. וש"ה ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וגו': (ה) וכולם נמצאים בעבור האדם. האדם תכלית לכל הנמצאים, אבל תכלית האדם הוא לשמור מצות קונו ולכך הונח בעה"ז וכו': (ו) ועל זה. ובעבור זה: (ז) הנרמז בג"ע. ג"ע הנכתב בתורה הוא רמז לעוה"ז וע"ד התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס וכו' ויפה שעה א' בתשובה וכו': (ח) שהוא רומז. עץ חיים הוא רומז אל התורה וע"י התורה יוכל להשיג תכליתו ושלמותו כמו שמבאר בסמוך ולכך הוא מצווה יותר מכל הנמצאות השפלות: (ט) ובאשר יעבור מצות קונו. כלומר ויאכל מעץ הדעת דהיינו שילך אחר תענוגי העוה"ז הנרמזים בעץ הדעת

ענפים

[illegible] לא בעבור האדם ולא בעבור עולם השפל כמו שהוא דעת הרבה מן הפילוסופים לכן לא הזכיר כ"א עולם השפל בלבד, אבל הוא דוחק וא"ע:

אמר

קינו (י) מגורש מג"ע, ובעבור זה נכתב כל הספור ההוא שקרה לאדם עם הנחש וחוה, כדי שיהיה לו (כ) רמז על מה שיקרה לו בעוה"ז, שהנחש הנקרא בלשון רבותינו ז"ל סמאל הוא יצר הרע המטריד את האדם (ל) באמצעות האשה מהשיג שלמותו, והוא הגורם להיותו מגורש (מ) מג"ע, ולזה נכתב בכל הספור הזה ה' אלהים להורות (נ) כי אין די אל השגת השלמות האנושי בהאמנת מציאות הפועל בלבד (ס) אשר יושג זה מצד ההשגה בפועל המהווה הדברים הטבעיים שהוא הנרמז במלת אלהים, אבל צריך האמנת הנבואה ותורה מן השמים, שהשגה זו היא למעלה מהשגת הפועל המהווה לדברים הטבעיים, ומזה הצד שהצווי בא מאת ה' אלהים אפשר שיאכל אדם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, לא מצד הידיעה וההכרה הראשונה שהיא ידיעת מציאות הפועל לבד, אבל מצד השגת הנבואה והתורה האלהית המצוה לעשות הדברים (ע) הנרצים אצל הש"י אע"פ (פ) שלא יגזרם ההקש, שזהו ענין (צ) למעלה מן הדברים הטבעיים (ק) וכדי שלא ידומה בזה שום שניות חלילה אמר במתן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר (ר) ופתח באנכי ה' אלהיך (שמות כ') לבאר שנותן התורה שהוא השם הנכבד הוא בעצמו הפועל לכל הנמצאים הנקרא אלהים בפרשת בראשית, ולזה באר משה במשנה התורה את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים ה') להורות שאע"פ שנא' במתן תורה וידבר אלהים את כל הדברים האלה, השם הנכבד ב"ה היה המדבר, ולזה נכתב בכל זה הספור אשר מאלה תולדות השמים עד והאדם ידע את חוה אשתו (בראשית ד') ה' אלהים (ש) להורות על העקר הזה שהוא מציאות הנבואה ותורה מן השמים, וכל העונשים שנזכרו בה היו (ת) כוללים למין האדם לא מיוחדים באדם וחוה בלבד. ומן והאדם ידע את חוה אשתו עד זה ספר תולדות אדם הוא ענין אחר ונכתב לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השכר והעונש הפרטי וההשגחה בפרטים המתחדשים בעולם מקטטות ודברי ריבות בין אדם לחברו (א) כמו שקרה לקין והבל (ב) וזה מין אחר מן העונש על העונש הנזכר בפרשיות הקודמות מאדם וחוה, כי שם נענש אדם על עברו מצות השם, ולא נכתב מצד הענין הפרטי בעצמו שקרה לאדם וחוה, ולזה היו כל העונשים שנזכרו באדם וחוה כוללים

שרשים

הדעת. כמבואר במורה פ"ב לחלק א': (י) מגורש מג"ע. מעה"ז: (כ) רמז על מה שיקרה לו. כי חטא של אדם וחוה הוא חטא כללי כמו שיתבאר בסמוך: (ל) באמצעות האשה. באמצעות החומר הנרמז במלת אשה. וכמ"ש רבינו בחיי פ' בראשית ע"ש, ושם תמצא ג"כ שהענין שקרה לאדם וחוה עם הנחש הוא רמז ג"כ מה שיקרה לאדם בעה"ז כי הוא חטא כללי. שע"ן בגי' נחש עם המלה, כן פי' רבינו שם והוא סמאל וכו': (מ) מג"ע. מעה"ז: (נ) כי אין די אל השגת וכו', כי אין די לאדם לצורך השגת תכליתו כשישיג מציאות הש"י הפועל ברצון לבד: (ס) אשר יושג זה וכו'. שזה יושג רק ע"י הדברים הטבעיים המתהוים בהנבראים בעולם. כמו שיתבאר במ"ב פרק ד' וה', וזה נרמז במלת אלהים, כי מלת אלהים מורה על היכולת כמו יש לאל ידי וכמ"ש המחבר לקמן מ"ב פ"נ ומ"ש בפ"ב בענפים, וע"י ההשגה זו לא יבא אל שלמות תכליתו כ"א ע"י השגת התורה הנרמז במלת ה' אלהים כי היא למעלה מן הדברים הטבעיים, ומזה הצד אפשר שיאכל מעץ החיים וכו'. ונראה טעמו של המחבר במ"ש שהנבואה ותורה נרמז בשם ה' אלהים, הוא כי השכינה והכבוד המושג במראה הנבואה קרא הכתוב פעם ה' ופעם אלהים כמ"ש לקמן מאמר ג' פ' כ"ח ע"ש, ועוד כי הי' דברות נאמרו ע"י ב' שמות אלו כמ"ש מיד בסמוך אנכי ה' אלהיך וגו': (ע) הנרצים. שכך עלתה הרצון ית': (פ) שלא יגזרם ההקש. שלא ישיג טעמם ע"י השכל האנושי כגון לבישת שעטנז ואכילת חזיר ושופר וכיוצא בזה (שלא יגזרם השכל אנושי מצד היקש דבר לדבר): (צ) למעלה מן הדברים הטבעיים. כי האדם לא יוכל להשיג בשכלו בדברים האלהיים רק בדברים הטבעיים יוכל להשיג, לכן הדברים האלהיים הם למעלה מהטבעיים: (ק) וכדי שלא ידומה בזה שום שניות חלילה. שלא יחשוב מאחר שכתוב בתחלה אלהים לבד ומאלה תולדות והלך נאמר ה' אלהים הם ב' אלהות חלילה: (ר) ופתח באנכי ה' אלהיך. ומתחלה אמר אלהים לבד: (ש) להורות על העקר הזה. כי בשעת מתן תורה נאמרו ג"כ ב' שמות הללו: (ת) כוללים למין האדם. כי עניניהם ומעשיהם של אדם וחוה הם רמז מה שיקרה לאדם בעה"ז כנזכר לעיל: (א) כמו שקרה לקין והבל. כי הריגת הבל ועונש קין לא היתה כולל כל מין האדם, רק בשביל עצמם ותולדותם נאמר איך השגיח הש"י עליהם והעניש לקין על הריגת אחיו, וזהו נקרא עונש הפרטי, וכן הוא ברבינו בחיי, ועיין מ"ש לקמן פט"ו ממאמר ג' כי ענין דהבא נאות אל מה שנזכר שם: (ב) וזה מין אחר מן העונש על העונש. שזה העונש דקין הוא אינו דומה לעונש דאדם וחוה: (ג) כי עיקר העונש הוא על עברו מצות ה', כמו שנאמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל וגו' אשר צויתיך לבלתי אכול ממנו וגו':

כוללים

(ד) כוללים כל המין, אבל בפרשה הזאת ביאר ההשגחה בענינים פרטיים מכל איש ואיש, והוא איך השגיח השם בקין להענישו על שלא היתה כוונתו רצויה בעשיית הקרבן ועל החמס שעשה להבל (ה) לא מצד עברו מצות השם לבד, וזה להורות שהש"י משגיח בעושי רשע להענישם על מחשבתם הרעה ועל החמס אשר בכפיהם. ואע"פ שהוא מאריך אפו להם כמו שהאריך לקין, לסוף הנה הוא נפרע מהם כמו שנפרע מקין במדה שמדד מדד לו, כי כמו שהרג את הבל וגרם להפסיק כל הולדותיו כן נהרג קין ונמוחו כל תולדותיו במבול ולא נשתייר מהם שריד ופליט, אע"פ שהיו בתולדות קין אנשים גדולים חכמים ונבונים (ו) שהמציאו המלאכות ההכמות כמו שכתוב אבי כל חורש נחשת וברזל, אבי יושב אהל ומקנה, אבי כל תופש כנור ועוגב (בראשית ד׳) (ז) ולא נשא השם פנים להם, וזאת היתה כוונת כל החלק הג׳ הזה, ולזה נכתב בו שם ה׳ בלבד, לרמוז כי ההשגחה הפרטיית אשר היא בכל הדברים הנעשים בעולם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו אינה מצד מציאות הפועל המהווה לדברים הטבעיים ולא מצד תורה מן השמים, אבל מצד שמשלמות השם ומעלתו הוא להשגיח בשפלים (ח) ובנעדרי היכולת להושיעם מיד שוכיהם (ט) אמר הנביא רמז לזה מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח (ישעיה נ״ז) כלומר (י) שמצד מעלתו ורוממותו הוא שישגיח בשפלים להראותם עוצם יכלתו להחיות לב נדכאים. (כ) ובאר בספור הזה מקין והבל שהשגחתו היא במדת רחמים לפתוח לרשעים דרכי התשובה, כמו שפתח לקין ואמר לו הלא אם תיטיב שאת וגו׳ (בראשית ד׳) (ל) ואין זה ממדת הדין, ולזה (מ) לא נזכר בזה הספור שם אלהים כלל. ואחר שכיים לבאר אלו השלשה עקרים שהם התחלות לדת האלהית חזר להתחיל הספור וסדר התולדות כאשר בתחלה [ג] ואמר זה ספר תולדות אדם. כאלו אמר שמכאן הוא התחלת הספר כי כל מה שכתב עד הנה אינו אלא (נ) סדר התחלות הספר שאינו מן הספר

שרשים

(ד) כוללים כל המין. שהרי כל העולם בכלל נדון במיתה ולער ההריון וכיולא בזה מן העונשים הנזכרי׳ שם: (ה) לא מלד עברו מלות ה׳ לבד. שהוא בכלל שבע מלות שנלטוה עליהן אדם: (ו) שהמליאו המלאכות. שהמליאו בשכלם המלאכות ומהם נתפשטו המלאכות בעולם: (ז) ולא נשא ה׳ פנים להם. ולא חס עליהם: (ח) ובנעדרי. לשון העדר ור"ל שאין להם יכולת: (ט) אמר הנביא. כמו שאמר, והרבה פעמים תמלא בדברי המחבר זה הלשון וצריך לפרשו כך: (י) שמלד מעלתו ורוממותו הוא שישגיח בשפלים וכו׳. ע"ל מ"נ פי"ח בביאור הכתוב מזבח אדמה תעשה לי וגו׳ ושם נתבאר הענין יותר: (כ) ובאר בספור הזה. והגב זה באר וכו׳: (ל) ואין זה ממדת הדין. ואין זה דרך של מדת הדין: (מ) לא נזכר בזה הספור שם אלהים. רק שם של הוי"ה כי אלהים מורה על מדת הדין ושם הוי"ה מורה על מדה"ר: (נ) סדר התחלות הספר. סידור של יסודות הספר שעליהם הספר עומד. אבל מ"ש המחבר לפני זה בסמוך שמכאן התחלת הספר רלה לומר מכאן

ענפים

[ג] ואמר זה ספר תולדות אדם וכו׳ זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בתולדות אדם וכו׳. הנה שלפי הבנין הפשוטים משמע שהכתוב מדבר באדם הראשון ומולאי חלציו ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, מ"מ מלאה לפרש קלת הכתוב הזה בדרך אחרת, והוא שכוונת הכתוב בזה על כלל המין האנושי ותכלית האנושי, ומה שאמר תולדות אדם כאלו אמר תולדות של מין האדם. ואין כוונתו על תולדות הפשוטים רק על מעשיהם היולאים מתחת ידיהם, וכמו שפירש"י בפסוק אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו׳ עקר תולדותיהם של לדיקים מעשים טובים וכו׳, וכוונת כלל פי׳ הכתוב כך הוא, כאלו אמר זה הספר שהוא התורה הוא תכלית מין האנושי בעה"ז כי אין לו לאדם בעה"ז רק לעשות מה שאמר וכתוב בתורה והוא תולדותיו של אדם ותכליתו כי על ידה יוכל להשיג שלמותו האמתי, וכן התכלית יכונה בשם התולדות וק"ל. פ"א זה ספר אדם בע׳ ל׳, כנגד ע׳ אומות שהם תולדות אדם. אבל קבלתי מפ"ב מ"ו כ"מ ור"ג נ"י ע"ה אב"ד [illegible] הגאון מוהר"ר מאיר נר"ו טעם הכתוב ע"ז הדרך, והוא עד"מ כשים כאן ב׳ סופרים שכתבו [illegible] ספר א׳ או מגלה ותוא א׳ דהיינו זה כותב אות אל"ף וזה נ"כ אל"ף וכיולא בזה ובמחלוקת כתב [illegible] אחי אין תמונתם וצורתם שוה אע"פ שעלמות וליור האות של זה שוה לשל זה כי בדרך שעשה זה [illegible] אל"ף בליור כזה עשה ג"כ השני, כמו כן הוא תולדות אדם כי אע"פ שהם אחד בעלמות ולכן באין [illegible] לורם וגוע א׳ דהיינו מאדם הראשון, מ"מ אין תמונתם ולורתם שוה ומתחלפים בהליק שאינו מטע, ופ"ה [illegible] ספר תולדות אדם ר"ל זה הספר כשיכתבו אותו ב׳ סופרים אין לורם ותמונה כתב של זה דומה לשל זה [illegible] אע"פ שעלמות האותיות שים לו שוים בדמיון, זה הוא תולדות אדם הראשון, להורות לנו הטעם על מה מתחלפים בדעתם הילוף ליש מגע קף שבלו שניהם מאדם א׳ ושניהם שוים בתאופים:

הספר . (ס) אבל כמו שכל מתחיל ספר אומר בהתחלתו זה הספר מדבר בכך ובכך , כן בכאן אומר זה הספר שהוא ספר בראשית מדבר בתולדות אדם והיאך נמשך העולם ממנו , ובא לבאר שמה שנכתב עד הנה אינו מן הספר (ע) אלא התחלות לספר (פ) כמו שבכל חכמה וחכמה יונחו התחלותיה בתחלתן , ומזה ספר תולדות אדם הוא התחלת ספר התורה (צ) ושספר בראשית הוא ספור תולדות אדם , והחל ואמר ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו זכר ונקבה בראם וגו' (בראשית ה') (ק) אע"פ שלספור התולדות היה מספיק בשיאמר ביום ברא אלהים אדם זכר ונקבה בראם וגו', אמנם האריך לבאר ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו (ר) לרמוז על ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה , והוא שהשכר והעונש הפרטי אשר אמרנו שהוא אחת (ש) מהתחלות התורה , אמנם הוא אפשר שיגיע לאדם מצד הנפש המשכלת שבו שהיא בדמות אלהים , שמזה הצד אפשר שיגיע לאדם (ת) הקיום האישי , ומזה הצד הוא ראוי לקבל עונש ושכר פרטי לא מצד (א) הקיום המיניי שהוא (ב) משתתף בו לשאר הבעלי חיים , ועל כן כתב בזה הפסוק שהוא תחלת התורה (ג) שני הקיומים אשר לאדם , כי אמר בדמות אלהים עשה אותו לרמוז שיש לו קיום אישיי כעליונים מצד היותו בדמות אלהים כלומר המלאכים שהם קיימים באיש , ואמר זכר ונקבה בראם לרמוז על הקיום המיניי שיש בו כתחתונים . ואל זה רמזו רז"ל בבראשית רבה (פרשה ה') שאמרו על פסוק נעשה אדם בצלמנו וגו' (בראשית א') (ד) במי נמלך א"ר יהושע בן לוי במלאכת שמים וארץ נמלך . וביאור זה כי לפי שעד יום הששי קודם שנברא אדם היו בעולם ב' יצירות מתחלפות, העליונים שהם קיימים באיש והתחתונים שהם קיימים במין ולא באיש ונמלך הקב"ה בעליונים ובתחתונים ואמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (ה) כלומר שיתחברו בו שתי הכחות יחד קיום באיש וקיום במין , קיום באיש כעליונים מצד הכח השכלי אשר בו , וקיום במין כתחתונים מצד הכח החמרי אשר בו , ולזה אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים (ו) ברא אותו בלשון יחיד לרמוז על הקיום האישי שנתן לו יותר על שאר בעלי חיים , ואח"כ אמר זכר ונקבה ברא אותם בלשון רבים לרמוז על הקיום המיניי שהוא מצד הזכר והנקבה יחד . (ז) אלא שיש להקשות על זה ממה שנמצא שם בבראשית רבה בשעה שאמר לו הקב"ה למשה כתוב נעשה אדם אמר לפניו רבש"ע מפני מה אתה נותן (ח) פתחון פה למינים לטעות אמר לו הקב"ה כתוב והרוצה לטעות יטעה ע"כ . והוא מבואר שהדבר שמציאותו טוב (ט) ראוי שימצא והדבר שמציאותו רע אין ראוי שימצא , ומה שמציאותו מעורב מן הטוב והרע , אם הטוב הוא הגובר ראוי שימצא , ואם הרע הוא הגובר אין ראוי שימצא . וזה הלשון שאמרו

שאמר

שרשים

אכאן מתחיל הספר ולשון תחלה הוא : (ס) אבל כמו שכל מתחיל . עתה בא לבאר פירוש הכתוב דזה ספר תולדות אדם וגו' : (ע) אלא התחלות לספר . יסודות לספר : (פ) כמו שבכל חכמה וחכמה יונחו . כל חכמה שירצה האדם להשיג יונחו וכו' כמו כן בחכמת תורתנו . ואמר זה כדי שלא תקשה למה צריכה התורה לכתוב דוקא בתחלתה התחלותיה ויסודותיה ולא בסופה וכמו שנתבאר לעיל בזה הפרק : (צ) ושספר בראשית הוא ספור תולדות אדם . וזה הכתוב דזה ספר תולדות אדם כונתו להגיד שספר בראשית הוא וכו' : (ק) אעפ"י שלספור התולדות וכו' . אע"פ שלפי מה שכתבנו שכונת ספר בראשית לספר ולהגיד תולדות אדם אם כן לפי זה היה מספיק וכו' : (ר) לרמוז ענין גדול הוא הכרחי למציאות התורה . ולפי זה לא ישאל השואל והלא כוונת התורה על המצות ולמה לי לספר תולדות אדם בתורה , כי הוא הכרחי וכו' : (ש) מהתחלות . מיסודות : (ת) הקיום האישי . הפרטי דהיינו שכל איש ואיש בפני עצמו קיום לעד אם יזכה במעשיו : (א) הקיום המיניי . שאין לו קיום לעצמו רק למינו דהיינו אם מת ראובן נולד בנו תחתיו ואם כן יש קיום למין האדם , ומזה הצד אינו ראוי לקבל העונש כמו שיתבאר לקמן בפרקין : (ב) משתתף בו . דומה בזה לשאר ב"ח : (ג) שני הקיומים . קיום המיניי וקיום האישיי ולכן הם נרמזים כאן בתחלת התורה כדי שיובן שע"י התורה זוכה להשארות הנפשיי : (ד) במי נמלך . מאחר שאמר נעשה בל' רבים : (ה) כלומר שיתחברו בו ב' הכחות . נראה שלפי זה מש"ה ויאמר אלהים נעשה אדם וגו', ר"ל שגזר על השני צורות שיתחברו יחד בבריאת האדם והוא מלשון הכתוב ותגזר אומר ויקם לך , כמו שפי' הכתוי בפ' בראשית בפסוק ויאמר אלהים יהי אור ע"ש . אבל אם נאמר שבא ללמד שיקח הגדול עצה מן הקטן כמ"ש בסמוך אין אנו צריכין לפרש לשון ויאמר מלשון ותגזר : (ו) ברא אותו בלשון יחיד . ולא אמר ברא אותם כמ"ש אחר זה אלא אותו לרמוז וכו' : (ז) אלא שיש להקשות על זה . אם כונת הכתוב במ"ש נעשה לשון רבים על התאחדות ב' הקיומים הנם א"כ קשה מחה שנמצא וכו' : (ח) פתחון פה למינים לטעות . שיש לחוש מזה לב' רשויות חלילה : (ט) ראוי שימצא . ראוי שיהיה וימציא אותו הממציא או שידבר אותו המדבר מאחר שמציאותו כולו טוב , ואפילו אם אינו

לגמרי

שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, יראה ממנו כמי שרוצה לסבול נזק מועט (י) בעבור התועלת המרובה המגיע מזה הלשון, ומי יתן וארע מה הטוב המרובה המגיע בלשון נעשה אדם, אם כדי ללמד (כ) לגדול שיקח עצה (ל) מן הקטן כמו שהוא יתברך נמלך במלאכת שמים וארץ שהם נבראיו אע"פ שלא היה צריך, אין זה התועלת כל כך גדול כדי שיסבול בעדו הנזק המגיע מנתינת פתחון פה למינים לטעות, ואף אם נאמר שהתועלת המגיע מזה הוא מה שאמרנו בשם רבי יהושע בן לוי כדי שנדע שהאדם יש בו כח שכלי כעליונים וכח חמרי כנמצאים השפלים, שזה הכח השכלי נותן לו קיום באיש רצה לומר השארות אל הנפש האנושית הפרטית (מ) וזה דבר הכרחי אל התורה כמו שאמרנו. כי הנה זה אף אם בלי ספק הוא תועלת גדול שראוי לסבול בעדו נזק טעות המינים, הנה עדין ראוי לשאול מה ההכרח המביא לכתוב נעשה בלשון רבים (נ) היה לו לומר ויאמר אלהים לעליונים ולתחתונים אעשה אדם בצלמכם והיו מגיעים מזה התועלות הנזכרים ולא היה מקום למינים לטעות. ומה שנראה לי בזה (ס) הוא (ע) שעם שזה התועלת היה מגיע מלשון אעשה אדם (פ) כתב נעשה כדי שיובן ממנו ג"כ ענין אחר יותר עמוק והכרחי שיכתב (צ) והוא, כי לפי שמציאות העליונים שהם קיימים באיש יורה היותם נמצאים כנמצא שיש לו כח ויכולת (ק) להשאיר האישים (ר) כמו שאלו קיימים תמיד באיש, ומציאות התחתונים יורה שהם נמצאים כנמצא שיש לו כח (ש) לשמור המינים בלבד ולא האישים, (ת) וזה ממה שיביא לטעות ולהשוב (א) שהם שתי רשויות כמו שחשב אלישע אחר כמו שנזכר במס' חגיגה (פ"ב דף ט"ו ע"ב), לכך אמר נעשה אדם בצלמנו (ב) [ג] כאלו שני הכחות שהמציאו הנמצאים המתהלפים שהם העליונים והתחתונים

אומרים

שרשים

לגמרי טוב אלא שמעורב בו מעט רע מאחר שהטוב הוא הרוב והגובר על הרע ראוי שימצא ואין ראוי שיעזוב הטוב ההוא בעבור מעט הרע המעורב בו, אבל אם הוא להפך שהוא כולו רע או אפילו שמעורב בו מעט טוב מאחר שהרע הוא הרוב הגובר על הטוב אין ראוי שימצא: (י) בעבור התועל' המרובה המגיע מזה הלשון. כצ"ל. ור"ל ולכן כתב בל' נעשה כי התועלת הנשמע ממנו הוא יותר מהנזק הבא עי"ז הלשון ומי יתן וכו': (כ) לגדול. חכמה: (ל) מן הקטן. בחכמה ממנו: (מ) וזה דבר הכרחי אל התורה כמו שאמרנו. שעל ידי התורה תוכל הנפש להשיג את תכלית הפרטי: (נ) היה לו לומר ויאמר אלקים לעליונים וגו'. ... על כשאמר אם כדי ללמד לגדול שיקח עצה וכו' ... זה אלי למפרך נמי קושיא זו אלא שלא היה צריך ... דין לזה בעבור שהוא בטל מעלתו מכח הנהתו ... הגיה ואמר אם ברע הוא הגובר אין ראוי שימצא ... ל: (ס) הוא. הוא זה: (ע) שעם. שאע"פ: (פ) כתב נעשה. אעפ"כ כתב נעשה: (צ) והוא. ... הוא זה: (ק) להשאיר האישים. שנשאר הפרט ... זה קיום לעולם: (ר) כמו שאלו קיימים תמיד ... איש. דאם לא היה לו אפשר להמציא אישים

א"כ היאך ברא והמציא אלו הנמצאים העליונים: (ש) לשמור המינים בלבד ולא האישים. דאם היה לו יכולת נ"כ לברוא האישים א"כ היה לו לברוא האישים במקום שברא המינים כי האישים הם יותר במדרגה ובמעלה מהמינים אלא ע"כ צ"ל שאין לו יכולת להמציא האישים: (ת) וזה. וזו היא הסבה המביאה את האדם לטעות וכו': (א) שהם ב' רשויות. והם היו אומרים אחד לחבירו נעשה אדם בשותפות אתה תן חלקך מן התחתונים הוא הגוף ואני אתן חלק מהעליונים והיא הנשמה, וא"כ אי הוה כתב רחמנא ויאמר אלהים לעליונים ולתחתונים אעשה אדם הוה הטעות יותר גדול כי היו אומרים שהם ג' רשויות חלילה והשלישי אמר לראשונים אתה בראת מלאכים ואתה בראת בהמות שהם ב' קצוות ואני אברא הממוצע בין שניהם והוא האדם, והוא הדין נמי אי כתב רחמנא סתם ויאמר אלכים אעשה אדם או ויאמר אלהים יהי אדם וגו' כמו בשאר הנמצאים ישאר הטעות במקומו לומר שהם ב' רשויות, כי מ"מ יהיו כעין לפנינו ג' יצירות מתחלפות דהיינו מלאכים בהמות ואדם לכך אמר נעשה אדם וכו': (ב) כאלו ב' הכחות וכו' ומזה הנמצא האחד יובן וכו'

ענפים

(ג) כאלו שני הכחות וכו' ומזה הנמצא וכו'. פירשנו בשרשים. ובאהל יעקב פי' וז"ל לכן כתב הקב"ה נעשה כדי שיהיה משמע בשני רשויות הן ובזה ברא האדם ... יודו בעל כרחם, פי' ... קבה להם גופא לפי סברתם שהם אמרו שה"א להיות אחד ומשעם הנזכר לכך א"א להיות כ"א ... אחד ברא האדם אם כן תקשה להם ג"כ זה שיכול לברוא המלאכים למה הוצרך לזה שאינו יכול לברוא כ"א ... מות לעשות האדם, ולמה לא ברא במקום האדם מלאכים שהם קיימין באיש, דבשלמא זה שאינו יכול ... א כ"א בהמה מכוין בזה בבריאת האדם שבחרי האדם הוא יותר טוב מן הבהמה אבל זה שיכול לברוא ... מלאכים מפני מה בחר בריאת האדם שבחר לו לברוא המלאכים במקום האדם. בהמלאך הוא ... מן האדם בזה קיים באיש ווה רק במין, שבחרי מפעם זה עלינו אמרו בה"א להיות אחד דה"כ למה

אומרים נעשה אדם, רצה לומר שהם מסכימים לעשות יצירה אחת שהוא אדם שיתאחדו ב שני הכחות, הכח הכללי הנותן קיום במין והכח הפרטי הנותן קיום באיש, ובזה הנמצא האחד יובן וישכל לכל שכל הנמצאים העליונים והתחתונים כלם הם מושפעים מנמצא אחד שהוא בעל הכחות כלם, ולזה אמר ויאמר אלהים נעשה אדם, רצה לומר אלהים שהוא בעל הכחות כלם ר"ל הכללי והפרטי הסכים בשניהם לעשות את האדם שיתחברו בו שני הענינים, הקיום הכללי והקיום האישיי, הכללי מצד החומר והאישיי מצד הנפש, וזה יורה על נמצא אחד שכל הכחות מתאחדות בו אחדות גמורה, ושהפועל הדברים הקיימים באיש והקיימים במין, הוא אחד, ויובן מזה ג"כ שידיעת

שרשים

וכו'. פי' לכן א"א לבטל סברתם זאת המקולקלת אם לא כשנניח דעתם לכתוב נעשה לשון רבים כדי שיהא נשמע מזה דבר שותפות לומר שאינן אלא שני רשויות וכאלו השני רשויות היו אומרים אחד לחבירו נעשה כנ"ל, ועי"ז תבטל סברתם ודעתם בזה ותבין שהכל בא מפועל האחד והוא השי"ת ב"ה שהוא אחד ומיוחד ואין בעולם זולתו והוא ברא הכל כרצונו וכחפצו. ופי' הענין כך הוא. דתקשה להם מאיזה טעם אתם אומרים שהם ב' רשויות דהם הוא רשות אחד א"כ למה ברא תחתונים וכי לא היה לו יותר טוב לברוא הכל עליונים כי הם קיימים בא"ש. א"כ תקשה להם זה שברא תחתונים מאיזה טעם לא היה יכול לברוא עליונים, ע"כ צריכים אתם לומר לפי שלא נכנס תחת גדר עצמותו ויכולתו לברוא עליונים, כי אם היה נכנס זה תחת יכולתו ועצמותו בודאי היה בורא את האישים בעצמו כדי שימציא את האדם לבדו ולא יהיה לו קדרה דבי שותפי אחר שהיה חפץ בבעל בחירה, וכמו כן ע"כ צריכין אנו לומר על זה שברא את האישים אם היה באפשרות שיכנס תחת יכולתו ועצמותו לברוא ג"כ התחתונים בודאי היה בורא אותן כדי שימציא הוא לבדו את האדם ולא יהיה לו קדרה דבי שותפי, אלא שלא היה לו באפשרות לברוא את האדם בעצמו כי אין הבריאה מהתחתונים נכנסה תחת עצמותו ויכולתו ואין האחד יכול להכיר מצד עצמותו הטבע והעצמות מהברואים שברא חבירו, וא"כ היאך אפשר להם להתחבר ולהתאחד ב' עצמות אלו יחד בהתאחדות גמורה

בבריאת האדם מאחר שאין אחד מכיר בטבע הנברא שברא חבירו, אלא ע"כ צריכים אתם לומר שכל אחד מכיר בטבע ועצמות הברואים של חבירו וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה היה להם להמציא את האדם ביחד ויהיה הוא להם כקדרה דבי שותפי הו"ל לברוא כל אחד ואחד אדם לעצמו ויהיה לו האדם לבדו בעבודתו ולא בשותפות כי זה הפוך הסברא. אלא ע"כ האמת הוא שאחד ברא הכל עליונים ותחתונים, ומה שברא התחתונים ולא הכל עליונים כי כוונתו היה על בריאת האדם שהוא תכלית הבריאה ועיקר כוונת היצירה לפי שהוא עובד בבחירה, וא"א למציאות האדם כ"א ע"י התאחדות בו ב' הכחות העליונים והתחתונים. ועתה אחר המופת הגמור הזה אין להקשות כאם כוונתו לא היתה רק על בריאת האדם שעבודתו היא בבחירה לא היה לו לברוא עליונים ותחתונים אלא כפי הצורך לבריאת האדם, נוכל לומר כי הכל הוא לצורך טובת האדם ותכליתו, כמו שיתבאר כל זה כדברינו כאן בענפים, ודוקא לפי פי' הא"י שנכתב כאן בענפים לא נוכל לתרץ קושיא זו כך ולומר שהרבוי מהעליונים והתחתונים הוא לצורך טובת כלל האדם ותכליתו, כי נוכל לומר מאן יומר לן שהוא כך כיון שעדיין לא הוכחנו בהוכחה גמורה מצד אחר שהכל בא מאחד, נוכל לומר אדרבא שהן ב' רשויות חלילה, ואשיטיה זו לא סמכינן, אבל לפי דברינו כבר הוכחנו במופת שהכל בא מנמצא אחד א"כ אשינויא זו או כיוצא בו ע"כ צריכים אנו לסמוך וק"ל. ועיין בענפים פירושו דאהל יעקב וסתירתו. אבל אי כתב רחמנא

ענפים

ברא בהמות וכו', אלא ע"כ א"א להם לתרץ זאת הקושיא כ"א כשיאמרו אף שהמלאך טוב מן האדם אעפ"כ מכריע לעשות האדם כי הוא רוצה שיהיו לו מלאכים ואדם ג"כ. ה"ה לדידן נמי מתחלה הכל אחד, ומה שברא הבהמות וכו' כך רצונו ב"ה שיהיה לו מלאכים ואדם ובהמה מוסיף הי' והוא ברא הכל, וא"כ לא היה אפשר לבטל זאת הסברא המקולקלת כ"א כשיכתוב מפעם כדפירשתי עכ"ל א"י. הנה עם היות שפירושו זה הוא מתוק ומחודד מ"מ הוא אינו אמתי, כי לפי פירוש זה קשה דלמה מה שהיה מכריע לבריאת האדם ולא ברא בפעם האחת מלאכים לפי שהאדם עם היות שהוא קיים במין מ"מ הוא אינו במדרגה גדולה יותר ממלאך כי הוא עובד בבחירה משא"כ המלאך שכל פעולותיו הם בהכרח ולא בבחירה. ומזה אין יוכל להוכיח מאחד שכוונתו ורצונו היה על בריאת האדם העובד בבחירה ולא אפשר למציאות האדם זולת קיימת עליונים ותחתונים כי עצמות האדם אינו זולת כ"א ב' קיומים אלו א"כ ע"כ הכל בא מנמצא אחד ומה שהוכרח לברוא עליונים ותחתונים ולא הכל עליונים כי כוונתו היתה על בריאת האדם. זה אינו כי עדיין יש לבעל דין להשיב ולומר באם כוונתו לא היתה רק על בריאת האדם והנעלמים הקודמים אותם כי אם שכבר למציאותו א"כ לא היה לו לברוא עליונים ותחתונים אלא כפי הצורך לבריאת האדם, והרבוי מהעליונים עליונים ותחתונים

(ג) שידיעת השם מקפת בדברים האישיים ובדברים הכלליים. (ד) ולהורות ע"ז תמצא כי כשהקב"ה נגלה על הצדיקים מזכיר שמם שני פעמים, אברהם אברהם, יעקב יעקב, משה משה, שמואל שמואל, לומר שהוא יודע הפרטים מצד הפרטיות שבו, וכן אמר השם לבני נח שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט') לרמוז על שהידיעה הפרטית דבקה באדם, שאם לא היתה בו ידיעה כללית כמו בשאר ב"ח לשמור המין בלבד (ה) מה טעם שיהרג הרוצח וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין. אבל יאמר כי לפי שנעשה אדם בצלם אלהים הנה הוא קיים באיש וההורגו ראוי לעונש, אחר שהידיעה האלהית הפרטיית דבקה בו מצד הכח השכלי אשר בו כעליונים אשר הם קיימים באיש (ו) והידיעה הפרטיית דבקה בהם מצד הכח השכלי שבהם, וע"כ היה האדם ראוי לשכר ולעונש הפרטי המיועד בתורה. ולהיות שני דברים הללו הכרחיים למציאות התורה, הא' מצד השם הפועל להורות שאין שם שתי רשויות כמו שהיו המינים אומרים שאלהי השמים אינו אלהי הארץ, אבל הכל אחד, שזאת היא אמונת היחוד שהיה אברהם מפרסם בעולם כמו שאמר ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ (שם כ"ד). והשני מצד האדם להורות שידיעת השם הכללים והפרטים נתחברו יחד ביצירת האדם וע"כ יהיה ראוי לשכר ועונש מצד שהשם יודע אותו ידיעה פרטית מצד היותו בצלם אלהים, והוא שהיה אברהם מפרסם ג"כ ואומר ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי וגו' (שם) כלומר שעם היותו אלהי השמים ידע אותי ידיעה פרטיית ודבר לי ונשבע לי, בעבור זה כתב נעשה אדם, ואמרו רז"ל שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, כלומר כי התועלת הנמשך מזה הלשון הוא גדול והכרחי לתורה להורות כי הפועל הפרטיים העליונים והיודע אותם הוא בעצמו הפועל הכללים התחתונים והיודע אותם ושאין שם שתי רשויות ולא שתי ידיעות מתחלפות אבל בידיעה אחת ידע הכל. (ז) ואל זה רמז רבי אמי שאמר בלבו נמלך כלומר שלא נמלך בזולתו חלילה, אבל בידיעתו הכללית והפרטית נמלך לעשות נמצא אחד שיתבאר בו שהכל ידיעה אחת, וזה כשיתאחדו בו השתי ידיעות הכללית

שרשים

דהתנא נעשה אדם או יהיה האדם כמו בשאר הנמצאים עדיין היו אומרים שהם ג' רשויות, הא' ברא עליונים והב' תחתונים, והג' אמר לשניהם אתה בראת עליונים ואני אתה מכיר בטבע ועצמות התחתונים לכן בראת רבוי עליונים לבד ואתה בראת תחתונים ואי אתה מכיר בטבע ועצמות העליוני' לכן בראת רבוי תחתוני' לבד ואין לא' מהם עכד בבחירה אבל אני מכיר בטבעי עצמות שניהם לכן תכף ומיד אצרף ב' הכחות יחד ואברא משניהן אדם ויהיה לי רבוי הנמצאים בעלי בחירה. לכן הוכרח הכתוב לומר נעשה בלשון רבים כדי שיהא נשמע מניה איזה שותפות ויהיו מוכרחים לומר שהם שני רשויות חלילה והם כיחד היו אומרים נעשה אדם בשותפות, וא"כ ע"י סברתם זאת יבאו אל התופת הגמור שהכל בא מנמצא אחד ותכלית כונת הבריאה הוא האדם כי הוא בעל בחירה, ובזה יפלו במה שברחו ממנו ויודו על האמת שכל הנמצאים כלם מושפעים מהש"י והוא אחד יחיד ומיוחד והוא ברא הכל כרצונו וכחפצו כמו שכתוב. וז"ש המחבר ומזה הנמצא האחד יובן וכו', ר"ל ע"י שנשמע שהיו מודים אותו כיחד ובשותפות יובן שכל הנמצאים וכו' וק"ל, כ"ל: (ג) שידיעת השם מקפת. הש"י יודע (ר"ל ידיעתו סובבת כלומר כוללת כל הדברים ובידיעתו ורצונו נבראו כל הקיומים): (ד) ולהורות ע"ז. שהש"י יודע בכלל ובפרט ולא בכללם לבד: (ה) מה טעם שיהרג הרוצח וכי ההורג אדם אחד הוא הורג כל המין וכו'. כ"ל ור"ל כמו מי שיהרוג אחד משאר ב"ח כגון בהמה אינו חייב עליה מיתה כמו כן לא יהיה חייב על הריגת אדם אחד: (ו) והידיעה הפרטיית דבקה בהם מצד הכח השכלי שבהם. יש מוחקין זה מטעם שנראה להם שהם דברים מיותרים כדברי המחבר מאחר שאמר לפני זה בסמוך שהידיעה האלהית הפרטית דבקה בו וכו'. אבל הוא ללא צורך ולחנם דחקו לומר כן, כי יכול לפרש מה שאמר והידיעה הפרטית דבקה בהם וכו' קאי על העליונים, ור"ל כאלו אמר ומאחר שהידיעה הפרטית יש להש"י בעליונים היא ג"כ מצד הכח השכלי שבהם א"כ שניהם שוין דהיינו האדם והעליונים לשניהם באה הידיעה הפרטית מהש"י מטעם אחד וע"כ היה האדם ראוי וכו'. ודו"ק כי כן הוא מוכרח ונכון: (ז) ואל זה רמז ר' אמי שאמר בלבו נמלך. כנ"ל והוא במדרש רבה הנ"ל בשם ריב"ל ואינו מדרש

ענפים

ותחתונים שברא הכל הוא ללא צורך ולמה ברא אותן אלא ודאי שהם ב' רשויות חלילה. הנה שמלל לתרץ דבר זה ולומר שהרבוי ההוא הוא לצורך מוכח כלל האדם ותכליתו. מ"מ המתנגד לא יאמין זה כי הוא יאמר שאין ייחד לן פעול כך דלמא שרבוי הוא מחמת שהם ב' רשויות. לכן הלא דהפילוס האמתי בכונת דברי המחבר אלו הוא על הדרך שפירשתי בשרשים והוא נכון ונראה לי :

והפרטית והוא האדם. כי מצד היותו בצלם אלהים כעליונים יורה שהידיעה הפרטית דבקה בו, ומצד היותו זכר ונקבה יורה שהידיעה המינית דבקה בו גם כן, ויורה זה על היחוד הגמור ועל שהאדם ראוי לשכר ולעונש פרטי מצד היותו בדמות אלהים. (ה) ולרמוז על זה הוא שנכתב בזה הכתוב שהוא התחלת התורה כמו שאמרנו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו:

פרק יב (א) אמונת החדוש יש מאין (ב) אף אם היא אמונה צריך לכל בעל דת אלהית להאמינה. (ג) כמו שיתחייב המאמין בתורת משה להאמין שפצתה הארץ את פיה ותבלע את קרח ועדתו לפי שנחלקו על משה (ד) אבל איננה עקר מעקרי התורה האלהית שלא יצוייר מציאות תורה אלהית זולתה. ולא התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על חדוש יש מאין ולשומו עקר לתורה כמו שחשבו הרבה מן החכמים, (ה) לפי שאף אם המאמין בקדמות (ו) [א] על הדרך שיאמין אריסטו (ז) לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב (ח) ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים לבד, (ט) כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש בהרף עין והמים דם והעפר כנים (י) ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח יחוייב לו להכחיש, לפי שהאיש

שרשים

בפני עצמו, וכצ"ל ריב"ל אמר במלאכת וכו' רבי אמי אמר כלבו נמלך וכו': (ה) ולרמוז ע"ז. כמו ורמיה לזה, ור"ל ובעבור שזה הוא הכרחי לתורה לכן האריך הכתוב בלשונו בתחלת התורה באמרו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים וגו':

פרק יב (א) אמונת החדוש יש מאין. האמונה הזאת שאנו מאמינים שהב"י ברא את העולם מהאפס המוחלט ועיין מזה לקמן בפרק כ"ג מזה המאמר. וכונת המחבר בזה הפרק שלא תקשה מאחר שמבואר לעיל בפי' שלפני זה שכונת התורה בהתחלת בראשית להורות לנו שאלו השלשה דהיינו מציאות ה' ותורה מן השמים ושכר ועונש הם עקרים הכרחיים לתורה האלהית וא"כ למה לא מנינו ג"כ חדוש יש מאין בין העקרים כי הוא ג"כ נרמז בבראשית ובפרט להרמב"ם שאמר שהחדוש הוא דבר עקרי לתורת משה בפרק כ"ו לח"ב ממורה ולכן אמר כי אין זה כונת התורה כמו שמבאר והולך במ"ש ולא התחילה התורה בפ' בראשית וכו': (ב) אף אם היא. אע"פ שהיא אמונה בלבד ולא עקר: (ג) כמו שיתחייב המאמין. כמו מי שמאמין בכל מה שנאמר בתורת משה שהכל הוא אמת גמור מחוייב הוא ג"כ להאמין שפצתה הארץ את פיה מטעם שנחלקו על משה, לפי שבליעת קרח הוא ג"כ אחד מן הדברים שבאים בתורת משה, כמו כן ובענין זה הוא מחוייב להאמין אמונת החדוש יש מאין: (ד) אבל איננה עקר. האמונה הזאת איננה נחשבת בעקר בין שאר עקרי תורה אלהית באופן שנאמר שלא יצוייר תורה אלהית זולתה, לפי שכבר יצוייר תורה אלהית זולת האמונה הזאת ולא התחילה התורה וכו': (ה) לפי שאף אם המאמין וכו'. ר"ל אף את"ל המאמין כו', יבא לבאר עתה מה שכתוב שאמונת החדוש איננה עקר כי אם אמונה בלבד והכל נמשך למטה עד מ"מ מי שיאמין כו': (ו) על הדרך שיאמין אריסטו. כי אריסטו האמין קדמות. ופירוש של קדמות הוא דהיינו שיאמין שהעולם לא נברא כלל אלא כך היה עומד עולמית כמו הקב"ה ואין לאחד על האחר שום קדימה בזמן אפי' כמלא נימא: (ז) לא יתואר השם. לא יוכל זה המאמין ליתן להקב"ה תואר היכולת כזה דהיינו בשיהיה לו יכולת להאריך וכו' יותר ממה שהוא עתה, כי הוא מאמין שהעולם קדמון וכאשר היה כן יקום לעולם: (ח) ולא לברוא נמלה בעלת ד' רגלים לבד. שיפחות לה הרגלים ולא יהיה לה רק ד': (ט) כ"ש שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה. כי הם בהפוך טבעו של עולם: (י) ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח וכו' לפי שהאיש וכו' א"א וכו' לפי שהבלתי ב"ת לא יכלה לעולם וכו'. הנה הרב הא"י פירש כאן על דברו המחבר ב' פירושים דחוקים, האחד מפי עצמו והב' שקבל מהגאון מהר"ר מרדכי יפה זצ"ל וסיים בסוף דבריו וז"ל ועליך לבחור איזה מב' הפירושים שתרצה כי שניהם כאחד לא טובים: בהראשון אף שהוא לפי דעת הרב הכל הוא בהפך האמת

ענפים

פרק יב [א] על הדרך שיאמין אריסטו. פירשנו בפרבים. דע שהסברה המביאה את אריסטו וסיעתו לידי אמונה זו הוא מבואר בפרק י"ד מח"ב למורה בעבור ו' טענות שיש להם על החדוש ע"ש. והמחבר שביא טענה אחת מהן לקמן פ"ו פכ"ב במ"ב וא"ת שלא יצוייר שיכלה או יפעל וכו' וע"ש פירושו בפרבים. ומכח ו' טענות אלו הוכרחו לומר שהעולם הוא מחוייב המציאות ואינו נברא ברצון הש"י רק הש"י הוא סבה לעולם וה"ה ע"ד לבנות שום טבע מהברואים כמו בא"ה להחמם שיתהוה המשמש שלא נבחר לעולם כך הש"י, אבל ת"ת אינו ממש כהחמם כי פעולת החמם הוא שלא בידיעה והכרה, אבל הש"י יודע שהוא סבת הויה כל הנמצאים, אלא שהוא כחות המושכל מהשכל שאין להשכל שום קדימה על המושכל ושניהם באין כאחד ויש נושכל

שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו איש שימצא לעולם לפי שהבלתי ב"ת לא יכלה לעולם, ובזה הפול התורה בכללה בלי ספק. (כ) מכל מקום מי שיאמין שיש חומר ראשון קדום (ל) ממנו נברא ונתחדש העולם בעת שרצה השם וכמו שרצה לא יכחיש זה הדעת נסי התורה ומופתיה, כי כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה בשינוי טבעו ומנהגו של עולם לא היו יצירה יש מאין אלא יש מיש, (מ) כההתהפך המטה נחש, ושקנו המים (נ) בבלתי זמן צם היותם פשוטים, צורת דם, אע"פ שהפשוט אי אפשר להתהפך דם כי לזה (ס) לא יזונו המים את הב"ח, (ע) ועם כל זה הקנה השי"ת על יד משה נביאו להלק מן המים צורת אש ולחלק אחר צורת אויר ולחלק אחר צורת עפר (פ) וטרפם יחד ונתמזגו ונהפכו לדם (צ) הפוך עצמי בבלתי זמן, ולא למראה עינים לבד שאם היה למראה עינים לא מתה הדגה ולא באש היאור. וכן כל נסי התורה והנביאים שהיו בעצמים לא היתה בהם יצירה יש מאין אלא יש מיש, כ"ש מה שהיו מהם במקרים כההתהפך יד משה מצורעת כשלג. ולזה אף אם יש מי שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסיה, הנה מי שיאמינה על הדרך הזה אינו כופר בתורה

שרשים

האמת. והשני אף שהוא לפי האמת אבל אינו לפי כוונת הרב ע"ל. הנה הודאת בעל דין כק' עדים דמי הכן ללא צורך הוא להעתיק הדחוקים שלו על הכתב ומה גם שהדיבור שלו בודאי יד כל אדם בו לכן יוכל לעיין בדבריו שם ולראות מה שהיה עולה מתוך כונתו:

אפס מה שנראה לע"ד וכפי אשר הורוני מן השמים אכתוב בס"ד וזה החלי. אף מניאות משה ומשיח יתוויב לו להכחיש. פי' מניאות הנאמר על משה ומשיח הוא חוץ לטבע שאר בני אדם לפי שגבי משה כתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' שהיתה נבואתו באספקלריא המאירה, וגבי משיח כתיב והריחו ביראת ה' וכיוצא בזה מה שאין כן בטבע שאר בני אדם, ולפי מאמיני הקדמות שהכל הולך אחר הטבע ואין להקב"ה שום יכולת לשנות הטבע צריכין אנו להכחיש כל זה וכמו שמבאר והולך. לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בב"ת. פי' שם איש נאמר על הפרט כמו ולא נפקד ממנו איש, ור"ל כי לפי מאמיני הקדמות צריכין אנו לומר שהאיש הפרטי והמיוחד שבדור א"א לו להיות בנמצא אלא בהמצא קודם לו אישים כדומה לו בב"ת, ור"ל שהיו אבותיו ואבי אבותיו עד לאין תכלית ג"כ אישים פרטיים ומיוחדים בדורם כדומה לו כי הכל הולך אחר הטבע ואין להש"י יכולת לשנות בהוייתם מאשר היו בהתחלה וכמו שנתבאר בפי"ט מח"ב למורה לפי דעת אריסטו. א"כ א"א שימצא מניאות הנאמר על משה ומשיח לעולם כי שקר הוא שיאמר על משה ולא קם נביא עוד וגו' והלא אבותיו היו ג"כ כמוהו וכמו שהיו אבותיו דומים לו מכל צד עד לאין תכלית כמו כן הוא מן הראוי שיהיה זרעו אחריו ג"כ כדומה לו עד לאין תכלית כי הכל הולך אחר הטבע והכל נתיסד מתחלה לנהוג אחר הטבע ולא יכלה לעולם ואנו רואין בחוש שאינו כן, ולהוסיף ביאור נתן הטעם ואמר לפי שהבב"ת לא יכלה לעולם ר"ל מאחר שהעולם הוא בב"ת בזמן כמו הקב"ה ואין להקב"ה שום קדימה זמנית על העולם וכן להפך כידוע ע"פ סברותיהם ודבריהם א"כ אין לעולם התחלה בזמן ומאחר שאין לעולם התחלה ג"כ לא יכלה כי א"א לומר עליו שיש לו סוף אם עדיין לא התחיל. או נאמר לשון לא יכלה נאמר על שניהם רצוני שאין לו סוף ותכלית למפרע דהיינו בעבר וגם אין לו סוף ותכלית להבא. ולפיכך נקרא בב"ת מאחר שאין לו סוף ותכלית הן מצד הקודם הן מצד המתאחר וק"ל. ולפי זה מניאות הנאמר על משה ומשיח יהיה שקר. על משה כמ"ש. ומשיח מאחר שעתה וכן בזמנים הקודמים עד לאין תכלית עדין לא היה בנמצא שום איש שהיה משתנה מטבע הבריאה הכמו שהיתה שוב לא ישתנה כי הבב"ת לא יכלה לעולם, ובזה תפול התורה וכו': (כ) מכל מקום מי שיאמין. קדמות בזה דהיינו שהיה איזה חומר בנמצא עולמית כמו הקב"ה. והוא דעת אפלטון: (ל) ממנו. מן החומר הזה: (מ) כהתהפך המטה נחש. היינו יש מיש כי הנחש נתהוה מן המטה. וכן המים אע"פ שהיו פשוטים ולא מורכבים קנו צורת הדם: (נ) בבלתי זמן. ברגע אחד: (ס) לא יזונו המים את הב"ח. שאין מרגישין שום טעם ושובע בשתיתם זולת הלהלוחית שבהם ולפיכך נקראו פשוטים, וכן אחז"ל בריש פרק בכל מערבין וז"ל המים לא מקרי מזון כי לא מסעד לב האדם מהם ע"ש: (ע) ועם כל זה. ואעפ"כ: (פ) וטרפם. ומזגם: (צ) הפוך עצמי. שהיו דם ממש ולא היה בהם ניכר שום צורת מים וכן גבי מטה שנתהפך לנחש משא"כ במקריים כמו שמבאר והולך אע"פ שהיתה

ענפים

להשכל ידיעה והכרה במושכל אליו, כן הש"י עם העולם שיש לו ידיעה והכרה בעולם ואין לאדם שום קדימה על האחר אלא שהוא סבה לו, ועיין בפרק עברים מח"ב למורה כי שם מבואר הכל באר היטב, וסתירת אלו הבשם טעמת שזכר הריבעו תמצא ג"כ שם בפרקים שלפני זה ע"ש:

בתורה ובמופתיה (ק) כי אין מהכרת האמנת התורה ונסיה להאמין בריאה או יצירה יש מאין. ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה שעקר החלק הראשון מפרשת בראשית היא להורות על מציאות הפועל בלבד שהוא העקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלהית, שלא יצוייר מציאות התורה האלהית זולתו. אבל האמנת החדוש יש מאין אע"פ שהיא אמונה צריך כל בעל תורה להאמינה כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור ויזובו מים והגיז את השליו והוריד את המן, מ"מ איננה עקר מעקרי התורה האלהית. (ר) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל עם עקרי התורה, ואע"פ שכתב בפרק השלישי פרק ג' מהלכות תשובה כי [א] חמשה הם הנקראים מינים ואחד מהן האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל, והוא מבואר כי האומר שיש חומר ראשון קדום הנה הוא כאומר שאינו לבדו ראשון כי החומר הראשון הוא ראשון כמוהו לפי דבריו, ועם כל זה שקרא מין מי שלא יאמין החדוש יש מאין לא מנאו בעקרים לפי שאיננו עקר שלא תצוייר תורה אלהית זולתו. ויהיה אם כן מה שהתחילה התורה בפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל שהוא עקר ראשון והכרחי לתורה אלהית כמו שבארנו:

פרק יג (א) אין כל דת שמחזקת (ב) בשלשת העקרים הללו שזכרנו שהם מציאות השם ושכר ועונש ותורה מן השמים (ג) שהם עקרים כוללים לדת האלהית כמו שאמרנו (ד) היא אלהית על כל פנים, שהמאמין בה יקרא מאמין בתורה אלהית ויהיה לו חלק לעוה"ב. שאין הדבר כן, (ה) אבל עקר הענין הוא כי שלשת העקרים הללו הם עקרים כוללים לדת אלהית, שכל הכופר באחת מהן יוצא מכלל בעלי הדת האלהית ואין לו חלק לעולם הבא לפי שאינו מודה בתורה אלהית כמו שראוי, ואולם המודה בהם עדין אין לו חלק לעוה"ב עד שיודה בהם ובשרשים הנתלים בהם והמסתעפים מהם, כי כל הכופר באחד מן השרשים כאלו כופר בעקר שהשורש ההוא מסתעף ממנו. (ו) כי המאמין בעקר הראשון שהוא מציאות השם צריך ג"כ שיאמין שהוא אחד ושאינו גוף ולא כח בגוף, וכיוצא באלו שהם שרשים יוצאים מן העקר הזה או נתלים בו. וכן מי שיאמין תורה מן השמים שהוא העקר הב' צריך שיאמין מציאות הנבואה ושליחות השליח, והמאמין בעקר השלישי שהוא השכר והענש צריך שיאמין בידיעת ה' והשגחתו (ז) ושיש שם שכר אם נפשיי ואם גופיי. וכל מי שיכפור שורש מאלו השרשים המסתעפים מן העקרים או נתלים בהם כאלו כופר בעקר עצמו. כי כמו שמי שיכחיש מציאות הנבואה שהוא שורש לתורה מן השמים או שליחות השליח שנתנה על ידו הנה הוא כאלו כופר בעקר

שרשים

(ק"ד) משה מגורעת וכו', מ"מ ידו היתה ניכרת כבראשונה רק שנתוסף עליה הצרעת: (ק) כי אין מהכרח האמנת התורה. התורה אינה מכרחת את האדם לזה וכמ"ש המחבר לעיל פ"ב בשם הרמב"ם: (ר) ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל. פי' אעפ"י שהוא בעצמו כתב בפ' כ"ז לחלק ב' מהמורה שהוא דבר עקרי לתורת משה. כן הוא מבואר בהדיא לעיל ברמזי הפרקים ע"ש בפרק זה, ועיין לעיל סוף פ"ד קצת טעם אחר:

פרק יג (א) אין כל דת. אחר שנתבאר שלא יהיו עקרים כ"א ג' אמר אח"כ אין כל דת וכו': (ב) בג' העקרים הללו שזכרנו. לעיל בפ"י: (ג) שהם עקרים כוללים לדת אלהית. פי' כל דת שאומרת שהיא אלהית צריכה להסכים עם ג' עקרים אלו: (ד) היא אלהית על כל פנים וכו'. לא מפני שדת זו מסכמת בג' עקרים אלו נקראת אלהית באופן שהמאמין באותה דת יקרא וכו' אין הדבר כן: (ה) אבל עיקר הענין וכו' עקרים כוללים לדת אלהית שכל הכופר וכו'. ר"ל מה שג' עקרים אלו נקראים עקרים כוללים הוא מצד אחד. דהיינו באופן שכל הכופר באחד מהן וכו'. אבל בענין אחר דהיינו שכל דת שתודה בג' עקרים אלו איננה נקראת אלהית עד שתודה בהם ובשרשים הנתלים בהם וכו': (ו) כי המאמין בעקר הראשון וכו'. הכל יתבאר לקמן פט"ו מאמר זה: (ז) ושיש שם שכר אם נפשיי ואם גופיי. אינו ר"ל שיש שם לעוה"ב שכר נפשיי וגופיי וזה אינו לפי שהמחבר הסכים לקמן מאמר ד' פ"ל בענין ספר עה"ב לדברי הרמב"ם והוא שאין לעה"ב שום שכר לגוף כ"א לנפש בלבד והיאך כתב כאן אם נפשיי ואם גופיי, לכן נראה למחוק תיבת שם וצריך להגיה ושיש שכר אם נפשיי וכו' ור"ל אם נפשיי לעוה"ב ואם גופיי לעוה"ז, ושכר עה"ז הוא לראיה על שכר עה"ב וכמו שמבואר.

ענפים

פי"ג [א] חמשה הן הנקראים מינים וכו' האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל וכו', מתוך דברי המחבר שבכאן משמע שמה שאמר הרמב"ם שאינו לבדו ראשון ר"ל ראשון בזמן, ולי נראה שאין כונת הרמב"ם ז"ל לומר ראשון בזמן רק ראשון בסבה והגם ע"ז מדקדק בלשונו ואמר ראשון וצור לכל וק"ל. וא"כ לפי זה לא היה צריך המחבר להשיג דברי הרמב"ם הנ"ל כאן על דבריו. ועיין עוד לקמן פכ"ג מאמר זה בענפים, ושם הארכנו מזה בס"ד יותר לפי כונת המחבר ז"ל:

בעקר תורה מן השמים, כן מי שיאמין שהשם יתברך גוף הנה הוא כופר בעקר שהוא מציאות השם. לפי שהאמנת מציאות השם היא שיאמין (ה) שיש שם נמצא מחוייב המציאות ממציא כל הנמצאים וכלם מושפעים מאתו וצריכין לו והוא אינו צריך אל דבר זולתו. ואם היה המחוייב המציאות גשם היה צריך (ט) אל אחר, לפי שכל גשם (י) מורכב כמו שבאר הרב המורה בהקדמה כ"ב, וכל מורכב צריך אל מרכיב ופועל אחר (כ) יחייב חבור חלקיו, ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו (ל) אלא בזולתו ולא יהיה מסתפק בעצמו אבל יהיה צריך אל זולתו, והזולת ההוא אם כן גדול ממנו ופועל אותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו, ומי שמציאותו תלוי בזולתו הוא אפשרי המציאות, ולזה יתחייב שמי שיאמר שהשי"ת הוא גוף או כח בגוף כאלו כופר בעקר מציאות השם כמו שיתבאר זה באור שלם במאמר הב' בנז"ה בפ"ז. וכן הכופר בהשגחה או בידיעת השם או שיאמר כי כל הדברים הם (מ) בגזרה הנקרא בערבי אל קצ"ה ואל קד"ר, הנה הוא כופר בעקר השכר והעונש, או מיהם לאל עול ורשע שמעניש את החוטא על לא חמס בכפיו אחר שאין בידו לעשות הפך מה שעשה, חלילה לאל מרשע ושדי מעול. וכן בכל השרשים היוצאים מן העקרים הכופר באחד מהן כאלו כופר בעקר. והבן זה מאד כי הוא דרך המבחן במה שראוי שיבחנו כל השרשים היוצאים מן העקרים בחינה אמתית אין ספקות בה ואין טעות, ויודה בהם המאמין הודאה גמורה ואז יקרא מאמין ומודה בשלשת העקרים שזכרנו:

פרק יד (א) וראוי שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים המסתעפים מן השלשה עקרים הללו כדי שיודע הכופר בעקר או המודה בו, ונאמר ראשונה שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה ממצות התורה (ב) [א] כי העובר על מצות התורה הנה

שרשים

שמבואר בדברי המחבר שם מאמר ד' פ' ל'. ומיהו יכול ליישב ולומר מ"ש שיש שם שכר גופני נ"כ כתב כן לפי דעת הרמב"ן שחושב שאין לנפש שכר לבדה בזולת הגוף לכן אמר אם נפשיי ואם גופיי לצאת ידי דעת שניהם, וכמו שכתב לקמן פט"ו מאמר זה, וכמו שכתבנו לעיל בפ"י: (ח) שיש שם נמצא. שיש א' בנמצא שהוא מחויב המציאות: (ט) אל אחר. אל פועל אחר: (י) מורכב. מד' יסודות ארמ"ע (וה"ה מחיבור חלקיו): (כ) יחויב חיבור חלקיו. אל פועל אחר המחבר את חלקי יסודותיו (את חלקיו) ומחייב ומכריח אותם להיותם יחד: (ל) אלא בזולתו. כי לא יהיה לו קיום זולת הפועל הזה שהיה מחבר חלקיו:

(מ) בגזרה. כל דבר כמו שהוא בפנינו עתה כך היה נגזר עליו להיות הן צדיק הן רשע וכיוצא בזה:

פרק יד (א) וראוי שנבאר עתה דרך ידיעת השרשים. אחר שבארנו בפ' הקודם לזה שאין נקרא מאמין בתורה אלא עד שיאמין בעקרים הכוללים ובשרשים היוצאים והמסתעפים מהם בכן ראוי לבאר האמונה הדרך והמבוא שראוי ליכנס בו כדי שנבוא אל תוכן ידיעת השרשים היוצאים מן הג' עקרים הללו ולאפוקי מדעת הרמב"ם בזה, והוא שדקדק בלשונו ואמר שראוי שנבאר עת"ה דר"ך וכו': (ב) כי העובר על מצות התורה וכו'. מה שהאריך המחבר כאן

ענפים

פי"ד [א] כי העובר על מצות התורה וכו' על אותה מצוה אבל אינו יוצא מכלל בעלי התורה וכו' שאין להם חלק לעה"ב וכו'. נ"ל טעמו דאם כשיכפור איזה מצוה יהיה נקרא כופר בתורת משה לא שייך לענוש אותו באותו עונש הנרשם לו בתורה כי קם ליה בדרבה מניה שאין לו חלק לעה"ב. ועוד מאחר שהעונשים של המצות אינם שוות רק כל מצוה ומצוה יש לה עונש בפני עצמה כשיעבור אותה ע"כ אין לה שום עונש אחר כ"א זה שסדרה התורה בהכמתה. ובפרט שמצינו כמה מצות בתורה נרשם עונשם בעה"ז ובעה"ב וא"כ אם זה שיכפור באיזה מצוה יהיה נקרא כופר בתורה ובכלל האומר אין תורה מן השמים הוי ולא יהיה לו חלק לעה"ב א"כ ע"כ על כל מצוה יהיה עונשו כך ולמה צריכה התורה לכתוב הכרת הכרת הנפש ההיא וגו' ודרז"ל ריש פ' חלק הכרת בעה"ז תכרת בעה"ב מאי רבותא בכפל לשון זה והלא בכל המצות עונשם כך. הלא ע"כ צריכים אנו לומר אף כשיכפור איזה מצוה מ"מ אינו נקרא כופר בתורה וכו', רק ראוי לעונש המבואר באותה מצוה זולת אותן המצות המבוארות בהם בהדיא שעונשם הוא אף לעה"ב כמו שזכרנו וק"ל. ולפי זה יתיישב נמי שכיר מה שהאריך המחבר כאן בלשונו כי היה מן הראוי שלא יאמר רק ונאמר ראשונה שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה ממצות התורה כי אם תמנה מצוה בעקרים יהיו א"כ העקרים כמנין מצות התורה וכו'. אבל עכשיו על פי דברינו שכתבנו יכול לומר שהגיע דברי שהמחבר כך הוא: וכאלו אמר אם תאמר העובר על מצות התורה פשיטא שאין ראוי למנות בעקר כי זה התורה ממאנת בהדיא כי הוא בכלל פושעי ישראל וכו' וע"ד שכתבנו ואין צריך לשום ראיה ופשט על זה. אלא אפילו אם הרגה למנות המצוה בין העקרים מצד שיסתפק בה אם היא מצות ה' וכו' ג"כ אין ראוי שימנה מטעם המבואר

הנה הוא בכלל פושעי ישראל וראוי לעונש שנכתב בתורה על אותה מצוה, אבל אינו יוצא מכלל בעלי התורה ושיהיה נמנה בכלל הכופרים בתורה שאין להם חלק לעה"ב, אלא א"כ הוא עובר על המצוה מצד היותו מפקפק בה אם היא מצות השם או אם נתנה למשה בסיני, (ג) כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים (ד) כמו שבארו רז"ל בפרק חלק (סנהדרין פרק י"א דף צ"ט ע"א), וכל מצות התורה שוות בזה ואפילו שלוח הקן. (ה) ואם תמנה מצות בעקרים מזה הצד יהיו א"כ העקרים כמנין מצות התורה. (ו) וא"ת שהמצות הנקראות עקרים או שרשים הן המצות הנתלות בשלשת העקרים שזכרנו, אם כן יהיה במנין העקרים כל המצות שבאו בהלכות ע"א ובהלכות יסודי התורה שכלן נתלות בעקר הראשון שהוא מציאות השם. אלא שהאמת הוא שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה פרטית ממצות התורה. ולזה לא יהיה ראוי למנות בשרשים ולא בעקרים שראוי לעבדו ולא לזולתו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל לפי שהיא מצוה בפני עצמה שהיא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ולא תעשה לך פסל וכל תמונה וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו' (שמות כ', דברים ה') ואין העובר עליה כופר בכל התורה ולא בכל עקריה, אע"פ שהיא עבירה חמורה מאד עד שאמרו רז"ל עליה המודה בע"א ככופר בכל התורה כלה, ככופר אמרו ולא כופר, והרי אחאב עובד עבודת אלילים היה ולא היה כופר בעקרים (ז) שהרי היה מאמין לאליהו וידע שהגשם נעצר בעבורו בשבועתו כמו שאמר לו האתה זה עוכר ישראל (מלכים א' י"ח) והיה טועה בעבודת אלילים (ח) אם בהכניסו אמצעי בינו ובין השם יתברך ואם בהיותו חושב שהשם יתברך משגיח על הטובים והדבקים בו כאליהו וזולתו מן הצדיקים, (ט) אבל שאר האנשים היה חושב שהם נמסרים למקרה המערכה, ולזה היה עושה צורות ועובד עבודת אלילים לקבל שפע המערכה באמצעותה, (י) ואין ספק שאין עונש הכופר בשורש או בעקר שוה לעובר על מצוה ממצות התורה, שהרי הכותיים כשלא היו יודעים התורה והיו כופרים בה בלי ספק היו האריות מכלים בהם, וכשלמדום התורה אע"פ שהיו עובדים עבודת אלילים כמו שהעיד הכתוב על זה היו נצולים מן האריות. ובזה יש לומר בעונשי העה"ב כי פלס ומאזני משפט לה' לתת לכל אחד ואחד עונש כפי מרדו, (כ) ועונשי העה"ז:

שרשים

כאן בלשונו עיין על זה בענפים והוא ג"כ צורך לזה הפירוש: (ג) כי זה בכלל האומר אין תורה מן השמים. ואז אין לו חלק לעה"ב: (ד) כמו שביארו חז"ל בפ' חלק. לעיל ריש פ' ב' הביא המחבר מאמר רז"ל בפירוש ע"ש: (ה) ואם תמנה מצוה בעקרים מזה הצד. פי' שתאמר אם יפקפק על איזה מצוה ממצות התורה לומר שהיא אינה מן הש"י זהו נקרא כופר בעקר יהיו א"כ וכו': (ו) וא"ת שהמצות וכו'. פירוש אף שכל המצות שוות בזה מ"מ אין סברא למנות בין העקרים אלא אותן המצות שיש להם איזה שייכות ודמיון לעקרים של תורה, לכן אמר הא"כ שהמצות הנקראים עקרים וכו' א"כ יהיו כל המצות שבאו וכו', פירוש זה לא עלה על לב איש מעולם: (ז) שהרי היה מאמין לאליהו וידע שהגשם נעצר בשבועתו. פירוש וא"כ ע"כ היה מאמין בעקרים דאם לא היה אחאב מאמין שיש יכולת להש"י להעניש את הרשע וליתן שכר טוב לצדיק היאך היה מאמין שהגשם נעצר בשבועת אליהו מאחר שאין יכולת ביד הש"י לעשות רצון הצדיק, וכן אם לא היה מאמין שהתורה היא אלהית היאך היה מאמין שהגשם נעצר בשבועת אליהו כי הצדיקים א"א להם לגזור על המערכה ולשדד אותה זולת ע"י התורה האלהית: (ח) אם בהכניסו אמצעי. שהיה חושב שיש לע"א זו שום כח ויכולת בירידת השפע האלהית: (ט) אבל שאר האנשים וכו'. א"כ ש"מ שאף מי שעובד ע"א אינו נקרא כופר בכל התורה ולא בעקריה אלא שהוא עובר על מצוה ממצות התורה והיא לא יהיה לך וגו': (י) ואין ספק שאין עונש הכופר בשורש או בעקר וכו'. כונת המחבר בזה הוא כדי שלא תקשה אחר שבארנו לעיל מניה שא"א שימנה מצות התורה בין העקרים. כי העובר על מצות התורה ראוי לעונש שנכתב בתורה ועפ"ד שפירשנו בענפים, וא"כ מ"מ היה מן הראוי לפי זה שימנה לפחות אותן המצות שנזכר עונשם בעוה"ב כמ"ש הכרת תכרת הכרת בעה"ז תכרת בעוה"ב וכיוצא בזה, כי מאחר שעונשם עה"ב כאשר הוא בכפירת העקרים ש"מ שבונת התורה למנות אלו בין העקרים ולכן אמר אח"כ ואין ספק וכו', ור"ל שהביא בזה ראיה דאע"פ שלשניהם אין להם חלק לעה"ב מ"מ העונש דעוה"ב הבא מחמת כפירת המצות אינו כ"כ גדול כעונש דעוה"ב הבא מחמת כפירת איזה עקר או שורש, כי כשיכפור באיזה עקר או שרש הרי הוא כופר בכל התורה, ועי"ז הביא ראיה מהכותיים. וז"ש אח"כ ובזה יש לומר בעונשי עולם הבא וכו': (כ) ועונשי העה"ז לראיה לכל עונשי עה"ב. כמו בעונשי עה"ז יש לאחד עונש יותר גדול של חבירו כי

ענפים

בפנים במה שאמר יהיו א"כ העקרים כמנין מצוה וכו', וזה מדקדק בלשונו א"כ ולאמר ואם תמנה מצוה בעקרים מזה הצד וק"ל:

ושהוא

העוה"ז ראיה לכל עונשי העוה"ב כמו שיבא , (ל) תדע שהרי מנו רבותינו ז"ל בעלי לשון הרע והפורשין מדרכי צבור ומלבין פני חבירו ברבים בכלל אותן שאין להם חלק לעוה"ב (מ) כמאנין ואפיקורסים והכופרים , ואין לספק שאין עונש המלבין שוה לעונש הכופר בתורה , כן אין עונש העובר על המצוה שוה לכופר בשורש . ויתבאר מזה אם כן שאין ראוי למנות בשורש ולא בעקר שום מצוה פרטית במצות התורה , ולזה לא נמנית (נ) הקבלה עקר או שורש לתורה מן השמים , כלומר שראוי שימשך האדם אחר קבלת האבות וחכמי הדת אע"פ שהיא הכרחית לתורה אלהית (ס) לפי שהיא מצוה פרטית . (ע) ולזה לא היה ראוי גם כן למנות שורש ולא עקר שלא תנוסח התורה ולא תשתנה (פ) אם היא מצוה פרטית כמו שכתב הרמב"ם ז"ל , אלא שהאמת הוא שאינה מצוה , אבל הוא דעת נמשך לשורש שליחות השליח כמו שיתבאר במאמר הג' בע"ה (פרק י"ט וכ"ו) . ומה שנמנה האחדות בשורש (צ) אע"פ שהיא מצוה פרטית , לפי שבהאמנת האחדות שני דברים . אם שנאמין שהשם יתברך אחד (ק) ואין שני שוה ולא דומה לו , ואם שנאמין שהמחויב המציאות (ר) עם שהוא אחד בלי שום רבוי והרכבה כלל הנה הוא אלהינו (ש) ר"ל סבת כל הרבוי הנמצא , ומן הצד האחד הוא (ת) שורש מסתעף מעקר מציאות השם , ומן הצד האחר הוא מצוה פרטית שנצטוינו עליה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו') , ומן התיבה הוא לפי דרך הרמב"ם ז"ל שהוא מונה המצות בעקרים ומנה אנכי ה' אלהיך (שם ה' , שמות כ') מצוה להאמין שיש נמצא מחויב המציאות (א) למה לא נמנו שאר העקרים בעשרת הדברות , (ב) ולפי דרכנו אין זה ממה שיקשה , כי לא נמנה בעקרים מצוה פרטית כלל ודבור אנכי הוא מצוה פרטית ולא עקר , והוא להאמין שהש"י שהוציאני ממצרים מבית עבדים הוא שנתן לנו תורה על הר סיני . (ג) או יהיה דבור אנכי כמו הקדמה למה שיבא אחריו (ד) והוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני , ובא לומר אחר שאני השגחתי בך והוצאתיך מארץ

שרשים

כי לכל אחד תגיע לו עונש הראוי לפי חטאו ומרדו , כמו כן בעונשי עה"ב : (ל) תדע שהרי וכו' . פירוש שבא להוכיח דבר זה שאפי' שלשניהם עונשם שאין להם חלק לעה"ב מ"מ אינם שוים שהרי מנו רז"ל וכו' : (מ) כמאנין ואפיקורסים . כלומר כמו שמצינו שאחז"ל שהמאנין והאפיקורסים אין להם חלק לעה"ב כך אמרו במקום אחר בעלי לשון הרע ופורשין מדרכי וכו' אין להם חלק לעה"ב : (נ) הקבלה . שיחוייב להאמין לאבותיו : (ס) לפי שהיא מצוה פרטית . כמ"ש שאל אביך ויגדך וגו' וכן לשמוע לחכמי הדת היא מצוה פרטית כמ"ש לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו' כן הוא מבואר בהדיא בדברי המחבר לקמן פי"ט מאמר זה , ועיין לקמן במ"ג פכ"ו כי שם נלמד מצות הקבלה ממצוה [illegible] כיך ואמך וגו' : (ע) ולזה לא היה . ומטעם [illegible] היה : (פ) אם היא מצוה פרטית . כמו שכתב הרמב"ם . פי' שהרמב"ם ז"ל רצה להוכיח שהתורה לא תשתנה לעולם מן הכתוב הנאמר בפ' ראה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו , אבל המחבר סותר דבריו לקמן מ"ג פי"ד ע"ש , ולכן אמר אלא שהאמת הוא וכו' : (צ) אע"פ שהיא מצוה פרטית . כמו שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד : (ק) ואין שני שוה ולא דומה לו . יש גורסים ולא הפך לו , אבל הוא ללא צורך כי כל ב' הפוכים הם שוים ודומים במעלה זה לזה : (ר) עם שהוא א' . אע"פ שהוא א' הפשוט ואין בו שום רבוי והרכבת היסודות א"כ היאך אפשר שיבא הרבוי ממנו כי מהאחד לא יהיה כי אם אחד . ופר"מ אם יש לך כנגד אמה א' לא תוכל לעשות ממנה ב' אמות כנגד אעפ"כ מחוייבים אנו להאמין שהוא אלהינו וכו' : (ש) רצה לומר סבת כל הרבוי הנמצא . כלומר שהוא אלהינו בכלל כי הוא סבת כלנו , ואם תקשה היאך אפשר שיבא הרבוי מאחד עיין במ"ב פ"ח וי"א י"ב וי"ג וי"ד ושם תמצא הכל מבואר היטב , ועיין בפי"ד הנזכר בענפים כי שם כתבנו יותר זה הספק על ב' דרכים , ולפי הנראה שדעתי בזה הוא יותר נבחר ויותר אמתי מכל אותן הדעות הנזכרים שם ועיין שם היטב : (ת) הוא שורש מסתעף מעקר מציאות השם . והוא הכל שנאמין שהש"י הוא אחד פשוט ואין שני שוה לו וכמו שיתבאר לקמן פ"י ממ"ב : (א) למה לא נמנו שאר העיקרים בעשרת הדברות . פירוש שהיה לו למנות ג"כ כל שאר העיקרים בפירוש בין עשרת הדברות כמו שמנה אנכי וכו' שהוא מורה בפירוש עקר מציאות ה' . כן משמע מתוך רמזי פרקי זה הספר הנרשמים לעיל בתחלת הספר וז"ל שם ברמזים בפרק זה ויבאר למה לא נאמרו כל העקרים בעשרת הדברות בפירוש עכ"ל : (ב) ולפי דרכנו אין זה ממה שיקשה . פירוש כי לפי דרכנו שאמרנו שלא נמנה בין העקרים שום מצוה פרטית ודבור אנכי אינו כי אם מצוה וא"כ אף העקר מציאות ה' ג"כ לא נזכר בי' הדברות ולכן אינו מן הראוי לשאול לשאול דבר זה וק"ל . ואע"ג שזה הכתוב אנכי ה' אלהיך וגו' מורה גם כן על העקר מציאות ה' והמחבר מונה אותו בין העקרים מ"מ אין כונת הכתוב להורות לנו זה העקר רק שבא להורות לנו המצוה המבוארת בו והוא שמחוייבים אנו להאמין שהש"י הוא שהוציאנו ממצרים וכו' : (ג) או יהיה דבור אנכי . עיין לקמן מאמר ג' פרק י"ח כי שם כתב ג"כ ענין הדומה לזה : (ד) והוא

לא

כאר"ץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כלומר אין ראוי שהגיעו עבוד בעבודת זולתי. וכן דעת הרבה מן החכמים שאין אנכי בכלל עשרת הדברות אבל היא הקדמה לשתי הדברות הבאים אחריו והם לא יהיה לך ולא תעשה לך, (ה) כי לא תשתחוה להם ולא תעבדם אינו אלא פירוש אלו השנים, ואמרו שנכתב דבור אנכי בתחלת הדברות לחזק המאמינים בהודאת ההשגחה הנמשכת מאתו יתברך, לומר כי היא תמשך על צד החסד אע"פ שלא יהיה המקבל ראוי לכך, כמו שהשגיח בישראל בהיותם במצרים עובדי עבודת אליל והוציאם מבית עבדים בזכות האבות, וזה מה שיבאים ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי, ויהיה א"כ הכלל בכל השרשים שלא ימנה בהם שום מצוה פרטית כלל:

פרק חמשה עשר השרשים הנתלים בשלשת העקרים שזכרנו והמסתעפים מהם הנה שמונה, כי מן העקר הראשון שהוא מציאות השם יסתעפו ממנו ארבעה שרשים כוללים כל הדברים הנתלים במציאות השם שהוא מחוייב המציאות. והם האחדות (א) על הדרך שכתבנו. ושאינו גוף ולא כח בגוף. ושאין לו התלות בזמן [א] ושהוא יתברך (ב) מסולק מן החסרונות. וכל אחד מאלו הארבעה שרשים מבואר מענינם שהם מתחייבים לעיקר מציאות השם. כי אם לא יהיה הוא יתברך אחד בלי שום הרכבה (ג) לא יהיה מחוייב המציאות, וכן אם יהיה גוף או כח בגוף, וכן אם יהיה לו התלות בזמן שיהיה נמצא (ד) בזמן זולת זמן יהיה הזמן (ה) קודם לו או מתאחר לו (ו) כמו שיבא (ז) ולא יהיה ג"כ קדמון ולא נצחי, (ח) ולזה מנינו זה השורש שאין לו התלות בזמן ולא מנינו הקדמות כמו שמנה הרמב"ם, ז"ל כדי שיהיה נכלל בשורש הזה הקדמות והנצחיות, (ט) [ב] ולדבריו שמנה הקדמות שרש בפני עצמו היה לו למנות הנצחיות ג"כ שורש בפני עצמו, וכן שמנו שורש אחד שהוא יתברך מסולק

שרשים

לא יהיה לך אלהים אחרים. פי' וכאן בכתוב זה מתחילין עשרת הדברים: (ה) כי לא תשתחוה להם ולא תעבדם אינו אלא פירוש אלו הב'. אמר זה כדי שלא תקשה מאחר שדבור אנכי הוא הקדמה לב' דברות ראשונות והם לא יהיה לך ולא תעשה לך א"כ היה מן הראוי לסיים בהם מיד בהכתוב כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פוקד וגו' ולמה המתין עד שאמר גם הדברות דלא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו' והא"כ אמר כי אנכי ה' אלהיך אל וגו', לכן אמר כי לא תשתחוה וגו' אינו מן הי' דברות אלא פירוש אלו השנים וק"ל, ועיין מזה עוד במאמר ג' פ' י"ח:

פרק טו (א) על הדרך שכתבנו. בפרק שלפני זה שצריך להאמין שהש"י הוא אחד פשוט ואין שני שוה ולא דומה לו: (ב) מסולק מן החסרונות. שאין בו שום חסרון, ועיין בענפים: (ג) לא יהיה מחוייב המציאות. פירוש אם יהיה הש"י מורכב א"כ א"א לו להיות מחוייב המציאות בעצמו כי כל מורכב צריך אל מרכיב ופועל אחר המחייב חיבור חלקיו כמו שנתבאר לעיל בפי"ג. ומטעם זה א"א לו להיות בעל גוף כמו שיתבארו כל אלו הד' שרשים לקמן מאמר ב' פרק ד' וה': (ד) בזמן זולת זמן. שתאמר שהיה בד"מ בזמן התחלת ד' אלפים שנה ולא קודם זה. וכן שיהיה עד איזה זמן ולא יהיה לעולם: (ה) קודם לו או מתאחר לו. וזה א"א לומר על נמצא שהוא מחוייב המציאות בעצמו: (ו) כמו שיבא. במאמר ב' פ"ד וה' ובפ' י"ח שם: (ז) ולא יהיה ג"כ קדמון ולא נצחי. פירוש לא זו שיהיה כמו בעל תכלית מאחר שנתלה בזמן אלא אף זו שלא יהיה קדמון ולא נצחי כי הזמן הוא קודם לו ומתאחר אליו. אבל היותר נראה שתיבת גם כן ט"ס הוא. וצ"ל ולא יהיה קדמון ולא נצחי. ועיין לקמן מ"ב פ' י"ח כי שם מבואר הכל באר היטב ודו"ק: (ח) ולזה מנינו. ומטעם זה מנינו: (ט) ולדבריו שמנה הקדמות

ענפים

פט"ו [א] ושהוא ית' מסולק מן החסרונות וכו'. וא"ת לפ"ז לא היה לו למנות מן השרשים אלו אלא זה שהוא יתברך מסולק מן החסרונות וכו', וכל שאר השרשים נכללו בו, כי אם יהיה הש"י בעל גשם או שיהיה לו התלות בזמן הנה הוא חסר בלי ספק, וכן אם לא יהיה אחד פשוט בלי שום הרכבה יהיה חסר כי הוא צריך אל זולתו המחייב הרכבתו. ואפשר דכונת המחבר בזה על שמנה הוא בהדיא, כי הג' שרשים אלו והם האחדות ובאינו גוף ושאין לו התלות בזמן הם נתאמתו גם כן על ידי מופת הבא על מציאות ה' כמו שיתבאר לקמן פרק ד' ממאמר ב'. ועל השורש הד' שהוא ית' מסולק וכו' הביא מופת אחר בפני עצמו שאינו נכלל במופת מציאות ה' לכן לא היה כולל אותם עם השורש הזה שהוא ית' מסולק וכו':

[ב] ולדבריו שמנה הקדמות שורש בפני עצמו היה לו למנות הנצחיות ג"כ שורש בפני עצמו וכו'. נראה שאין זה מן הקושיות על דברי הרמב"ם כי הקדמות מצד עצמו בזולת שום סבה הוא נמשך בהכרח, וא"א שיפסד לעולם וק"ל. אלא מכ"מ בזה מקום עיון הוא כי אחר שנתבאר בדברי הרמב"ם בספר המורה פכ"ז וכ"ח וכ"ט מה"ב כי העולם בכללו אף שהוא נברא אחר שלא היה אעפ"כ אינו מוכרח שיפסד

מסולק מן החסרונות, לבאר שמחוייב המציאות לא יפול עליו השינה והשכחה והליאות והדומיו, ולכלול בזה שכל התארים שיחוייב שימצאו לו יתברך כמו היכולת והרצון חולתם מן התארים שאם לא נמצאו לו היה חסר, הנה אמנם ייוחסו אליו יתברך (י) בצד שלא יקרה מזה הסרון בחקו. ואולם על איזה צד אפשר שייוחסו אליו אלה התארים חולתם הנה זה ממה שנבאר (כ) במאמר השני בעזרת הצור. והשרשים הנתלים בעקר השני שהוא תורה מן השמים ומסתעפים

שרשים

הקדמות. עיין בענפים: (י) בצד שלא יקרה מזה מחייבים רבוי בעצמותו כמו שיתבאר הכל במאמר חסרון בחקו. (באופן) שלא יהיו התארים אלו ב׳ פרק י׳ ובפרקים אחרים שם: (כ) במאמר ב׳ בפז״ך

ענפים

שיפסד אלא יכול להיות שישאר על טבעו קיים לנצח נצחים והוא ברצון האל ית׳, ומ״ש כל מה שנפסד הוא נאמר על פרטי הדברים המתהווים על מנהג הטבעי כמו שנתבאר גם בדבריו בפכ״ז המחבר. וכן הוא ראוי להאמין וכ״כ המורה בהדיא בפכ״ט הנזכר וז״ל הנה כבר התבאר וכו׳ שאנחנו נאות לאריסטו בחצי מדעתו ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי על זה הטבע אשר רצהו יתברך לא ישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו ע״ד המופת אע״פ שיש יכולת לו ית׳ לשנותו כולו או להעדירו או להעדיר איזה טבע שירצה מטבעיו, אבל היה לו פתח ותחלה שלא היה שם דבר נמצא כלל אלא ה׳ והחכמתו גזרה שימצא היצור בעת שהמציאו וכו׳ עכ״ל, ועי״ש בפרקים המחברים. א״כ הוא בעצמו כתב שיש להאמין שהש״י חידש את העולם יש מאין ואחר חידושו יהיה נצחי ולא יפסד לעולם, ולפי מה שבארנו לעיל בפ״ג בענפים שכוונת הרמב״ם במנותו י״ג עקרים אלו שהניה הוא אינו כ״א להזק לב ההמון באמונת תורתנו הקדושה הבאה מאתו ית׳ ע״י מרע״ה א״כ יביא זה לנטשת ההמון ולהטוב ולומר כי אחר שממש הנצחיות זולת הקדמות בבריאת העולם א״כ אינו מן ההכרח שיהיה הנצחיות והקדמות בנושא אחד, וכמו שאפשר להיות לנצחיות זולת הקדמות כך אפשר להיות הקדמות זולת הנצחיות, ויבואו למעות בדברי הרמב״ם ולומר מאחר שהמנה בין העקרים הקדמות עקר א׳ ולא מנה הנצחיות עמו א״כ יהיה הש״י קדמון ולא נצחי ח״ו, ועי״ז תפול התורה ואמונה הישראלית בכללה חלילה ח׳ יצילנו משגיאה זו, וא״כ היה לו להרמב״ם למנות הנצחיות ג״כ עקר א׳ בפני עצמו כדי שלא יבאו ההמון לטעות ולהטוב מהסבות זרות הנ״לה, או היה לו למנות עקר כזה שבשניהם יהיו נכללים בו כמו שמנה המחבר והוא שאין לו התלות בזמן. ומיהו גם זה אינו מן הקושיא כלל כי מאחר שהספק הזה לא יבא בלב ההמון כ״א ע״י שיאמינו שהש״י חידש את העולם אחר שלא היה מאין הגמור ומאפס המוחלט וממציאו על טבע קיים שיהיה לנצח נצחים כמו שאמרנו א״כ גם כן יהיו יודעים שהש״י יהיה לנצח נצחים, כי המושכל להאמין מוכן זה כי מי שיכול להמציא נמצאים כאלו שיהיה לנצח נצחים ולא יפסדו גם הוא לא יפסד לעולם רק יהיה חי וקים לעד ולנצח כי כל פועל לא יוכל לפעול כ״א מה שיש בעצמותו לפעול, ואם ח״ו הש״י בעצמו לא יהיה נצחי איך יוכל להמציא נבראים שיהיו קיימים ונצחיים, ואע״ג כשיפסד פועל אינו מחוייב שיפסד אחר זה הפעול, אמנם זה ידמה כמי אשר הוא פועל לבד, אבל אחר שהש״י הוא הפועל וצורה ותכלית כמו שנתבאר במורה פנ״ט לה״ה. א״כ אם לא יהיה ח״ו הש״י נצחי גם העולם א״א להיות נצחי כמו שיתבאר הכל במורה פרק הנזכר ע״ש. הנה ע״כ נ״ל שהש״י הוא נצחי אחר שהוא מוכרח שגם העולם הוא נצחי ולכן אינו מן ההכרח וגם אינו מן הצורך למנות להמון הנצחיות בין העקרים. ואם ישאל השואל והלא כל זה אינו אמור כי אם נגד ההמון שלא יבאו לטעות ולהטוב מהסבות זרות הנ״לה וא״כ שמא יבואו ח״ו לטעות ולומר שהש״י אינו נקרא כ״א פועל לבד כמו שהיו חושבים זה המדברים המחברים במורה בפס״ם המחבר. אף אם נאמר כי זה הטעות אינו צריך לייחס כ״א למי שילך בזה אחר עיוני בחונה לעיין במהות הש״י ובעצמו אבל ההמון אינם יודעים שום דבר מענין הש״י בפרטות כ״א דרך כלל והוא שיאמינו שיש נמצא מחוייב המציאות בעצמו ואין זולתו וכל הנמצאים נתלים בו ואין להם קיום זולתו ואינם יודעים להלך בשום ענין מאלו השרשים וק״ל. אמנם אחר שנתבאר בפכ״ה מח״ב לספר המורה כי אמונת החדוש יש מאין היא מן ההכרח להאמין כי אע״פ שיאמינו שהבי״ת חדש את העולם יש מיש ולא יש מאין כדעת אפלטון שהיה חומר קדום ממנו נבראו השמים ברצון הש״י לא תפול התורה בכללה בעבור זה כמו שנתבאר בפכ״ה המחבר ומטעם זה לא מנה הרמב״ם החדוש יש מאין בין הי״ג עקרים כי לא היה בזה צורך להמון באמונת התורה כמו שכתבתי לעיל בפ״ג בענפים, א״כ לפי זה השיטה והשיטה שלא יבאו ההמון לידי שום ספק כלל, כי אם בעצמם יאמרו מאחר שהמציא הש״י את העולם מחומר קדום לכן יהיה העולם נצחי לפי שנתהוה מדבר שהיה קדום ומה שהוא קדום הוא נצחי בהכרח כמו שאמרנו וא״ם למציאות אחד זולת חברו כי אם בהא תליא וק״ל. כן טכל לומר כי הוגן המאמינים כדעת אפלטון אבל האמונה האמתית הוא להאמין שהש״י חדש את העולם ברצונו הגמור מאין ומאפס המוחלט ולא היה קודם הבריאה שום דבר כ״א הוא ושמו לבד וכל זמן שלא נתבארו אלגם דברי אפלטון במופת אין לנו צורך להאמין דעתו כמו שכתב הרמב״ם בפ׳ כ״ה מח״ב המחבר, וע״ש עד סוף הפרק. כנלע״ד ישוב בדברי הרמב״ם:

ומסתעפים ממנו הם שלשה . שהם (ל) ידיעת השם והנבואה (מ) ושליחות השליח . ואלו השלשה ג"כ מבואר מענינם היותם מתחייבים לעקר תורה מן השמים . וזה (נ) כי אם אין השם יודע הנמצאות השפלות לא תהיה שם נבואה מאתו ולא תורה מן השמים , (ס) ואף אם יהיה יודע הנמצאות השפלות איננו מחוייב שתגיע תורה מן השמים אם אין שם נבואה ומדע מגיע מהשם לאדם , ואף אם תהיה שם נבואה להודיע העתידות או לצוות את האדם צוויים פרטים שיעשה הוא ובניו ובני ביתו אחריו כמו שצוה לאברהם מצות המילה , לא יתחייבו האנשים להשמע אליו (ע) אם לא יתאמת היותו שליח האל לצוות את האנשים צוויים אלהיים . ולזה היה (פ) התאמתות שליחות השליח עיקר כולל לכל הדתות האלהיות . כי כשיתאמת שליחות השליח הן שיהיה השליח גדול במדרגה יותר מאד הן שלא יהיה באותה מדרגה , יהיה אפשר שינתן על ידו סדור אלהי כולל ומספיק להגיע האנשים אל ההצלחה הנצחית , וזהו ענין תורה מן השמים . (צ) ולזה לא מנינו (ק) נבואת משה בכלל העקרים ולא בשרשים כמו שעשה הרמב"ם ז"ל , כי אין ראוי למנות עקר אלא מה שלא ידומה תורה אלהית זולתו , ולא שורש אלא המתחייב לעקר בהכרח (ר) וזה אינו מתחייב לשליחות השליח בהכרח (ש) אבל הוא ענף נמשך ממנו (ת) ואם היה שימנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה , אבל לפי שהתאמתות שליחות השליח המיוחד בכל דת ודת עקר פרטי אליה וכפי חוזק התאמתות שליחות השליח תהיה חוזק האמונה בדת ההיא , לא ראינו למנות נבואת משה עקר פרטי לתורת משה , כי אחר האמת (א) שליחותו אין צריך לאמת מדרגת נבואתו . ואמנם איך יהיה התאמתות שליחות השליח כדי שלא יפול בו שום ספק , זה במה שיתבאר (ב) ממה שיבא בעז"ה . (ג) ואולם למה מנינו תורה מן השמים עקר והנבואה שורש נמשך אליה , זה יתבאר (ד) במאמר הג' בעז"ה . והעקר השלישי שהוא השכר והעונש הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה . וזה , כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה ושהאל יודע מעשה בני האדם ומסדר עניניהם (ה) בתורה מן השמים באופן שיתקיים קבוצם ויתוקן היותם , כבר היה אפשר לו כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם יהיה הפרט (ו) משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו (ז) אלא מצד היותו חלק מן הכלל לא בבחינת הפרט מצד עצמו . (ח) ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש , להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף

על

שרשים

בעז"ה . בפ"ח ובפכ"א וכ"ב : (ל) ידיעת ה' והנבואה . פירשתי לעיל בפ"ג : (מ) ושליחות השליח . יתבאר בסמוך : (נ) כי אם אין השם יודע . אם לא נאמין שיש להקב"ה ידיעה מעולם השפל הזה ע"כ גם כן לא נוכל להאמין שתצא נבואה מהש"י על הנמצאות השפלות כי היאך אפשר לדבר עמהם מאחר שאינו יודע מהם כלום : (ס) ואף אם יהיה יודע . ואעפ"י שנאמין שיש להש"י ידיעה בנמצאות השפלות מ"מ אם לא נאמין גם כן שהקב"ה מדבר עם האדם היאך אפשר שתגיע להם תורה מן השמים מאחר שאינו מדבר עם שום אדם : (ע) אם לא יתאמת היותו שליח האל . שיתאמת בתוספת ובבירור גמור שהוא השליח האמתי מהש"י להנתן תורה על ידו ע"ד שנתאמת שליחות משה רבינו ע"ה כמו שיתבאר הכל בפרק י"ח , וז"ש לצוות את האנשים צוויים אלהיים : (פ) התאמתות שליחות השליח . שצריך להתאמת שהוא השליח האמתי . וזהו ענין תורה מן השמים . העקר משליחות השליח הוא נכלל בעקר תורה מן השמים והיא היא : (צ) ולזה . ומטעם זה שאמרנו ששליחות השליח הוא עקר כולל : (ק) נבואת משה . פירשנו לעיל פ"א : (ר) וזה אינו מתחייב לשליחות השליח בהכרח . כי אע"פ שנאמין שיש נביא גדול ממשה מ"מ עקר דשליחות השליח אינו בטל בשביל זה . וכיון שנתאמת שליחותו של משה כמו שיתבאר ראוי להאמין לדבריו אף שיש נביא גדול ממנו : (ש) אבל הוא ענף נמשך ממנו . עיין לקמן מאמר ג' פ"כ כי שם מבואר היטב מאיזה טעם הוא ענף לשליחות השליח : (ת) ואם היה . ואת"ל שימנה הנה הוא עקר פרטי לתורת משה ולא עקר כולל : (א) שליחותו . של משה : (ב) ממה שיבא בעז"ה . לקמן מאמר זה פי"ח ובמאמר ג' פי"ט וכ"ו : (ג) ואולם למה מנינו תורה מן השמים עקר . אמר זה לפי שקשה לו דהלא התאמתות תורה מן השמים אינו כ"א אחר שנאמין הנבואה כמו שנתבאר לעיל בסמוך , וכן יתבאר לקמן פרק י"ח מאמר זה , א"כ היה מן הראוי שיאמר להפך הנבואה עקר ותורה מן השמים שורש נמשך אליה : (ד) במאמר הג' בעז"ה . בפרק י"ב : (ה) בתורה מן השמים . בעקר תורה מן השמים : (ו) משולח ונעזב . כשיחטא אדם אחד נגד הש"י לבד הו"א שלא יהיה מושגח ונענש על זה מהש"י כי אין זה כבוד הש"י להשגיח על אדם אחד השפל : (ז) אלא מצד היותו חלק מן הכלל . מצד שכל אדם פרטי הוא חלק מכלל מין האדם : (ח) ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם וכו' . עיין לקמן מאמר ג' פי"ב כי שם מבואר גם כן למה מנינו שכר ועונש עקר וההשגחה שורש כיון שההשגחה היא קודם

לשכר

על הדברים שהם בינו לבין השם כמו שלא שעה אל קין ואל מנחתו (ט) וכל שכן על הדברים שהם בין אדם לחבירו, כמאמר הנביא גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו (ירמיה ל"ב). והשכר והעונש שני מינים, אם גופיי ואם נפשיי, ועקר השכר והעונש יכלול שניהם כאחד. אבל לא ראינו למנות הגופיי שורש בפני עצמו והנפשיי שורש בפני עצמו, כי הגופיי אין ראוי למנותו שורש בפני עצמו לפי דעתי, שהרי יש מרבותינו ז"ל שאמרו (י) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין פ"א דף ל"ט:). ולזה שמנו השכר והעונש עקר אחד בכלל לכלול שני מיני השכר, אם הנפשיי לחושבים שעקר השכר הוא לנפש ולא לגוף. ולאומרים שיש שכר נפשיי וגופיי יכלול שניהם כאחד ויהיה מנין העקרים והשרשים לדת האלהית בכלל לפי דרך זה י"א. מציאות ה' והד' שרשים הנמשכים ממנו, שהם האחדות, ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא מסולק מן החסרונות. וכן תורה מן השמים והג' שרשים הנתלים בו, שהם ידיעת השם, והנבואה, ושליחות השליח. והשכר והעונש והשורש הנתלה בו, שהוא ההשגחה. ואם נמנה הידיעה וההשגחה עקר אחד כמו שכללם הרמב"ם ז"ל בעקר אחד יהיה מנין העקרים והשרשים עשרה ולא יותר. והוא מבואר שאין ראוי לקראם כלם עקרים לפי שאין הכרחיותם לתורה אלהית בשוה. כמו כי מי שיאמין השניות או שהוא גופיי או כח בגופיי או שיש לו התלות בזמן לא תפול התורה האלהית בכללה בזה אלא מצד שהם נתלים בעקר מציאות השם והכופר באחד מהם ככופר בעקר אחד שאינו מאמין העקר כמו שראוי. ולזה לא שמנו אותם כלם עקרים בשוה כמו ששמם הרמב"ם ז"ל. ולא מנינו נבואת משה ולא שלא תנוסח התורה עקרים ולא שרשים, לפי שאלו אינם עקרים ולא שרשים מתחייבים לדת האלהית בהכרח אבל הם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליח. ואם היו עקרים או שרשים הנה הם עקרים מיוחדים לתורת משה ולא לדת האלהית בכלל. כמו שביאת המשיח ותחיית המתים הם עקרים מיוחדים לדת האחרים (כ) שלא יצוייר מציאותה זולתם. (ל) [ד] ואולם נבואת משה ושלא תנוסח התורה כבר יצוייר מציאות תורת משה זולתם.

שרשים

לשכר ועונש: (ט) וכל שכן על הדברים שהם בין אדם וכו'. כי הוא חלק מן הכלל: (י) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. פירוש ומאמר שאין לאדם שכר בעבור המצוה בעוה"ז שהוא עולם הגופות אלא בעוה"ב שהוא עולם הנשמות אם כן על כרחך אין לגוף שום הנאה בשכר עולם הבא ומה שאנו רואין שמגיע לאדם שכר בעוה"ז הוא אינו אלא לראיה על שכר העוה"ב כמו שאמרנו לעיל בפרק עשירי, והנו שדקדקו בלשונם ואמרו שכר מצוה ליכא כי השכר המגיע לאדם בעבור המצוה אינו נחסר כלום בשביל השכר המגיע לאדם בעוה"ז. וא"ת מאן יימר לן שהוא כמאן דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא דלמא האמת הוא כמאן דאמר שיש שכר גופיי גם כן בעבור המצוה וא"כ היה מן הראוי לפי זה למנות הגופיי שורש בפני עצמו לכן אמר אח"כ ולזה שמנו וכו' אם הנפשיי וכו' לנאות הי דעת שניהם. ומה שהאריך המחבר בלשונו ולא כתב מיד והשכר והעונש שני מינים אם גופיי ואם נפשיי ולזה שמנו השכר והעונש עקר אחד בכלל לכלול שני מיני השכר אם הנפשיי וכו'. כי כונתו בזה להורות לנו דעתו שהוא סובר כדעת הרמב"ם שאין שכר גופיי בעוה"ב כ"א שכר נפשיי. לכן אמר בתחלה אבל לא ראינו וכו' ודקדק בלשונו ואמר לפי דעתי וכו'. וכן הוא מבואר בהדיא בדברי המחבר לקמן בפרק י"ז מזה המאמר בביאור המזמור האזינה עמי תורתי וגו' שלא זכר בלשונו שם כי אם השכר הנפשיי, וז"ל שם ואבותינו ספרו לנו להורות על עקר השכר והעונש הנפשיי וכו' עכ"ל: (כ) שלא יצוייר מציאותה זולתם כשיאמינו שעדיין לא בא, וכן תחיית המתים אם לא יאמינו שהוא אינו מן הנמנע בחק הש"י להחיות המתים א"א שתהיה דת שלהם אלהית ודוק: (ל) ואולם נבואת משה וכו' כבר יצוייר מציאות משה וכו' פי' אף אם לא נאמין שמשה רבינו ע"ה היה גדול שבנביאים

ענפים

[ג] וכל שכן על הדברים שהם בין אדם וכו'. נראה שזהו הטעם שאחז"ל עבירות שבין אדם למקום יום כפורים מכפר ושבין אדם לחבירו אין יום כפורים מכפר וכו':

[ד] ואולם נבואת משה וכו' כבר יצוייר תורת משה זולתה וכו'. מצאתי כתוב בגליון הכס הי' וז"ל כאשר לעיל בתחלת פרק ג' ותמלא שסותר המחבר את מה שכתב כאן, לכן תשיגהו התפיסה כי שם כתב והיינו להוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה וכו' אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצוייר קיומה זולתם וכו' וכאן כתב כבר יצוייר מציאות משה זולתם עכ"ל, והניח דבריו כסותרים אהדדי. ולי נראה שאין זה מן הקושיא ואין תפיסה עליו בזה כי לעיל בפ"ג כתב המחבר לפי דעת הרמב"ם שלא מנה בין הי"ג עקרים שליחות השליח לכן נבואת מרע"ה ונצחיות התורה הם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה, וכמו שכתב המחבר עצמו כאן בפרקין וז"ל אבל לפי שהתאמתות שליחות השליח וכו' לא ראינו למנות נבואת משה וכו'

כי

אלהם, ולזה היותר ראוי שנאמר שהם ענפים ואמונות נמשכות לשליחות השליח לא עקרים בפני עצמם, כמו שתחיית המתים וביאת המשיח הם ענפים מסתעפים מן השכר והעונש לא עקרים או שרשים בפני עצמם, לא כוללים לתורה אלהית ולא מיוחדים לתורת משה. גם לא מנינו שראוי לעבדו ולא לזולתו, לפי שהיא מצוה מיוחדת ואין ראוי למנותה בעקרים ולא בשרשים מן הטעם שכתבנו בפרק הקודם לזה. ומנינו (מ) הידיעה וההשגחה ב' שרשים נבדלים לפי שהם ענינים מתחלפים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המורה וכמו שהסכימו כל האחרונים ז"ל (נ) אע"פ שהוא כללם בעקר האחד. ולא מנינו הבחירה (ס) והתכלית הכולל בכלל העקרים ולא בשרשים אע"פ שהם הכרחיים לתורה אלהית שלא יצוייר מציאותה זולתם, כי אחר שאינם הכרחיים לה במה שהיא אלהית כמו שקדם לעיל בפ"ט אין ראוי למנותם שרשים אליה. ואולם התכלית המיוחד לתורה אלהית שהוא השכר והעונש הנפשיי כבר נמנה בכלל העקרים להיותו מתחייב לתורה אלהית בהכרח. אבל הבחירה אחר שאינה מתחייב לה במה שהיא אלהית לא נמנית בכלל העקרים ולא בשרשים, ומ"מ אחר שהיא הכרחית לתורה אלהית וקודמת לה בהכרח נבאר ענינה במאמר הרביעי בעז"ה. וזהו מה שרצינו לבאר במנין העקרים והשרשים וברוך העוזר והגוזר, אמן ואמן:

פרק טז (א) **יש** מן הקדמונים מי שהכחיש הידיעה ואמר שא"א לאדם שישיג לידע דבר על אמתתו. (ב) וזה משני פנים. (ג) אם בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מידיעה קודמת (ד) ואותה הידיעה הקודמת כבר היתה דרושה והגיעה ג"כ מידיעה קודמת לה וכן אותה הקודמת כבר היתה דרושה ולא תגיע אלא מידיעה קודמת לה (ה) וישתלשל הענין אל בלתי תכלית, ובבלתי תכלית לא הקיף בו ידיעה. (ו) ואם בעבור שהדבר שידע (ז) בהקש (ח) לא ימלט מחלוקה, (ט) אם שיהיה נודע קודם לכן (י) ולא יצטרך א"כ אל הקיש, (כ) ואם לא היה נודע (ל) מהיכן ידע האדם שידע אותו על ידי הקש. (מ) ומאלו הב' פנים בטלו

שרשים

שבנביאים וכן אם לא נאמין נצחיות התורה אעפ"כ צריכים אנו להאמין תורת משה מטעם שנתאמת שליחותו כמו שאמרנו לעיל בפרקין, ולזה היותר ראוי וכו', ועיין מזה לקמן פ' י"ח ממאמר זה ומאמר ג' פרק כ' כי שם מבואר זה בהדיא, ועיין בענפים: (מ) הידיעה וההשגחה ב' שרשים נבדלים, כי הידיעה הוא שורש לעקר תורה מן השמים וההשגחה היא שורש לעקר השכר והעונש: (נ) אע"פ שהוא כללם בעקר א'. כי הוא לא מנה בין הי"ג עקרים כי אם הידיעה לבד ולא הזכיר ההשגחה: (ס) והתכלית הכולל. תכלית כללות:

פרק טז (א) יש מן הקדמונים וכו'. אחר שנתבאר בפ' דלפני זה העקרים עם השרשים ונתבאר בו ענין תורה מן השמים והנבואה שהם התחלות לתורה אלהית בא עתה עוד לבאר כלומר בפרק י"ז במאמר זה שהקב"ה מנהג את האדם כדי לבטל דעת הפילוסופים המכחישים הנבואה וההשגחה. אלא שהפסיק בפ' זה כי הוא כמו הקדמה לפרק שאחר זה: (ב) וזה מב' פנים. מב' טעמים: (ג) אם בעבור שכל ידיעה לא תגיע אלא מידיעה קודמת. כל מה שרוצה האדם

להשיג ולידע אינו יכול להשיג אם לא שהביא ראיה מדבר אחר שהיה ידוע לו כבר: (ד) ואותה הידיעה הקודמת, אותה הידיעה ג"כ שהבאת ראיה ממנה היתה לך ידועה בעבור שהיא ג"כ היתה לך כבר דרושה מידיעה אחרת וכן הידיעה האחרת הזאת היא ידועה ג"כ בעבור שהיא דרושה עוד מידיעה אחרת וכן לעולם: (ה) וישתלשל הענין. וילך הענין: (ו) ואם בעבור. או בעבור וזהו טעם הב': (ז) בהקש. ע"י מופת: (ח) לא ימלט מחלוקה. מאחד מב' דברים: (ט) אם שיהיה נודע קודם לכן. שזה הדבר היה ידוע כבר: (י) ולא יצטרך אם כן אל הקש. מאחר שהדבר ההוא היה ידוע כבר א"כ לא היה צריך אל שום מופת על דבר זה ומה הוא ההכרח המביא אותו אל הקש הזה: (כ) ואם לא היה נודע. שלא היה נדבר זה שום ידיעה מעולם: (ל) א"כ מהיכן ידע האדם שידע אותו וכו'. ר"ל מהיכן יוכל האדם להביא ראיה על הידיעה הזאת הבאה לו ע"י מופת שהיא אמת כי מאחר שלא היה שום ידיעה מעולם בדבר זה מאן יימר לן שהמופת הזה הוא אמת: (מ) ומאלו הב' פנים. הב' טעמים

ענפים

כי אחר שהתאמתה שליחותו אין צריך לאמת מדרגת נבואתו וכו' עכ"ל, א"כ משמע בהדיא שאף המחבר מודה בהם שלא היה מונה שליחות השליח בין העקרים היה מן הראוי למנות נבואת משה וכו' ולכן לעיל בפרק ג' דקדק בלשונו ואמר והיננו כחוק לפי ז"ה הדר"ך, ר"ל לפי דרך הרמב"ם שלא מנה שליחות השליח בין הי"ג עקרים. אבל כאן אחר שהוכיח המחבר שצריך למנות שליחות השליח בין העקרים, אמר שכבר יעיר שליחות הנה משה זולתם וכמו שפירשנו בשרשים וק"ל:

בטלו הידיעה והשבו שאי אפשר שתגיע לאדם ידיעה בשום דבר נעלם. אבל המאמתים מן הפילוסופים בטלו טענותיהם, (נ) בשאמרו (ס) כי הראשונה לא תתחייב (ע) כי לא ישתלשל הדבר אל בלתי תכלית כמו שחשבו לפי שאין כל ידיעה מגעת תמיד מידיעה שהיתה דרושה, כי בבר תגיע מידיעה בלתי דרושה (פ) ובלתי מגעת בהקש, אלא מידיעה שהיא לאדם ביסודות השכל, כלומר שמטבע השכל שתמצא בו (צ) ידיעה כזה לא הגיעה מידיעה אחרת, וקראו אותה ידיעה שהיא ביסוד השכל מושכלות ראשונות, ר"ל שהם ראשונות שלא הגיעו מידיעה אחרת אבל נוצרו עמו בטבע, ואותן המושכלות הן יסודות לחכמה כי מהן תשתלשל הידיעה. (ק) ואל הטענה השנית אמרו שלא יתחייב גם כן שמה שלא היה נודע לא יהיה נודע לעולם. כי כבר יודע על ידי הקש (ר) אלא שקודם ההקש היה הדבר ידוע בכח בהקדמות וע"י ההקש שב ידוע בפועל (ש) ושהשכל יגזור שהגעת הידיעה על דרך זו היא הגעה וידיעה גמורה. ואלו השני דרכים שעל ידם תגיע ותשלם הידיעה הם שנמצאו בשכל האנושי משעת היצירה מבלי שירגיש וידע (ת) כיצד הגיע לו. ויראה שזה הדרך אמתי למה שנמצא השי"ת מוכיח את איוב כשהיה (א) קורא תגר על דרכי השם ומאשים את השם שלא סדר המציאות כראוי (ב) לפי דעתו באמרו (איוב ג') למה יתן לעמל אור וחיים למרי נפש וביוצא בזה. והשיבו השי"ת על זה ואמר לו איך מלאו לבו להפוס על מעשה השם וידיעהו כאלו הוא יודע יותר (ג) ממנו וע"כ עלה על רוחו לומר שיהיה הסדור יותר נאות באופן אחר, והרי הדברים הטבעים שהם עמו ובגופו (ד) לא ידע להת סבותיהם, וכ"ש שלא ידע לדבר בדברים העליונים, שהרי (ה) אותו הכח שהוא באדם סבה שישיג הידיעה לא ידע האדם איך הגיע אליו [ה] ומאין הגיע לו, איך יוכל לדעת ידיעת השם והנהגתו היאך היא. וזהו מה שאמר לו השם במענהו הראשון מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה (שם ל"ח). ונ"ל (ו) כי בי"ת בטוחות שורש כמו ובטוחות למרגיזי אל (שם). ושכוי נגזר מגזרת ואסתכי שהוא תרגום וישקף, והשכל האנושי נקרא שכוי, וכן פירשו גדולי המפרשים. [ו] וקרא בטוחות חכמה למושכלות הראשונות שהם יסודות החכמה, לפי שעל

שרשים

טעמים: (נ) כשאמרו. כמה שאמרו הפילוסופים המאמתיים: (ס) כי הראשונה לא תתחייב. הטענה הראשונה שאמרו שכל ידיעה לא תגיע וכו' היא אינה מוכרחת: (ע) כי לא ישתלשל הדבר. לא תלך הידיעה אל בלתי תכלית כמו שחשבו הם: (פ) ובלתי מגעת בהקש. שאינה באה ע"י מופת: (צ) ידיעה מה. איזה ידיעה: (ק) ואל הטענה הב' אמרו. הפילוסופים המאמתיים: (ר) אלא שקודם ההקש וכו'. פי' ומה שהקשו היאך ידע שזה ההקש הוא אמת מאחר שלא היה ידיעה בדבר זה מעולם. זה אינו כי קודם שבא האדם אל זה ההקש רצוני המופת היה הדבר ההוא ג"כ ידוע אצלו אלא שהיה ידוע בכח, רצוני שיוכל לידע אותו אם ירצה כי יש לו הקדמות אמתיות לזה: (ש) ושהשכל יגזור. שהשכל נותן זה (ר"ל שהשכל האנושי ישפוט שההקש על ידי ההקדמות האלו הוא אמת): (ת) כיצד הגיעו לו. שלא יוכל האדם לידע מאיזה סבה באה לו הידיעה הזאת ומהו הכח המביא אותו לידי ידיעה זו וכן הוא מכל זה לקמן במ"ד פ"י: (א) קורא תגר. שהיה חולק על דרכי הש"י: (ב) לפי דעתו. של איוב: (ג) ממנו. מן הש"י: (ד) לא ידע לתת סבותיהם. מאיזה סבה בא לו הדבר הזה: (ה) אותו הכח שהוא באדם. המושכלות הראשונות: (ו) כי בי"ת בטוחות שורש. הבי"ת היא יסוד המלה ופירושה מלשון בטחון. ולאפוקי מפירוש רש"י ותרגום ושאר המפרשים שפירשו שענין בטוחות הוא נאמר על הכליות כי הם סוברים שהב' היא משמשת ואינה מן השורש כי שורש המלה אינה כ"א טוחות והוא מלשון טוחות וכסל ושכוי ומשתוותיהם שהביא

ענפים

[ה] ומאין הגיע לו וכו'. אפשר שכוון המחבר בארוכות זה הלשון על כוונת הכתוב שאמר הש"י לאיוב והחכמה מאין תמצא וגו'. ע"ד ההודאה ולא ע"ד השאלה, וקרא המושכלות הראשונות אין כי לא ידע האדם מאין בא לו הכח הזה רק כהנתן הש"י שנתן לו בעת בריאתו ור"ל החכמה שישיג האדם לאחר על אמתתה היא ע"י המושכלות הראשונות הנקראות אין. ומ"ש אח"כ ואיזה מקום בינה הוא ע"ד שיתבאר לקמן בדברי המחבר סוף פ"ב ממ"ג ע"ש כי הוא נאות יותר לפי דבריו אלה. ואפ' כיוצא בזה אמר גם כן קהלת ומותר האדם מן הבהמה אין וגו' ר"ל כי אין יתרון לאדם על שאר הב"ח אלא מצד טבע הבריאה ע"י אלה המושכלות ראשונות הנקראות אין שנתן לו הש"י לתועלת שלמותו כמבואר בדברי המחבר:
[ו] וקרא בטוחות חכמה למושכלות הראשונות וכו'. נראה לתי דוקא שמושכל ראשון נקרא כך אלא כל ד' ההתחלות המבוארות לקמן בפ' שאחר זה נקראות בטוחות חכמה. אלא שהמחבר כתב כאן על המושכלות ראשונות לפי הנוכחה שיש להקב"ה עם איוב, וח"ש שלמה המע"ה במשלי (סימן י') הולך בתם ילך בטח ומעקש דרכיו יודע. קרא המושכלות הראשונות עם כל שאר ההתחלות בכלל בטח בטח כי עליהם יתים

שעל ידם האדם יהיה בטוח שישיג הידיעה (ז) וזולתם לא יהיה אפשר שתושג . ושכוי קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות שזה נקרא בלשוננו בינה כמו שאמרו נבון זה המבין דבר מתוך דבר . ובאור הענין כי השם יתב' תפס על איוב באמר לו יתברך כי אפילו המושכלות הראשונות שהם בטוחות חכמה שעל ידם תגיע הידיעה לא נדע היאך תהיה הגעתם לאדם , ומהיכן נמצאו לו ואיך הגיעו אלא שנמצאים באדם כך ברצון אלהי , (ח) כמאמר דוד הן אמת חפצת בטוחות וגו' (תהלים נ"א) , וזהו אמר ומי שת בטוחות חכמה כלומר מי שם אותם באדם בתחלה או איזה טבע חייב שימצאו באדם יותר מכל הבעלי חיים . וכן תפס אותו כי גם אחר המצא באדם המושכלות הראשונות לא ידע מי נתן לשכוי והוא השכל האנושי בינה להבין שהתולדה היוצאת מההקדמות היא ידיעה , כי אין זה באדם אלא ברצון אלהי , וזהו שאמר דוד רמז על שתיהן הן אמת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני . אמר חפצת בטוחות לרמוז על המושכלות הראשונות שהן באדם ברצון אלהי , ואמר ובסתום חכמה תודיעני לרמוז שהידיעה המגעת (ט) בדבר הסתום היא גם כן (י) ברצון האל , כמאמר שלמה המע"ה כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (משלי ב') , אמר כי החכמה תבא מאת האל יתברך לפי שמפיו ר"ל ברצונו הדעת שהן המושכלות הראשונות , והתבונה שהיא ידיעת הוצאת התולדה מההקדמות , כי שנים אלו נמצאו באדם ולא נדע איך נמצאו בו ומהיכן באו לו , אבל ניכר שעל צד החנינה והחסד נמצאו באדם כדי שעל ידם תגיע הידיעה ההשכל לאדם . וע"כ נתקנה ברכת אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה , כי המושכלות הראשונות יקראו דעת סתם . ואמר אתה חונן לאדם דעת , כי הדעת הזה שזה בכל אדם מבלי שום למוד אלא על צד החנינה . ואמר ומלמד לאנוש בינה על ידיעת הוצאת התולדה מן ההקדמות שזה יקרא בינה . ותלה זה (כ) בלמוד טבעי ויחס אותו לאנוש כי אין כל אדם משתמש בבינה אלא האנוש וע"כ היתה החתימה חונן הדעת על החסד הכולל לכל המין שהם המושכלות הראשונות לא על החסד הפרטי , (ל) [ז] אבל התפלה ראוי שתהיה על יותר מן הדעת והבינה שהיא ההשכל , שההשכל הוא בדברים האלהיים כאמרו השכל וידוע אותי (ירמיה ט') ובעבור זה היתה התפלה כוללת הכל והננו מאתך דעה ובינה והשכל , כלומר שיהיו המושכלות הראשונות מעולות כדי שיגיע מהן בינה והשכל על דרך מה שאמרו אם אין דעת אין בינה (אבות פ' ג') ר"ל שאם לא היה הדעת שהם המושכלות הראשונות נמצאות באדם לא היתה הבינה נמצאת שהיא

שרשים

שהבינה הפועל בסדר של ימים נודאים : (ז) וזולתם . זולת המושכלות הראשונות : (ח) כמאמר דוד הן אמת חפצת בטוחות . ועל דרך שיתבאר בסמוך : (ט) בדבר הסתום . בדבר הבא ע"י ההקש : (י) ברצון האל . ע"י שישפיע עליהם השפע האלהי : (כ) בלמוד טבעי . שצריך ללמוד זה ע"י ההקדמות אלקיות ממושכלות הראשונות שהן בטבע של אדם ומוטבעים בו משעת בריאתו : (ל) אבל התפלה ראוי שתהיה וכו' . כוונת המחבר בזה לפי שקשה לו אריכות תפלה זו למה לי כי לפי הכוונה שאמרנו היה די שיאמר אתה חונן וכו' ומלמד לאנוש בינה בא"י וכו' , והננו מאתך דעה בינה והשכל למה לי לכן אמר כי זה הוא עיקר התפלה שצריך להתפלל אל הש"י שיתן לו לב להשיג אותו ע"י הדעת והבינה

ענפים

שיש לאדם בטבעו שיבא ע"י בעזרת האל אל הבנת החכמה על אמתתה , ורצה לומר מי הולך בתוס מי שילך בטה שיקח הקדמותיו ממושכלות הראשונות ויוציא בו . אבל המעקש דרכיו יודע לשון שביה כמו ויודע בכסו אנפי כוכות ורצה לומר כישיה תבר ודכא בהשגת החכמה היא . וז"ש שלמה ג"כ (במשלי סי' ט"ו) לב נבון יבקש דעת וגו' רצה לומר מי שרוצה להבין דבר מתוך דבר ולהוציא התולדה והוא התכלית המכוון מההשגה היא פני אמתה יבקש דעת ורצה לומר יניח מתחלה הקדמות מהמושכלות הראשונות הנקראים דעת כמבואר בסמוך בדברי המחבר :

[ז] אבל התפלה ראוי שתהיה וכו' . פי' הפרטים , ולי נראה שכונת התפלה באריכות זו שהש"י יתן לנו לב להבין דבר מתוך דבר ע"י המושכלות הראשונות הנקראים דעת באופן שנוכל להשיג ג' עקרים אלו הרמוזים בג' תיבות אלו והם דעה בינה והשכל על דרך שכתבנו לעיל בענפים בהקדמה ע"ש . ולכן תכל בנוסח התפלה פעם לשון דעה ופעם לשון דעת הנה שעמים הוא אחד מ"מ בא לרמוז לנו בכפל לשונו על ב' ענינים דעת על המושכל ראשון ודעה על מציאות השם וק"ל . ופי' זה הוא יותר נאות לפי כונת המחבר , ולפי זה נראה מה שנמצא בנוסח התפלה והננו מאתך בינה דעה וכו' היא נוסחא משובשת אך לפי דעת המחבר כן לפי מה שכתבנו שבא לרמוז על ג' עקרים וצ"ל בנוסח התפלה והננו מאתך דעה בינה והשכל , וכן משמע בכתיבות לשון המחבר שהיתה הנוסחא כך לפניו וכן ראיתי בדפוסים ישנים מתחלה דעה ואח"כ בינה , נראה לי :

ונאמר

שהוא הוצאת התולדה מן ההקדמות. ואם אין בינה אין דעת כלומר ואם לא ישתמש אדם בבינה להבין דבר מתוך דבר כדי שתגיע לאדם הידיעה (מ) לשוא נתנו לו המושכלות הראשונות שהם הדעת. וזהו שאמר שלמה כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם מזמה תשמור עליך (משלי ב׳) ואומר להצילך מדרך רע (שם) ר״ל כאשר תבא חכמה בלבבך מיוסדת על הקדמות אמתיות והדעת ינעם לנפשך כלומר שתשתמש כראוי בהמושכלות הראשונות אז מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה שלא תכשל ברעות הנפסדות. וזהו אמרו להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות העוזבים ארחות יושר וגו׳ (שם) כי הבינה שישתמש אדם בה כראוי מיוסדה על הקדמות האמתיות תדריך האדם בדרך ישר לא יכשל בה:

פרק יז (א) **אין** ספק כי לכל חכמה (ב) התחלות והנחות (ג) אינן מבוארות בעצמן אבל ילקחו מקובלות מחכמה אחרת (ד) נתבארו בה אותן ההתחלות. ועל ההתחלות ההן נבנו כל מופתי החכמה ההיא. (ה) כמו שיקבל המהנדס *) מציאות הקו והנקודה מהטבעיי. והמספרי *) (ו) והטבעי מציאות העצמים והמקרים (ז) מבעלי הפילוסופיא

---

*) הגה״ה מהנדס הוא בעל הכמת מדידה, והתחלת החכמה הזאת היא שהקו הוא אורך מחובר מנקודות דקות שאין להם אורך ורוחב ועובי. והנה מציאות זה הקו הוא רק ציור בעלמא שהרי הנקודה כיון שאיננה בעלת אורך אם כן אפילו הורכבו אלפים נקודות ביחד לא יולד קו בעל אורך, ואיך אפשר למצוא קו זה, גם הנקודה בזולת אורך ורוחב ועובי שאין נמצא אלא שקבלו זה הציור מחכמת הטבע:

*) הגה״ה והמספרי וכו׳ מבעלי פילוסופיא הראשונה. נ״ל שר״ל מה שהסכימו חכמי המספר לעשות מעשרה אחדים גדר אחד וקראו לו עשירית אחד, וכן מעשרה עשיריות גדר אחד וקראו לו מאה אחד, וכן מעשרה מאות גדר אחד וקראו לו אלף אחד, וכן חלקו המספרים לדגליהם, אחדיות, עשיריות, מאות, אלפים, וכן באלפים אחדיות עשיריות מאות אלפים כנס זה קבלו מבעלי פילוסופיא הראשונה שאמרו כל הנבראים והנמצאים נשבר בלונים, ועיין בספר עקידה יצחק ס׳ בראשית ב״פ וג׳ בביאור העשרה מאמרות וא״כ העשרה הוא כלל האחדים, וכבר ידוע ליודעי חן בגולה בעשרה:

שרשים

והבינה כמו שאמר השכל וידוע אותו, ועיין בענפים: (מ) לשוא נתנו. לחנם נתנו לו המושכלות הראשונות מאחר שאינו משתמש בהן:

פרק יז (א) **אין** ספק וכו׳. הפרק הקודם הוא כמו הקדמה לזה הפרק כמו שכתבנו למעלה וכן כמעט כל הפרקים הבאים בזה המאמר יש לכל אחד הכרח קדימה על חבירו והאחד מחייב את חבירו: (ב) התחלות והנחות. שניהם ענין אחד ופי׳ ההקדמות שצריך האדם להניח בתחלה בשרלה לאמת איזה דבר ע״י מופת הם נקראים התחלות והנחות: (ג) אינן מבוארות בעצמן. מה שהוא מבואר וידוע אצלו שהם אמתיים אין זה מצד ההקדמה הזאת עצמה אלא שהקדמה הזאת נתאמתה ומקובלת אצלו על ידי מופת מחכמה אחרת, וז״ש אבל ילקחו וכו׳: (ד) נתבארו בה. כלומר חכמה אחרת נתבארו אותן ההתחלות שהניח עתה: (ה) כמו שיקבל המהנדס מציאות הקו והנקודה מהטבעיי. פי׳ מי שרוצה לידע כמה מדות יין בחבית הוא נקרא מהנדס וחכמה זו היא בנויה על יסוד הקו והנקודה הקו הוא הקנה והראב״ע קרא הקו הזה בספרו בשם קנה המדה דהיינו שע״י הקנה הזה יוכל לידע כמה מדות יין יש בחבית והנקודות הם האותיות הנרשמים על הקנה א״כ נ״ד וכו׳ והקו הזה מבואר בחכמת הטבע כמה יהא בעביו וברחבו וכו׳ וכן הנקודות מבוארות שם ג״כ כמה יהיו רחוקים אחד מחבירו. והנה הנותן הקנה בחבית דרך פי המגופה ואם כד״מ מגיע עומק החבית עד נקודה אחת זה מרמז שיש בחבית מדה אחת יין כי אות א׳ מורה על אחת ואם מגיע עד נקודה ב׳ זה מרמז על ד׳ מדות יין ואם מגיע עד נקודה ג׳ מורה על ט׳ מדות יין כי כל אות מרמז פירושו על עצמו דהיינו ב׳ הוא ב׳ פעמים ב׳ לכן הב׳ מרמז על ד׳ מדות והג׳ על ט׳ מדות וכיוצא בזה כשמגיע עומק החבית עד אות ד׳ מרמז על ט״ז מדות דהיינו ד׳ פעמים ד׳ וכן כלם על זה הדרך כמו שהוא מבואר הכל באריכות בחכמת הטבע וז״ש מציאות הקו והנקוד׳ מהטבעיי. וכל הרוצה לידע חכמה זו על אמתתה יעיין בספריהם כי החכמה ההיא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים ואין אני בקיאין בחכמה זו וכל מה שכתבתי כאן הוא קצת כמו שקבלתי מפי אחרים וקצת מסברת עצמי כי לא היה לי באפשרות לעיין בספריהם אחר טעם ואיכות חכמה זו בסבת שלא היו ספרים אלו לעת הזאת בנמצא כל כך ובפרט כי לאורך זמן הגלות הזה כמעט נאבדה החכמה ההיא עם שאר החכמות: (ו) והמספרי מציאות האחדות. פי׳ חכמת המספר שהאדם רוצה לידע המספר כמה שעורים הוא בשק זה או חטין וכיוצא בזה הוא בנוי על אחד וכל מציאות המספר אינו כ״א אחד ומי שיודע חכמה זו נקרא מספרי: (ז) והטבעי וכו׳. ר״ל וכן בעל הטבעי שיודע להשיג בדברים הטבעיים והשגה זו בנויה על מציאת העצם והמקרה. כל אלו נתבארו בחכמת הפילוסופיא הראשונה ור״ל הפילוסופיא האלהיית נקרא פילוסופיא הראשונה, כן הוא בספרי

הפילוסופיא הראשונה, ובעל הפילוסופיא הראשונה (ח) יקבל מן הטבעי מציאות מניע ראשון. וכן בכל חכמה עיונית כן ההכרח הוא שיקובל בתחלת למודה התחלות והנחות יתבארו (ט) בזולת החכמה ההיא כמו שהתבאר בספר המופת. ועל ההתחלות ההן יבנו כל מופתי החכמה ההיא או על המושכלות הראשונות. וא"כ אינו הוגן כן הראוי שנשאל ונאמר התורה האלהית מהיכן תקח התחלותיה. כי השאלה הזאת כבר תפול על התורה האלהית יותר מבעל זולתה משאר הדתות הנימוסיות. כי התחלות הדת הנימוסית שהן הבחירה והתכלית כמו שאמרנו לעיל פ"ט הנה הם מתבארות אצל הפילוסוף (י) בפילוסופיא המדינית. אבל התורה האלהית מהיכן תקח התחלותיה. כי אע"פ שמציאות הש"י מבואר אצל הפילוסוף מהקדמות המשתלשלות ממושכלות הראשונות, לא יאמין הפילוסוף מ"מ הנבואה וההשגחה שהם ג"כ התחלות ויסודות לתורה האלהית, והיכן יתבאר מציאותן, כי אין אלו התחלות מבוארות בעצמן ולא מתבארות מהקדמות לקוחות ממושכלות ראשונות. כי לא יאמין הפילוסוף הנבואה וההשגחה על הדרך שיאמינה בעל הדת האלהית. ועל כן ראוי שנבאר התורה מהיכן תקח התחלותיה [א] ונאמר כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראיה על אמתתם הם ד'. שהם המושכלות הראשונות כידיעתנו

שרשים

בספורי פ"ד לחלק ב' למורה ע"ש: (ח) יקבל מן הטבעי מציאות מניע הראשון. השי"ת נקרא כך, ור"ל דבעלי פילוסופיא הראשונה הוכיחו מציאות השי"ת ע"י הדברים הטבעיים: (ט) בזולת החכמה ההיא. שהיא עתה לאמת אותה על ידי אלו ההתחלות וההנחות: (י) בפילוסופיא המדינית. שאנו רואין הנהגת האדם בכל פעולותיו היא בחירי פעם הוא בוחר בזה ופעם בזה. והכל לאיזה

ענפים

פרק יז [א] ותאמר כי הדברים אשר יודעו ולא יצטרך ראיה על אמתתם הם ד' שהם המושכלות הראשונים וכו'. כבר כתבנו בפרק שלפני זה בענפים מה שנלוה לזה ע"ש. ומה שנאמר בזה כאן הוא דאכל לומר שאפשר הוא כי לארבע התחלות אלו כוון גם כן בן זומא בפרקי אבות במ"ש איזהו חכם וכו' ושם בדבריו ארבע מעלות זה אחר זה והם חכם גבור ועשיר ומכובד, לרמוז על אלו ד' התחלות שאמונת כל אדם נתלה בהם הלא שאינה הסדר ובמאי דסליק המחבר פתח בן זומא ואמר איזהו חכם הלומד מכל אדם וכו' בא לרמוז על המפורסם, ור"ל מי הוא זה שיוכל להשיג החכמה על אמתתה זה הלומד מכל אדם שהמציא המופת ע"י הדברים והספורים המפורסמים מכל אדם שהכל אומרים דבר אחד ולא נמצא שום אדם בעולם שיהיה חולק על דבר זה מפורסם לומר שהוא אינו כן או שלא היה כך מקדמת דנא. והביא ראיה מהמפורסם שאמר מכל מלמדי השכלתי וגו' ר"ל מאותן הדברים שהיה דעת כל מלמדי שוה בהם השכלתי כי אמרתי מאחר שדעת כלם שוה בדבר זה ואין שום אחד חולק על דברי חבירו בכן הייתי בטוח שהדבר הזה הוא אמת גמור. ומ"ש כי עדותיך שיחה לי ר"ל כי התורה ג"כ מסכמת לדברים כאלו שראוי להאמינם ועפ"ד שאמרו בתורה שכתוב בה אחרי רבים להטות וגו' ואם התורה צוותה לילך אחר רוב הדעות כ"ש שראוי ונכון לילך אחר הדברים המסכמים אצל כל אדם עד שלא נמצא שום חולק עליהם. וכן מצינו שהתורה צותה להאמין לדברי המקובלים כענין שנאמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך וגו' ובדומה לזה הרבה. או יוכל לומר שכונת בן זומא בזה על המושכלות הראשונות ואמר מכל אדם, מכל מה שכל אדם שוה בו וזהו המושכלות הראשונות כי אין שום אדם שאין לו מושכל ראשון שנתן לו השי"ת בעת יצירתו לצורך שלמותו כמו שנתבאר לעיל בפרקין דלפני זה ותרא גם כן מה שאמר מכל מלמדי השכלתי. ואמר כי עדותיך שיחה לי ע"ד שכתב הרב המחבר לעיל בפ"ב בשם הרב המורה ז"ל כי התורה היא מכרחת להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות וכו' וק"ל. ולפי דרך זה יתיישב בפיר מה שיש להקשות בהלכה הבאה על שאמר בן זומא שאמר איזהו חכם הלומד מכל אדם וכו' וכן על מה שאמר המחבר מכל מלמדי השכלתי וגו' שמשמע מדבריהם שטוב לו לאדם שילמוד מרבים ולא שילמוד הכל מרב אחד ובמסכת עירובין פרק כיצד מעברין ס"ה אמר יהודה אמר רב בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתם בידם בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקיימה תורתם בידם ופריך מידי בהקפידה תליא מילתא ומשני אלא בני יהודה וכו' איב"א בני יהודה דגמרי מחד רבי נתקיימה תלמודם בידם בני גליל דלא גמרי מחד רבי לא נתקיימה תלמודם בידם, ואם כן משמע שהם הסיפוק מדברי בן זומא ומדברי המחבר. אבל לפי כונתנו שכתבנו בכונת בן זומא אם המחבר להורות לנו דרך השגת השלמות כמו שכתבנו אין זה מן הקושיא כלל וק"ל. ואמר איזהו גבור הכובש את יצרו וכו' לרמוז לנו שההתחלה מן המוחשות כי האדם אינו נקרא גבור באמת כ"א כשיעמוד בנסיון להיות שיוכל ע"י קדוש השם כחנניה מישאל ועזריה כמו שנתבאר לעיל בפ"ב בדברי המחבר בפסוק מגן ה' ברם וגו' וכן שכובש את יצרו הוא ג"כ נסיון גדול כי יש ליצר הרע עוזרים רבים הרוצים להטריד את האדם ולהטעותו מדרך הישר והטוב ולכן הוא נקרא מלך גדול כידוע. ואמר איזהו עשיר השמח בחלקו וכו' בא לרמוז לנו על ההסתכלות מן המוחשות כי מי שהוא מסתכל בתהלתו באיזה דבר ברואה אשר מה שלא ידע הוא

אזי

(כ) כידיעתנו שהכל גדול מהחלק (ל) ושהדברים השוים אל דבר אחד בעינו הם שוים (מ) ושהחיוב והשלילה אינם צודקים יחד על דבר אחד בעינו מצד אחד. (נ) והמוחשות כידיעתנו שהאש יחמם והשלג יקרר, וכן (ס) שהאופיון יקרר והפלפל יחמם, שזה דבר שהושג בחוש כי תכף שאכלנו פלפל הרגשנו חום והאופיון הרגשנו קור ושפטנו בעבור זה כי הפלפל יחמם להיות החלקים האשיים גוברים בו והאופיון יקרר להיות החלקים הקרים גוברים בו. (ע) והנסיונות כמשך (פ) הקלאמיט"א הברזל ושלשול (צ) האשקמוני"א לבטן וביוצא באלו, שזה דבר נמצאהו

כן

שרשים

לאיזה תכלית המכוון אצלו : (כ) כידיעתנו שהכל גדול מהחלק. המושכל ראשון נותן זה שהחתיכה שלמה היא גדולה מחציה : (ל) ושהדברים השוים אל דבר אחד בעינו וכו'. כשיהיו ב' דברים שוים אל דבר שלישי מכל צד שלא יהיה ביניהם ובינו שום הפרש בעולם ע"כ אותן השני דברים בעצמם ג"כ הם שוים זה אל זה מכל צד דאל"כ לא יהיו שוים אל דבר שלישי מכל צד. עד"מ אם ראובן ושמעון שניהם שוים ללוי מכל צד ע"כ ראובן ושמעון בעצמם ג"כ שוים זה אל זה מכל צד וז"ש בעינו הם שוים : (מ) ושהחיוב והשלילה. הן ולאו ור"ל שא"א לומר על דבר אחד הן ולאו על ענין אחד מצד אחד עד"מ אם תחייב לראובן תואר הלבנות ותאמר ראובן הוא לבן ואח"כ ישאלך אחד אם ראובן לבן ותשיב לו לאו א"כ היית שולל ממנו תואר הלבנות וא"א שיהיו ב' דבריך אלו אמתיים (וזהו דרך הראשון והוא מצד המושכלות הראשונות): (נ) והמוחשות. מה שאדם משיג ומרגיש על ידי החושים נקרא מוחשות וכמו שמפרש מיד שמרגיש בחוש שהאש מחמם וכו' וזהו דרך שני מן ההתחלות שא"צ ראיה (והוא מצד המוחשות): (ס) שהאופיון. מין סם מהסמים המקררים : (ע) והנסיונות. זהו דרך הג' מן ההתחלות וכו' והוא מצד נסיון: (פ) הקלאמיט"א. אבן המושך את הברזל אצלו נקרא כך והוא בל"א מאגנעט : (צ) האשקמוני"א. מין משקה הוא ומי ששתה אותו משלשל את הבטן :

לא

ענפים

אחר א"א לו להיות שלם בעצמו כי ע"י זה יבא לידי צער ומחלת הלב והחוש מעיד על זה שהוא כן והוא בעצמו מרגיש בזה ואין צריך לשום ראיה ועל דבר כזה אמר הכתוב ג"כ יוסיף דעת יוסיף מכאוב וא"כ אף זה המעט מנכסיו שיש לו אינו מתקיים בידו כי נכסיו מתמוטטים בסבת צערו וכאבו : אבל מי ששמח בחלקו ויאכל יגיע כפו אזי הוא שלם בגופו עם שוה מזגו ושלם בממונו והמעט שיש לו אפשר להתקיים. ולזה סיים בזה אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב ר"ל כיון שלא מהקנאה בחבירו יבא לו על ידי זה שתי תועלות שלם בגופו בעה"ז דהיינו שיהיה גופו תמיד בקו הבריאה, ורמז לדבר כתבו המפרשים הלו"ק ר"ת הם לא קר ויבש ר"ל שמרגיש בעצמו שמזגו שוה וטוב לו לעוה"ב מצד שלא עבר על לא תחמוד. ואמר איזהו מכובד המכבד את הבריות וכו'. לפי מה שכתבנו למעלה בכוונת בן זומא במ"ש איזהו חכם וכו' היא על התחלה מן המפורסמות, צריכין אנו לומר שבא עתה לרמוז לנו במ"ש כאן איזהו מכובד וכו' על ההתחלה מן המושכלות הראשונות, כי המושכל ראשון נותן זה מי שיכבד את חבירו גם לחבירו ראוי ונכון שיכבד אותו ולא היה צריך שום ראיה לזה, אלא שמביא הכתוב כי מכבדי אכבד וגו' כדי לחזק הענין. ולפי מה שכתבנו למעלה שכוונת בן זומא במ"ש איזהו חכם וכו' הוא על התחלה מן המושכלות ראשונות, צריכין אנו לומר שבא עתה לרמוז לנו במ"ש ואיזהו מכובד וכו' על ההתחלה מן המפורסמות ר"ל דבר זה הוא נמשך מהסכמת כל העולם שכלם גזרו ואומר שהמכובד הוא המכבד את הבריות. ומה שרמז לנו אלו ד' ההתחלות דוקא באלו ד' מעלות דהיינו חכם גבור ועשיר ומכובד כוונתו עפ"ד שאחז"ל אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה. ואעפ"י שהוא שינה ואמר במקום בעל קומה מכובד, כי רצה לנו לרמוז בזה ההתחלות מן המושכלות ראשונות או מן המפורסמות כנזכר מה שלא היה לו כל כך אפשר לרמוז זה במעלות בעל קומה. ואפשר אל זה כוונו ג"כ חז"ל במ"ר על פסוק של יעקב אבינו שהיו לו ד' מעלות נרמז לנו שיעקב אבינו השיג כל מה שהיה צריך להשיג מאמתת השגת שלמותו ע"י ד' ההתחלות אלו שזכרנו עם היות שהיה לו די באחד מן ההתחלות אעפ"כ התאמת הדבר ע"י כל אחד ואחד מן ההתחלות בפני עצמו. ולהורות לנו שא"א להשיג הדבר על אמתתו אם לא ע"י הקדמות אמתיות ביאר לנו שלמה גם כן במ"ש (משלי כה) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית, קרא ההקדמות האמתיות בשם אב ואם כי כשם שידוע שהאב והאם הם מגדלין בקר לבניהם כך המופת שבא ע"י ההקדמות שאמתיות הוא אמת גמור. הו מטעם שכתב בעל עקידת יצחק במבוא שערים בפסוק כי אבי ואמי עזבוני וגו' והוא כי תכלית הדבר נאמת ונתהוה ע"י ההקדמות כשם שהבנים נתהוו ע"י אב ואם לכן נקראו ההקדמות בשם אב ואם והתכלית של מופת נקרא בשם תולדה וע"ש. ור"ל כשגוזל ההקדמות האמתיות דהיינו שרוצה לאמת המופת זולת ההקדמות ואמר כי לא יפשע בזה בעבור שיוכל לאמת זה הדבר ע"י שאר ידיעות הקדומות הנדרשות ג"כ ע"י עיון השכל נגד ע"ד שאמרנו הקדמונים המחברים ברים פרקן, דלפי זה אז בודאי חבר הוא לאיש משחית כי באמת הוא מבהיל דרכי המופת ולא יוכל להשיג הדבר על אמתתו, כנראה לי. ועוד יש לי להביא ראיה על זה הדרך ממה שכתב

במסכת

כן (ק) לא מצד טבעי היסודות אשר מהם הורכב, אבל מצד (ר) הצורה המינית אשר בהם. (ש) והנמשכות כידיעתנו כי רומי וירושלים ובבל היו מדינות גדולות מיושבות אע"פ שאינן עתה כן, וזה וכיוצא בו אף אם לא נשיגהו בחוש נשפוט היותו אמת כאלו השגנום (ת) לרוב הספורים הנמשכים מאנשים רבים שלא נמצא אדם חולק עליהם עד היום. וכל אחד מאלו הארבע מינים בן ההקדמות אין ספק בהם שיושמו התחלה ושורש למופת. כי כמו שמופתי ההנדסה שהם כלם בנויים על המושכלות הראשונות והמופתים הטבעיים שהם בנויים על המוחשות הן אמת שאין ספק בהם כלל אחר שסבתם ידועה ונכרת. כן המופתים הבנויים על הנסיונות (א) אע"פ שסבתם נסתרת אין לספק בהם כלל (ב) אחר שהעיד החוש על מציאותם, כי כמו שלא יתבאר לעולם *) (ג) שזוית המשולש אינן שוות לשתי נצבות ושפלפל לא יחמם לפי שסבתם ידועה ומושכלת, כן לא יתבאר לעולם שהקלאמיט"א לא ימשוך הברזל (ד) אע"פ שסבתו נעלמה (ואינה) מושכלת, כי הדבר שהעיד עליו הנסיון א"א שיתבאר הפכו לעולם. ולהיות עקרי התורה והתחלותיה אין כלם מושגות מצד המושכלות הראשונות ואינן מוחשות בכל עת כחמום הפלפל וקרור האופיון אבל סבתם בלתי ידועה, בעבור זה התחכם הש"י לאמת התחלות התורה בנסיון כדי

שרשים

(ק) לא מצד טבעי היסודות אשר מהם הורכב. אם שזה מושך את הברזל וזה משלשל אינו מצד טבע שלכל אחד מהיסודות אשר הורכבו בהם ולפיכך לא נוכל לידע סבתם מאיזה סבה הם יכולין לפעול פעולה זו: (ר) הצורה המינית. צורה כללית ור"ל אחר שהורכבו היסודות אלו יחד אזי נשתנה צורתם מאשר היתה בתחלה אצל כל אחד ואחד מהיסודות בפני עצמן והושוו בצורה אחת וע"י הצורה כללית ההיא באה להם כח הפעולה זו: (ש) והנמשכות. כל דבר הנמשך ומתפשט בכל העולם ואין אחד שיאמר עליו ההפוך זהו נקרא נמשכות והוא הדרך הד' מן ההתחלות שאינן צריכין ראיה: (ת) לרוב הספורים. בעבור רוב הספורים: (א) אע"פ שסבתם נסתרת. כי א"א לידע מאיזה סבה הם יכולים לפעול פעולה זו כמו שאמרנו: (ב) אחר שהעיד החוש. לפי שאנו רואין בחוש שפוטין כך: (ג) שזווית המשולש אינן שוות לב' נצבות. שא"א לומר שזווית המשולש לא יהיו שוות לב' נצבות: (משולש הוא תמונה של שלשה צלעות כמו בציור הזה משולש אב"ג או אב"ד או אג"ד. זוית נצב הוא זוית ד' במשולש אג"ד או זוית ד' במשולש אב"ד שקו א"ד יורד ביושר בלי שום עיקום ונטיה נוכח נקודת ד' בצלע ג"ד משולש אג"ד או בצלע ד"ב ממשולש אב"ד וכל אחד מאלו הזווית הוא רביע עיגול, ב' זווית נצבות הם הני ב' הזווית ד' אשר הם בפנים ממשולש אב"ג שנעשו ע"י ירידת עמוד הנצב והוא קו א"ד על התושבת שהוא קו ג"ב והם מחזיקים חצי עיגול. ועיין בהגה"ה): (ד) אף על פי שסבתו נעלמת ומושכלת. נראה שצ"ל נעלמת ואינה

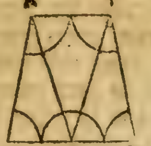

א
ב ד ג

ענפים

במסרה ד' פעמים דפי וכולן איתנהו בדברי אליהוא אפש כדי שלא להטעים על הקורא בו קושי, ודי בזה לפי הסבה שהלויה בזה הפרק לפי דעת המחבר:

ובעבור

*) הגה"ה דבר זה מבואר במופת פ"ג בציור ובתמונה זאת משולש אב"ג ומשולש אג"ד ומשולש גד"ה וכם שוים בכל תמונה ומקביל לקו נ"ב, וכן בקו נ"ה הוא שוה ומקביל לקו א"ד כי בשוי הוא גם הקו ד"ג במשולש גד"ה הוא שוה לקו ד"ג ומקביל על נגדו א' לקו א"ב במשולש אב"ג, וכן בקו ד"ה על נגדו א' לקו א"ב בכבוד המשולשים אב"ג אג"ד. א"כ לפי כל כל אחד מהמשולשים האלה הם שוים בג' זווית של משולש אב"ג חוץ א' במשולש אג"ד וזוית ה' במשולש גד"ה שוים במשולש אב"ג וזוית ג' במשולש גד"ה וזוית ד' במשולש אג"ד הנה יש בציור כזה ג' משולשים אחד בתוך ד"א הוא שוה בתוך שאלת שבריבק אותם יהיה באופן במשולש אג"ד ויסה ג"כ שוה במשולש גד"ה יהיה שוה ומקביל בהקדמה מאת מוכח שבב' זווית כאחר. דהיינו שום ג' במשולש בתמונה אחת. גם זוית ב' שוים. וכן זוית א' במשולש אב"ג וזוית ה' במשולש גד"ה וזוית ג' במשולש אג"ד שוים בתמונה אחת. והשבה אם העמיד רגל שמהונה על נקודת ג' ותקיף ברגל השנית כל התמונה על התושבת ד"ה תעשה חצי עיגול ויולד לך שמאי עיגול זה הוא מחזיק השלשה זווית שמצויינים באות ג'. והם שוים לשלשה זווית אב"ג שבמשולש אב"ג דהיינו זוית ג' נגד שמאל היא היא זוית ג' שבמשולש אב"ג וזוית ג' שבמשולש גד"ה היא שוה לזוית ב' וזוית ג' שבמשולש אג"ד היא שוה לזוית א'. וכיון שכבר גליתי אוזן על פי הציור שהעמדתי בהגה"ה שנהוק פירוש הברכים בלעולם בשתי זווית נצבות מחזיקין חצי עיגול. א"כ מוכח בשלשה זווית מן המשולש הם כשני זווית נצבות כיון שגם הם מחזיקין פעם חצי עיגול. ומזה המופת בקל יתבאר שזוית היוצא בזה לב' זווית הפנימיות שמקבילות בכרי השני זווית ג' ממשולש גד"ה ואג"ד הם ביחד זוית היוצא ממשולש אב"ג דהיינו היוצא ממשולש אב"ג ועומד על התושבת ה"ב כנגד זוית ג' ממשולש אב"ג בהון והוהו זוית היוצא ע"כ הוא מחזיק כשני זווית א' וב' ממשולש אב"ג דהרי עם הזוית ג' ממשולש אב"ג הוא שתי זווית נצבות לבד הוא כשלשה זווית אב"ג ממשולש אב"ג, ועיין במאמר ג' פרק נ' וקל להבין:


ד א
ה ג ב

בדי שלא יפול הספק בהם, כי מה שנתאמת בנסיון במשוך הקלאמיט"א הברזל א"א שיפול הספק בו אע"פ שסבתו נעלמת כמו שלא יפול הספק בדברים הטבעיים המושגים בחוש שסבתם ידועה, וזה נמצא תמיד בכל הדתות האלהיות כי בתורה שנצטוה אדם נתאמת אליו מציאות השם שהיה מדבר עמו והנבואה והתורה מן השמים ושכר ועונש. וזה כי השם נגלה אליו ודבר עמו וצוהו על התורה באמרו ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וגו' (בראשית ב') ובארו רז"ל (סנהדרין פ"ז דף נ"ו:) כי בזה הפסוק נרמזו כל המצות שנצטוה אדם עליהן, ונתאמת ג"כ אליו בנסיון השכר והעונש על עשיית המצות במה שנענש על עברו מצות השם והתפתותו לנחש ע"י חוה (ה) וכבר אמרנו כי עונשי העוה"ז ראיה על עונשי העוה"ב. וכן לנח נתאמת אליו הנבואה ומציאות השם שהיה מדבר עמו, והשכר והעונש במבול שנצול הוא ובניו ונענשו האחרים וע"כ קבל התר אכילת הבשר שנאסר לאדם. וכן לאברהם כשנצטוה בברית המילה נתאמת לו מציאות השם המדבר עמו, והנבואה והתורה מן השמים בצווי ההוא שהיה מצוה אליו. וכן במ"ת התאמתו לישראל ההתחלות הכוללות אחר שהשיגו בנבואת השם מדבר עמהם ומצוה אותם תורה ונתאמת להם ביציאת מצרים ההשגחה לשכר ולעונש. א"כ נתאמתו בנסיון ההתחלות התורה אמות שאין ספק בו. ולזה תהיה התורה אמתית ונצחית בלי ספק (ו) כמו שההקש שהקדמותיו אמתיות יהיה המשפט היוצא מהן שהיא התולדה אמתית בלי ספק ולא תקבל שנוי לעולם כי האמת לא ישתנה לעולם. וזהו שאמר הכתוב ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך (תהלים קי"ט) כלומר כאשר ראשי דברך שהן ההקדמות שידובר בהן בתחלה להוציא התולדה מהן שהוא המשפט מהדרוש הן אמתיות לפיכך המשפט היוצא מהן יהיה אמתי ויהיה לפי זה נצחי כי האמת לא יקבל שנוי לעולם וזהו אמרו ולעולם כל משפט צדקך. ולזה התורה (ז) שנתבארו התחלותיה מן החוש תהיה אמתית ונצחית, והקבלה הנמשכת ממנה תהיה אמתית שאין לספק בה כלל. ואולם כדי שלא ידומה שהתחלות התורה כולם מתבארות לנו היום ע"פ הקבלה בלבד, בארסף במזמור האזינה עמי תורתי (שם ע"ח) כי יש מהן מתבארות ע"פ העיון ומהן מן הנמשכות והן הדברים שאין חולק עליהם כלל ומהן מן המקובלות בלבד. וע"כ אמר האזינה עמי תורתי הטו אזנכם לאמרי פי וגו' אביעה חידות מני קדם אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. אמר אשר שמענו לרמוז על עקר תורה מן השמים שהוא מן הנמשכות הנשמעות מפי כל האומות שלא נמצא מעולם חולק עליהם כשמיעה שמצרים ובבל היו בעולם שא"א להכחיש זה אע"פ שלא ראינוהו אנחנו. (ח) ורמז ראשונה אל עקר תורה מן השמים לפי שהיה מזהיר על שמיעת התורה בכלל כמו שאמר האזינה עמי תורתי. ואמר אח"כ ונדעם לרמוז על עקר מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו שהוא מושג מצד הידיעה המחקרית המיוסדת על המוחשות לנו והמושכלות הראשונות, ואמר עוד ואבותינו ספרו לנו להורות על עקר השכר והעונש הנפשיי שזהו מושג אלינו מצד הקבלה בלבד. וכדי לבאר אמות התחלות זה העקר הביא הנסים והנפלאות וההשגחות הפרטיות שנעשו לאבותינו לפי מה שקבלו מהם כי הם אות על שכר העוה"ב כמו שבארנו בפ' כ"א מזה המאמר. ובאר עוד כי הקבלה הזאת ראוי שתהיה נמשכת תמיד מאב לבן וע"כ אמר לא נכחד מבניהם וגו' (שם), ובאר כי שורש הקבלה וההתחלות הללו הושג לישראל מן החוש (ט) ומשם באה הקבלה נמשכת לנו, ח"ש ויקם עדות ביעקב וגו' (שם) כלומר

שרשים

ואינה מושכלת. וסא"י פי' כאן וז"ל ר"ל מושכל בלתי ידוע וכרבה פעמים תמצא וכו' עכ"ל. נראה כי שגגה היא זה בידו וכלא לעיל בסמוך כתב המחבר זה הלשון לפי שסבתה ידועה ומושכלת וכהולשל א"א לומר שהיא בלתי ידועה וכלא בפירוש אמר לפי שסבתם ידועה לכן נראה להגיה כאן ואינה מושכלת ופשוט הוא: (ה) וכבר אמרנו כי עונשי העוה"ז וכו'. כתב זה כדי שלא תקשה וכלא שכר ועונש הנפשיי לבד הוא עקר לתורה אלהית וא"כ היאך יוכל להביא ראיה על העקר הזה משכר ועונש גופיי וכבר אמרנו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא לכן אמר וכבר אמרנו וכו': (ו) כמו שההקש שהקדמותיו אמתיות. כשהרצה לאמת איזה דבר ע"י מופת אזי אם תהיה מתחלה הקדמות אמתיות יהיה הדבר הבא שנתאמת ע"י אלו ההקדמות ג"כ אמתי בלי ספק. משא"כ כשאינה מתחלה ההקדמות מיוסדות התולדה היוצאה מאלו ההקדמות תהיה ג"כ מזוייפת בלי ספק: (ז) שנתבארו התחלותיה מן החוש. שכל ישראל ראו שהקב"ה היה מדבר עם האדם ונתן להם התורה לכן תהיה אמתית ונצחית וגם עתה שאנו יודעים אותה ע"פ הקבלה הנמשכת מאב לבן תהיה ג"כ אמתית בלי ספק מאחר שבתחלה נתבארו התחלותיה מן החוש וכמו שיתבאר בסמוך בסוף פרקין ולקמן פי"ט מאמר זה: (ח) ורמז ראשונה וכו'. כלומר ומה שרמז בתחלה על עקר תורה מן השמים: (ט) ומשם באה הקבלה. אחר שהשיגו ישראל כל אלו ההתחלות בחוש הגידו אותן אח"כ לבניהם ובניהם לבניהם אחריהם וכן עד היום ישתלשל הענין תמיד מאב לבן וכן יהיה לעולם לדורי

דורות

כלומר ע"י מה שהשיגו הם בעדות החוש שם תורה בישראל נמשכת ע"פ הקבלה תמיד :

פרק יח (א) **ראוי** שנשאל ונאמר אחר שאנחנו נמצא דתות הרבה נקראות אלהיות (ב) והקבלה נמשכת בכל אחת מהן לבעלי הדת ההיא, (ג) במה יודע אפוא הבדל בין הדת האלהית האמתית ובין המזוייפת הטוענת שהיא אלהית מתדמה אל האלהית ואיננה אלהית. ואומר כי התאמת היות התורה אלהית הוא משני צדדים, מצד הדת בעצמה ומצד השליח. אולם אשר מצד הדת בעצמה הנה הוא שיבחנו השלשה עקרים שכתבנו עם השרשים המסתעפים מהם על הדרך שכתבנו למעלה (בפרק פ"ו) ואם איננה הולכת על שום עקר מהעקרים ולא על שורש מן השרשים היוצאים מהם או הנתלים בהם הנה היא אלהית ואם לא הנה היא מזוייפת ומתדמה באלהית. ואולם אשר מצד השליח הנה הוא בשיתאמת הגעת הנבואה אל הנביא והיותו שליח להנתן דת על ידו (ד) אמות עצמי. וזה כי אמות הדבר על שני פנים אם אמות עצמי ואם אמות בלתי עצמי. והאמות העצמי הוא שיתאמת הדבר (ה) אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו העצמיות. והאמות הבלתי עצמי הוא שיתאמת (ו) הדבר העצמי אמות מקריי לא מצד סבותיו ולא מצד סגולותיו העצמיות, והמשל בזה שני רוקחים שהובאו לפני חכמי הרפואה לעשות מרקחת התריא"ק הגדול, ואמר האחד כי הוא ירקח התריא"ק רקוח יפה מציל מכל סמי המות החמים והקרים ומכל מיני (ז) הארסים בראיה שהוא יראה לפניהם בשר האפעה וכל הסמים הראויים ליכנס בתריא"ק וינסה סגולות (ח) כל הסמים הפשוטים וכחותיהם אחד לאחד לפניהם, ועשה כן שנסה לפניהם כל הסמים והוכרו כלם שאין בהם חשש זיוף, כי אין ספק שהתריא"ק שנעשה על זה הדרך אין בו חשש זיוף אחר שנתן הרוקח ההוא אמות עצמי אליו. וכן אם יאמר שהתריא"ק אשר יעשה הוא טוב בראיה שהוא ירפא כל החולים מכל מיני התחלואים וסמי המות שראוי לרפאות בהתריא"ק ועשה כן שאין ספק גם כן שהאמות הזה טוב אחר שאמת היות התריא"ק אמתי מצד סגולותיו העצמיות, ואע"פ שאין האמות הזה חזק כראשון שאמת הדבר מצד סבותיו הנה שניהם אמות עצמי אל התריא"ק שאי אפשר שיהיה בו שום זיוף. והרוקח השני אמר כי הוא יעשה התריא"ק מועיל מכל סמי המות בראיה שהוא ילך (ט) במו אש ולא יכוה וכיוצא בזה, כי אע"פ שיעשה כן לעיני העמים והשרים ולפני כל החכמים אין זו ראיה עצמית על היות התריא"ק שעשה או שיעשה טוב, כי כבר אפשר שאף אם הלך במו אש ולא נכוה שהתריא"ק שיעשה לא יהיו לו סגולות התריא"ק להציל מכל סמי המות, לפי שאמות הזה שעשה אל התריא"ק הוא (י) אמות בלתי עצמי ואפשר שיהיה בו עדין חשש זיוף. ועל זה הדרך בעצמו הוא אמות נבואת הנביא או השליח, כי הנביא שיתן אות על היותו נביא בראיה שהוא ילך במו אש ולא יכוה וכיוצא בזו, הנה זאת אות שהוא איש שראוי שיעשו על ידו נסים אותות ומופתים, אבל אין זה אמות עצמי לנבואה וכ"ש שאיננו אות אל שתנתן תורה על ידו, כי כבר ימצאו אותות ומופתים נעשים בלהט וכשוף או נעשים על ידי הצדיקים שאינם נביאים, כמו שנזכר בבבא מציעא (פרק ד' דף נ"ט:) בענין מחלקותו של רבי אליעזר שנעקר החרוב ממקומו והזר אמת המים לאחוריו וחולת זה ואעפ"כ לא קבעו הלכה כדבריו (כ) לפי שלא היה מוסכם בנביא, ולזה תמצא כי כל האותות והמופתים שעשה משה קודם מ"ת היו אותות אל שראוי שיעשו על ידו אותות

שרשים

דורות ולכן תהיה הקבלה אמתית וסתירה תהיה נלאית כלי ספק :

פרק יח (א) **ראוי** שנשאל. אחר שבארנו לעיל בפרק שלפני זה שהקבלה שהיא אחת לכן היא הכרחית להאמנת התורה בכן ראוי שנשאל וכו' : (ב) והקבלה נמשכת בכל אחד מהן. כל אחד קיבל מאבותיו שדת שלו היא אלהית ואמתית : (ג) במה יודע אפוא הבדל וכו'. מה הוא ההבדל שעל ידו ניכר הדת האלהית : (ד) אמות עצמי. שעשה אות כזה שהוא מורה על עצם הדבר הבא בשבילו רצוני שהוא מורה על אמתת השליחות עד שאין לספק בו כלל והוא שנשלח לתת תורה על ידו : (ה) אם מצד סבותיו ואם מצד סגולותיו. כראיה הראשונה שהביא אח"כ במשל מרוקח הראשון רצה לבאר איזה נקרא מצד סבותיו העצמיות ובראיה השניה שהביא מרוקח הראשון רצה לבאר איזה נקרא מצד סגולותיו העצמיות : (ו) הדבר העצמי אמות מקריי. עצם הדבר הבא בשבילו רצה לאמת ע"י איזה אות אחר שאין לו שום שייכות לאותו הדבר שרצה בו וזהו נקרא אמות מקריי וכמו שמבאר והולך בראיה שהביא אח"כ מרוקח השני : (ז) הארסים. מלשון ארס : (ח) כל הסמים הפשוטים. קודם שעירב אותם ביחד נקרא כל אחד לבד סם פשוט מלשון יסוד הפשוט : (ט) במו אש. בתוך אש : (י) אמות בלתי עצמי. כי האות שעשה אין לו שום שייכות ודמיון אל עצם הדבר הבא בשבילו והוא שיהיה התריא"ק טוב : (כ) לפי שלא היה מוסכם בנביא. האותות שנעשו על ידו לא היו מורים כהכרח שהוא נביא אלא שהיו מורים על חכמתו וצדקתו וכבוד אמרה

אותות ומופתים בלבד לא לקבל הורה על ידו, (ל) ולדבר הזה בלבד היה האמנת ישראל בו, ועל"כ היו מתנהגים על פיו בהיותם מאמינים שהשם שומע צעקתו ומקיים דבריו כמו שעשה משה במרה ויורהו ה' עץ (שמות כ"ו), וכן במלחמת עמלק, והוריד המן בתפלתו, ובקע הים בצעקתו אמר הכתוב מה תצעק אלי (שם י"ד). ועל זה ועל כיוצא בו נאמר בבקיעת ים סוף ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שם), ר"ל שהאמינו שהיה עבד השם שיעשה השם על ידו אותות ומופתים בכל אשר יחפוץ יגזור אומר ויקם לו, כמו שנמצא זה על יד הצדיקים שהשם עשה על ידם אותות ומופתים אע"פ שאינם נביאים כרבי פנחס בן יאיר שבקע הנהר ג' פעמים לפי מה שסופר ממנו (חולין פ"ה דף כ"ה ע"א) וכרבי חנינא בן דוסא (תענית פ"ג דף כ"ה ע"א) וחוני המעגל (שם דף כ"ג ע"א) ובנקדימון בן גוריון שנקדה לו חמה (שם דף כ' ע"א) וכחנניה מישאל ועזריה שנצולו מכבשן האש. ולכן בעבור שהאותות והמופתים שנעשו על ידי משה רבינו (מ) עם רבויים והפלגת פליאותם בשנוי טבעו של עולם לא היו מופת עצמי לנבואה היו ישראל מסופקים עדין במציאות הנבואה (נ) תדע שהרי אחר מ"ת אמרו למשה היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי (דברים ה') שיראה מזה שעד המעמד ההוא היו מסופקים במציאות הנבואה, עם היותם מאמינים במשה שהוא עבד ה' להעשות על ידו אותות ומופתים כמו שאמר הכתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו. ולזה תמצא שאמר השם למשה בעת מ"ת (ס) הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות י"ט) כלומר אני רוצה לאמת להם מציאות הנבואה עצמה אמות עצמיי וגם לאמת להם שאתה שלוח מאתי לתת הורה על ידך וזה כשהם עצמם (ע) ישיגו למעלת הנבואה ובזה יתאמת להם מציאות הנבואה עצמה ועוד שישמעו אותי מדבר עמך כשאני רוצה לתת תורה על ידך, וזהו אמות עצמיי לנבואה ולשליחות השליח ולזה א"א שישאר אחר אותו המעמד הנכבד שום ספק ולא שום חשש זיוף אחר שנתאמתו במעמד ההוא השני דברים שהם הכרחיים לאמת מציאות תורה מן השמים. האחד מציאות הנבואה לפי שכולם היו נביאים באותה שעה ושמעו קול ה' אלהים אומר להם עשרת הדברות. והשני ששמעו את הקול אומר למשה לך אמר להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ וגו' (דברים ה'). ובזה נתאמת להם אמות עצמי כי משה היה שליח לנתן תורה מתמדת לדורות על ידו. וזהו ההבדל שבין הנביא והשליח. כי הנביא אמות נבואתו הוא אם בהגדת העתידות שלא יפול דבר מכל דבריו ארצה ואם בעשית אותות ומופתים, ונביא שתתאמת נבואתו על זה הדרך מצוה פרטית היא בתורה לשמוע אליו בכל מה שיאמר אפילו לעבור על דברי תורה (פ) בהוראת שעה כגון אליהו בהר הכרמל חוץ מע"א. כי אחר שנוסה פעמים רבות ונמצאו כל דבריו אמתיים אם בעשית אותות ומופתים ואם בהגדת העתידות ולא הפיל מכל דבריו ארצה הרי הוא בחזקת נביא ומצוה לשמוע אליו. אמר הכתוב (צ) ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה' (ש"א ג') והוי זה כמו שעשה התריא"ק פעמים שלש וגסו אותו שהיה אמתי שזה הרוקח בחזקת אמתי עד שינוסה פעם אחרת וימצא מזויף. וכן הנביא המגיד העתידות או העושה אות או מופת בשם ה' נבואתו מצוה לשמוע אליו כל עוד שלא ימצא שקר בדבריו, אמר הכתוב אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה' (דברים י"ח) כי כבר אפשר שהנביא יהיה נביא אמת ויכזב בשום פעם (ק) בבחירת עצמו ולא מצד הנבואה כי לא איש אל ויכזב כמו שקרה לחנניה בן עזור שהיה נביא אמת כמו שארז"ל במסכת סנהדרין וטעה בשבירת המוטה מעל צואר ירמיהו ולזה נענש כמו שאמר לו ירמיה לא שלחך ה' ואתה הבטחת את העם הזה על שקר (ירמיה כ"ח) וכתוב השנה אתה מת כי סרה דברת אל ה' (שם) וכתוב וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחודש השביעי (שם), אבל השליח והוא אשר הוא שליח

שרשים

התורה ע"ז ועל כיוצא בו אחרי רבים וגו' לכן לא רצו להאמין לדבריו, ועיין מזה במאמר ג' פכ"ג: (ל) ולדבר הזה בלבד שהאמינו ישראל שהוא איש צדיק לכן רהוי על ידו אותות ומופתים: (מ) עם רבויים. שהיו הרבה גם היו בשנוי טבעו של עולם לא היו מופת עצמי לנבואה לכן היו ישראל מסופקים בו: (נ) תדע. (מלה זו הוא לשון הוכחה ור"ל אוכיח לך דבר זה) שהיו מסופקים בנבואת משה רבינו ע"ה: (ס) הנה אנכי בא וגו'. עיין לקמן מאמר ג' פי"א ופי"ט ותמצא ג"כ מענין זה ושם מבואר פירוש הכתוב כמ"ש בעב הענן: (ע) ישיגו למעלת הנבואה. כמו שמבאר והולך (לפי שכולם היו נביאים באותה שעה וגו'): (פ) בהוראת שעה. לפי שעה: (צ) ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן וגו'. פירוש אחר שראו כל ישראל שלא הפיל מכל דבריו ארצה אז היו יודעים שהוא נאמן לנביא לה': (ק) בבחירת עצמו

שליח להנתן תורה על ידו א"א שיכזב בשום פנים. כי לא יקרא שליח אם לא שיתאמת שליחותו אמות עצמי, וזה אם בהתאמתות מציאות הנבואה לכל המקבלים כמו שהתאמתה לכל ישראל בשעת מ"ת, ואם בהתאמתות שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה רבינו, לא שנתאמת בהגדת העתידות או בעשיית אותות ומופתים, שהגדת העתידות אמות בלתי עצמי לשליחות השליח להת תורה על ידו ואפשר שיכזב באיזה פעם כמו שקרה לחנניה בן עזור כמו שאמרנו. וכן עשיית האותות והמופתים יש בהן ספק שאפשר שיעשו כמותן באיזו חכמה או תחבולה טבעית. אבל כשיתאמת שליחותו על דרך שנתאמת שליחות משה א"א שיכנס בו הכזב בשום פנים לא מצד בחירת עצמו ולא מצד אחר. לא מצד בחירת עצמו (ד) כי לא יקיים אליו הש"י השליחות על זה הדרך אם היה עתיד לכזב, ולא מצד אחד כי אחר שנתאמת שליחותו אמות עצמי נסתלק ממנו כל מין מהספק. וזהו מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המדע בפרק ראשון מהלכות יסודי התורה משה רבינו ע"ה לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהמאמינים על פי האותות יש בלבם דופי שאפשר שיעשה האות בלהט ובשוף וכו' ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים ומשה נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים את הקול אמר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו' (דברים ה') ומנין שבמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שאין בה דופי שנא' הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות י"ט) מכלל שקודם זה לא האמינו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה עכ"ל. וכוונת דבריו שהאותות שיעשו הנביאים כמת שהחיה אלישע ורפואת צרעת נעמן וחנניה מישאל ועזריה שלא נכוו בכבשן האש ודניאל שנצל מן האריות ויונה שנצל ממעי הדגה וכן כל האותות שנעשו על ידי כל נביא ונביא או הגדת העתידות כבר אפשר שיעשו ע"י (ם) הוברי השמים או בעלת אוב, וכן עשיית האותות כבר אפשר שיעשה קצתם לצדיקים או ע"י חסידים אע"פ שאינם נביאים כרבי חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר והבריו, או ע"י איזו תחבולות טבעיות כמו שארז"ל על חזקיה מלך יהודה שהעבירו אחז אביו באש וניצול לפי שסכתתו אמו שמן סלמנדרא (סנהדרין פ"ז דף ס"ג:) או אפשר שיעשו בלהט או בכשוף כמו שהיו עושים חרטומי מצרים, או ע"י שם משמות הקודש, כי השמות הם ככלי אומנותו של מקום (ח) כי שם בבהם שיעשו בהם אותות ומופתים ומי שמשתמש בהם ברצונו של מקום כנביאים או לכבודו של מקום כחסידים הוא אהוב למעלה ונחמד למטה ואינו מת בחצי ימיו ואינו נופל ביד שונאיו אמר השם לירמיה ע"ה ונלחמו אליך ולא יוכלו לך כי אתך אני נאם ה' להצילך (ירמיה א'). אבל מי שישתמש בהם מדעת עצמו ושלא לכבודו של מקום הוא נכרת ונופל ביד שונאיו (א) וסוף שיתתום ברעה אמרו רז"ל ודאשתמש בתגא חלף (אבות פרק ד') והרי זה כמי שגנב טבעתו או כליו או חותמו של מלך ומשתמש בהם שהוא חייב מיתה ואפילו ישעיה שהיה נביא אמת לפי שהזכיר שם מן השמות (ב) להנאת עצמו כמו שארז"ל במסכת יבמות (דף מ"ט ע"ב) אמר שם ואבלע בארזא נענש ונפל ביד שונאיו והרגוהו כמו שנזכר שם, והבן זה מאד כי בדבר הזה יבחן עונש המשתמש בשמות שלא ברצונו של מקום. וזה הדבר נבוכו בו רבים ולא ידעו איך אפשר שישתמשו הפריצים בשמות ויגיע המעשה על ידם אחר היות הנביאים משתמשים בהם לפי מה שנמצא לקדמונים ונרמז בפסוק ויסע ויבא ויט. והכלל בזה כי הכל הולך (א) אחר החתום, ובעבור זה הוא מבואר שאין האות ראיה אמתית על הנבואה וכ"ש על שליחות השליח ולזה לא היו האותות שנעשו ע"י משה קודם מתן תורה עצמיים לנבואה וכ"ש על שתנתן התורה על ידו עד מעמד הר סיני. וזה מה שרצינו לבאר בזה הפרק:

פרק יט (א) האמונה בדבר (ב) הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפ

שרשים

(ד) פלמו ססיה כומר זה מעלמו לדבר דבר זה ולא מלד לווי אלהיו: (ר) כי לא יקיים אליו הש"י וכו'. מאחר שהש"י יודע העתידות וא"כ באם היה אפשר שיבא לכזב לעתיד בודאי לא היה עושה אותו הש"י לשליח: (ם) הוברי שמים. חוזי כוכבים. (ח) כי שם בבהם. הש"י שם בכח השמות: (א) וסוף שיתתום ברעה. שיהא סופו רע: (ב) להנאת עצמו. שרלה להציל את עצמו ממנשה שרלה להרגו: (ג) אחר החתום. אחר הסוף:

פרק יט (א) האמונה בדבר וכו'. אחר שנתבאר לעיל בפרק שלפני זה שבשליחותו של משה נתאמת אמות עצמי שהוא שליח להנתן תורה על ידו רלה עתה לבאר הטעם למה באמת נתנה התורה דוקא ע"י משה ולא ע"י שאר לדיקים וחסידים הקודמים לו כמו אברהם או יצחק או יעקב וכיוצא בהם אלא מכני שעיקר טעם זה הוא תלוי בביאור ענין האמונה כמו שיתבאר בריש פרק שאחר זה לכן נעתק מתחלה לבאר

הנפש בסתירתו בשום פנים , (ג) אף אם לא יודע דרך האמות בו , (ד) כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות , (ה) והדברים שמחשבתו של אדם גוברת בהם (ו) או שהם באדם מצד טבעו ולא ידע איך באו לו . או כמו שלא תשער הנפש (ז) בסתירת מה שהושג מן החוש ומה שאמת אותו הנסיון (ח) אע"פ שלא תדע סבת האמות בו . והאמונה תפול (ט) בכל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש אבל הושג (י) לאיש מה (כ) רצוי ומקובל או לאנשים רבים (ל) גדולי הפרסום הושג הדבר ההוא או כיוצא בו (מ) בזמן מה בחוש ונמשכה הקבלה למאמין מן האיש ההוא או האנשים ההם קבלה נמשכת מאב לבן . וזה ודאי ראוי להאמין בו קרוב אל מה שהעיד עליו החוש למאמין ההוא אע"פ (נ) שלא יאמתהו השכל . כמו מה שנתאמת בנסיון הוית השי"ת (ס) מנבא למי שירצה מבני אדם מבלי שיקדמו לו ההכנות הטבעיות שמנו אותם רז"ל היותן הכרחיות להמצא בנביא כדי שתחול עליו הנבואה , אמרו בנדרים פרק אין בין המודר (דף ל"ח ע"א ושבת פרק י' דף צ"ב ע"א) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (נאה) וכו' , ואעפ"כ נתאמת בנסיון בשעת מתן תורה שכל ישראל חכמיהם וטפשיהם וקצרי הקומה עם רמי הקומה ורכי הלבב עם הגבורים ועשיר ורש כלם הגיעו למעלת הנבואה ושמעו קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמו שהעיד הכתוב (דברים ה') באמרו את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף וגו' , ואמר משה להעיד ע"ז הפלא השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי (שם ד') , אע"פ שהשכל לא יאמין זה הנה הוא אמת גמור אחר שהעיד עליו הנסיון ובא הקבלה בזה נמשכת מאב אל בן אי אפשר להכחישו . לפי שהוא מבואר שאין בעולם מי שיאהב את האדם יותר כאביו , ולזה הקבלה שתבא נמשכת מאב לבן ראוי שיצוייר הדבר ההוא בלב הבן ציור חזק לא ידומה סתירתו כאלו הוא בעצמו השיג זה בחוש אחר שהוא כבואר שאין האב רוצה להנחיל את בניו שקר . במאמר המשורר (תהלים מ"ד) אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו וגו' , אתה ידך גוים הורשת

ותטעם

שרשים

לבאר ענין האמונה מה היא ואיזה היא וכמו שיתבאר והולך שהיא ציור הדבר בשכל וגם מבאר על איזה מהדברים נאמר מלת האמונה כמ"ש אחר זה בסמוך והאמונה תפול וכו'. ואח"כ בפרק שאחר זה מפרש הטעם למה נתנה התורה דוקא ע"י משה והפרק הזה הוא כמו הקדמה לפרק שאחר זה : (ב) הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק לא תשער הנפש בסתירתו . אותו הדבר שהוא רוצה להאמין היה מצייר אותו בשכלו שהוא אמת גמור והציור הזה הוא כ"כ חזק אצלו עד שא"א לו למאן בו ואפי' אם ירצה לשער בשכלו איזה סתירה ולהמציא אליו המופת על ההיפוך א"א לו כי כבר נתיסד הדבר ההוא בשכלו עד שא"א לו להאמין חילופו ואין בו שום ספק כלל , וז"ש לא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים . פ"א עד שלא תשער וכו' : (ג) אף אם לא יודע דרך האמות בו . כלומר אע"פ שאינו יודע למה הוא כך אלא שאמר שכך נתיסד בשכלו בלי טעם וראיה : (ד) כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות כנ"ל . ור"ל כמו שא"א לומר הפך מן מושכלות ראשונות : (ה) והדברי' שמחשבתו של אדם גוברת בהם. כל כך עלה לו הדבר ההוא במחשבה עד שא"א לו לבא לידי שכחה באותו הדבר : (ו) או שהם באדם מצד טבעו . כלומר שהדברים האלו באים לאדם מצד שהם מוטבעים בו בשעת בריאתו : (ז) בסתירת מה שהושג מן החוש . מה שהוא רואה בחוש א"א לומר עליו שאינו כן ואין בו ספק כלל : (ח) אע"פ שלא תדע סבת האמות בו . שאינו יכול לידע מאיזה סבה הוא כך מ"מ מאחר שנתאמת זה ע"י נסיון א"א לו להכחיש דבר זה ולומר שאינו כן . וכמו שעל כל אלו א"א לומר ההיפוך כן הוא ענין האמונה בדברים . ועד כאן היה מבאר ענין האמונה מה היא ומכאן ואילך בא לבאר על מה זה נאמר מלת האמונה וז"ש והאמונה תפול וכו' : (ט) בכל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש . פי' אפי' בדברים כאלה שלא הושג לעצמו בחוש וכ"ש מה שהוא בעצמו רואה בחוש שראוי לו להאמין שהוא כן : (י) לאיש מה . לאיזה איש : (כ) רצוי ומקובל . שזה האיש הוא מרוצה ומקובל כ"כ בדעת המאמין עד שהוא סומך על דבריו ומאמין [illegible] יותר מעל דברי איש אחר ועם היות ש[illegible] אינו כ"כ מכת שלמי ההשגה : (ל) גדולי הפרסום . כלומר אנשי השם והם שלמי ההשגה יותר מזולתם מאחר שזה הדבר הושג בחוש בשוה לאנשים רבים שהם שלמי ההשגה יותר מזולתם בודאי ראוי הדבר הזה להאמין . ל"א גדולי הפרסום . שהם רבי המספר יותר מזולתם , ושני לשונות אלו הם בריש פרק שאחר זה וכאן קיצר המחבר : (מ) בזמן מה . באיזה זמן : (נ) שלא יאמתהו השכל . מצד השכל לא יוכל לאמת שזה הדבר הוא אמת : (ס) מנבא למי שירצה מבני אדם מבלי שיקדמו וכו' . הש"י משפיע עליו שפע אלהי כדי שתחול עליו רוח נבואה ויכול להנבאות כאחד מן הנביאים אף שלא יהיו לו מתחלה הכנות הד' מדות שארז"ל שצריכים

להיות

והטעם וגו׳, כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו׳, אתה הוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב. כלומר אחר שכך קבלנו דבר זה שנצחון ישראל את האומות בזמן שעבר (ע) לא היה דבר טבעי כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו, והקבלה הזאת אבותינו ספרו לנו ואי אפשר לפקפק בה ולחשוד אותם שינחילונו שקר, ואם כן א״כ שאתה היית סבת התחלת הצלחתם גם עתה צוה ישועות יעקב אחר שאתה הוא מלכי אלהים (פ) שיש לך יכולת על זה. שיראה מכל זה שהקבלה שהיא נמשכת מאב לבן ראויה להתקבל. ולפי שאי אפשר לדת האלהית (צ) להתקיים זולתה צוה עליה הכתוב ואמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך (דברים ל״ב) והחייבה מיתה לעובר על דברי קבלת החכמים אמרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע וגו׳ ומת האיש ההוא (שם י״ז) והזהירה על (ק) כבוד ההורים וצותה להעניש בן סורר ומורה, לפי שקבלת האב קרובה למה שהושג בחוש שהאמונה בו מחויבת (ר) אע״פ שירחקהו השכל. ועל זה הדרך תפול האמונה בכל זמן בדברים שלא הושגו או בחוש (ש) ולא באמות שכלי אלא בקבלה הנמשכת:

פרק כ כל מה שהושג בחוש (א) לאיש מה רצוי ומקובל יותר מזולתו (ב) עד שלא נמצא עליו חולק או שהושג לאנשים שלמי ההשגה יותר מזולתם או לאנשים רבי המספר יותר מזולתם, (ג) תהיה האמנתו יותר מתקבלת ומתישבת בלב ותפול האמונה בו בתכלית החזק, [א] ובעבור זה רצה השם יתברך שתנתן התורה על ידי משה בפרסום גדול ורבוי עצום מששים רבוא שלפי דעת חכמי הקבלה המספר הזה כולל לכל הפרצופים ואי אפשר שימצא פרסום יותר גדול ממנו (ד) אע״פ שיהיה מספרו יותר גדול, ולפי דעת רז״ל היה הפרסום ההוא לכל העולם, אמרו ה׳ מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן (דברים ל״ג) מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן אלא מלמד שהחזיר הקב״ה את התורה על כל העולם ולא קבלוה עד שבאו ישראל וקבלוה וכו׳ (ע״ז דף ב׳ ע״ב), ובאור זה כי אחר שהיו בעולם שבעים אומות ולא זכר מהן אלא שעיר ופארן בלי ספק לא בא להורות על הר שעיר ומדבר פארן אלא לרמוז על כל העולם, כלומר כי לפי שצפה הקב״ה שהיו עתידין לקום בעולם מנהיגי הדתות בשעיר והנטפלים אליה ובפארן והנטפלים אליה שאלו הן האומות הכוללות כל העולם והם מזרע אברהם שהיה ראש המאמינים, לפיכך פרסם להם נתינת התורה לישראל להורות שהדת האלהית צריך שתתפרסם בנתינתה פרסום גדול, וכל דת שלא תתפרסם נתינתה פרסום גדול

שרשים

להיות בנכיה. והנסיון הזה הוא בשעת מתן תורה כמו שמבאר והולך. ועיין מזה לקמן במ״ג פ״י: (ע) לא היה דבר טבעי כי לא בחרבם וכו׳. פי׳ אלא הכל היה בעזר אלהי וא״ת מאן יימר לך שהוא כך על זה מבאר והולך והקבלה הזאת אבותינו וכו׳. ועיין מזה לקמן במ״ד פרק מ״ו כי שם נתבאר כל המזמור ע״ז הדרך ג״כ: (פ) שיש לך יכולת ע״ז. כי שם אלהים מורה על היכולת: (צ) להתקיים זולתה. (זולת הקבלה) כמו שנתבאר לעיל בפרק י״ז ובפרקים אחרים: (ק) כבוד ההורים. אב ואם וכמו שנתבאר לקמן במ״ג פכ״ו: (ר) אע״פ שירחקהו השכל. אע״פ שהדבר הזה אשר הושג בחוש הוא כנגד השכל, מ״מ מאחר שהחוש מעיד על זה הוא אמת גמור. כענין זה הוא ראוי ומחוייב לאמת קבלת האב: (ש) ולא באמות שכלי. שלא יוכל לאמת זה מצד השכל, פרק כ (א) לאיש מה רצוי ומקובל. פירשנו בפ׳ שלפני זה: (ב) עד שלא נמצא עליו חולק. כל כך הוא מרוצה בעיני הבריות עד שאין אחד מהן שיהיה חולק על דבריו: (ג) תהיה האמנתו יותר מתקבלת. פי׳ שהדבר הזה הוא יותר מקובל אצל הבריות מאשר שמעו מאנשים אחרים שאינם במעלת ההשגה או רבי המספר כאלו: (ד) אע״פ שיהיה מספרו יותר גדול. פי׳ אע״פ שאפשר שימצאו אנשים יותר מששים רבוא מ״מ הפרסום א״א להיות יותר גדול מאחר שהמספר הזה היה כולל כל הפרצופים לפי דעת חכמי הקבלה, כן הוא מבואר בכתבי פ׳ ויגש בביאור הכתוב

ענפים

פרק כ [א] ובעבור זה רצה הש״י שתנתן התורה ע״י משה בפרסום גדול וכו׳. ואפשר שלזה כוון קהלת סי׳ ז׳ במ״ש טובה חכמה עם נחלה ויותר לרואי השמש. ר״ל טוב הוא שנתנה התורה הנקראת ראשית חכמה וגו׳ בפרסום כל ישראל הנקראים נחלה כמ״ש נחלה לישראל עבדו. ויותר טוב מאשר שהיתה נתונה ע״י אברהם או כיוצא בו מאשר צדיקים הקודמים אשר בתחלה אליהם נגלית הש״י והודיעו ע״י השמש כידוע בדברי רז״ל ע״פ מדרשם. לפי שהם היו יחידים ולא היתה כל כך אמונת התורה מתקבלת במאמר השכל בפניס בדברי המחבר. ועיין בעקידת יצחק ריש פרשת בראשית ושם תמצא מבואר מאמר רז״ל מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו של א״א וכו׳ וכשמת נתלה בגלגל חמה וכו׳ שהוא נאות לזה הענין, וכן הוא בדבריו בחיי פרשת נח שהשגת נח היה ג״כ ע״י השמש:

יול בזה איננה אלהית. וזה כי הדבר המצטווה לנביא בינו ובין השם יש חשש או ספק
זולתו בקבלה ההיא (ה) ואפילו לעומדים בדור ההוא וכל שכן לבאים אחריהם שהרי משה
בינו לא האמינו בו ישראל בנבואתו אמונה שלמה עד יום מתן תורה ששמעו את הקול
דבר אליו כמו שכתבנו לעיל (בפרק י"ח), ובעבור זה (ו) לא נתנה התורה בשלמות לאברהם
ו ליצחק או ליעקב שיצוה אותה את בניו ואת ביתו אחריו שישמרו דרך ה', כי אף אם
היה הקבלה מהם נמשכת מאבות לבנים כבר היה אפשר שיפול איזה חשש וספק בלב
נמשכים אחריהם בדורות הבאים (ז) להיות המקבלים יחידים. מה שאין כן בדבר המתברר
חוש לאנשים רבי המספר מאד שהיו בהם אנשים חכמים ונבונים ורבוי דעות מתחלפות.
זה נתנה תורה על ידי משה רבינו בפרסום גדול כזה, כמו שאמרנו כדי שלא ישאר שום
שש וספק בלב המקבלים והנטפלים אליהם ולא בלב הבאים אחריהם כלל, ותהיה הקבלה
:ונה ואמתית בתכלית מה שאפשר. וזהו מה שאמרו רז"ל במסכת ע"ז (פ"ק ה' דף ב' ע"א)
עתיד לבא מביא הקב"ה ס"ת ומניחה בחיקו ואומר כל מי שעסק בזה יבא ויטול שכרו, מיד
תקבצין כל האומות ע"א ונכנסין לפניו בערבוביא שנאמר (ישעיה מ"ג) כל הגוים נקבצו יחדו
אספו לאומים מי בהם יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה כו'. כונתם לומר כי לעתיד לבא יביא
שם כל האומות ע"א לדין על שלא קיימו תורה אלהית, וזהו שאמרו שיאמר הקב"ה להם
מה עסקתם, והם יאמרו שנתעסקו בדברים שהם ישובו של עולם כמו שנזכר באותה אגדה
ארוכה, ולסוף הקב"ה משיב להם כי כל מה שעשו לא עשו מפני ישובו של עולם אלא לצורך
:מן כלום יש בכם מגיד זאת וכו', כלומר יש בכם מי שיאמר שקיים תורה אלהית, והם
זיבו ויאמרו לפניו כי כמו שישראל יש להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם
) כן ראוי להם לקבל שכר על קיום תורתם שקיימו מצד קבלתם. והשב ישיב להם מי בכם
ד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עדיהם ויצדקו כלומר כי העכו"ם האומרות שסמכו על קבלתם
ושונות ישמיעונו כלומר ראוי להם שיודיעונו ההתחלות התם שקבלו וסמכו עליהם כיצד נתבארו
ו נתבארו מן החוש בפרסום גדול כמו שנתבארו התחלות תורת משה. יתנו עדיהם ויצדקו
שמעו המקבלים ויאמרו אמת כמו שיתנו עדיהם מקבלי תורת משה שנתפרסמו התחלות
גם (ט) בששים רבוא המקבלים את התורה. וזה שסיים הכתוב אתם עדי נאם ה', כלומר
ישראל עדים בנתינת התורה מן השמים שהם שמעו את קול ה' אלהים מדבר אליהם
ורת הדברים. ועבדי אשר בחרתי רומז אל משה שנקרא עבד ה', ובלכם עדים שהתורה היא
את ה' מן השמים. זהו פירוש נפלא בכל אלו הפסוקים על הדרך שהבינו רז"ל שמדבר על
ר התורה בכללה. והוא מסכים לאמת, כי להיות התחלות התורה מתבארות בפרסום גדול
אפשר שיפול ספק באמתתו. ולזה ראוי שתהיה האמונה בתורת משה בתכלית החוזק,
שכן להיות התחלותיה מתבארות באור שאין לספק בו, כמו שבארנו בפרק י"ז וי"ח
מזה המאמר:

[פר]ק כא (א) האמונה בשם יתברך ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני,

וזה דבר אימת אותו
[...]יון (ב) לפי מה שבאה בו הקבלה הנמשכת, כי לעולם לא נמצא לאחד מן הפילוסופים ולא
[...]ם חוקר שישיג למעלת הנבואה והוא הדבק הרוח האלהי עם השכל האנושי, כמו שנמצא
[...]לי התורה שנדבק שכלם בשם דבוק חזק עד שיגיע מהדבקותם לשנות טבע המציאות
לעשות

שרשים

[...]וב כל הנפש לבית יעקב וגו' ע"ש כי אין
[...]ריך כאן בדברי קבלה: (ה) ואפי' לעומדים
[...] ההוא. כי מאן יעיד לו שהוא אמר אמת:
לא נתנה התורה בשלמות. כלומר התורה כלה
[...] אלא איזו מצות פרטיות לבד נתן להם:
[...]היות המקבלים יחידים. כמו אברהם ויצחק
[...]ב שהיה השם מדבר עמהם בינם ובין עצמו
אם היה מדבר עמהם באותו פעם בפני כל
[...]לים אליהם באמונת היחוד כמו שעשה בימי
[...] בשעת מ"ת לא היה הפרסום כ"כ גדול מאחר
[...]ר ההוא לא היה עדיין זרע ישראל הרבה
[...]א: (ח) כן ראוי להם לקבל שכר על קיום
[...]ם שקיימו מצד קבלתם. פי' ואפשר אילו קבלו
ישראל מאבותיהם דת אחרת היו ג"כ מחזיקים בה:
(ט) בס' רבוא המקבלים את התורה. פי' ולפיכך
היו מאמינים בקבלתם ומחזיקים בה בלי ספק:
פרק כא (א) האמונה בהש"י ובתורתו. אחר שביאר
בפרק שלפני זה מאמר רז"ל שנשמע
מתוך כללו שאין דבר בעולם המביא את האדם
אל שכר עוה"ב זולת התורה האלהית לבדה. רצה
עתה לבאר זה ג"כ בדרך תוספת ולא די שהיא
מביאה אל שלמות הנצחי אלא שהיא מסיבה הנשמה
אל המקום אשר לוקחה משם וגם בעודו בעוה"ז
ידובק ע"י שכל האדם ברוח האלהי עד שיגיע
למעלת הנבואה באופן שיוכל לשנות טבע
המציאות: (ב) לפי מה שבאה בו הקבלה הנמשכת.
בכך

לעשות חפצם ורצונם ויחדשו בעולם אותות ומופתים יותר מאד כנגד טבע המציאות, כי נמצא לנביאים גזרו אומר ויקם להם השם ככל היוצא מפיהם. תמצא אליהו שהוריד האש למטה (ג) הפך טבעו אמר ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים (מלכים ב׳ א׳) והיה כן ובקע מי הירדן, ואלישע רפא צרעת נעמן והחיה את המת בחייו ואף אחרי מותו, ובאלה רבות עמו ועם שאר הנביאים, ונמצא גם כן לכל המאמינים שהחסידים אע״פ שאינן נביאים ישנו הטבע בתפלתם או ישתנה בעבורם, שהרי חנניה מישאל ועזריה הושלכו לאש ולא נכוו ורבי חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר חדשו בעולם דברים בשנוי טבעו ומנהגו של עולם, וזה אות כי המאמין בשם יתברך ובתורתו היא למעלה מן הטבע ואינו משועבד לטבע המציאות, אבל טבע המציאות (ד) נכנע ומשועבד אליו והוא יכול לשנותו כפי חפצו ורצונו, וזה מבהן ומצרף אל היות תורה מאת ה׳ מן השמים אחרי שהוא יתברך מחסה ומסתור ומגן להוסים בו ושומרי בריתו ומצותיו. וזהו שאמר דוד אמרת ה׳ צרופה מגן הוא לכל ההסים בו (תהלים י״ח), כלומר כי הראיה להיות תורת השם צרופה ונקיה מכל סיג ומכל הסרון ומכל מיני השד, כי הוא יתעלה מגן לחוסים בו ורצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ומקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים. וזו היא ראיה אל דבקות הנפש אחר המות ברוחניים, כי הדבקות בחיים הוראה לדבקות אחר המות. ואל זה רמז משה באמרו ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם חיים כלכם היום (דברים ד׳). ר״ל כי הפילוסוף באמין דבקות האיש האחד השלם עם הרוחניים אבל לא כל הקהל כאחד, ואתם כלכם דבקים בשם (ה) עם שהפילוסוף מאמין שזה יהיה אחר המות בלבד בחיים הרוחניים ואתם משיגים הדבקות הזה היום בהיותכם בחיים הללו הגשמיים (ו) וכל שכן שתשיגו אותו אחר המות, והביא ראיה אל היות הדבקות הזה (ז) מושג בחיים מקבלת התפלה שהשם מקבל תפלת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו. וזהו שסמך אל זה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה׳ אלהינו בכל קראנו אליו (שם), וכל זה ראיה כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתעלה על ידי האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים ועל כן ימשול בהם. ובעבור זה נשתבח אברהם אבינו ע״ה על האמונה אמר הכתוב והאמין בה׳ ויחשבה לו צדקה (בראשית ט״ו) ונענשו משה ואהרן על אשר לא האמינו אמר הכתוב יען לא האמנתם בי להקדישני וגו׳ (במדבר כ׳) לכן לא תביאו. ונאמר (דברי הימים ב׳ כ׳) האמינו בנביאיו והצליחו, שיורה כי האמונה סבת ההצלחה, וכן היא סבת החיים הנצחיים כמאמר חבקוק וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב׳) (ח) ולא ירצה בזה החיים הגופיים כי אין הצדיק חי בהם יותר מן הרשע, אבל ירמוז בזה אל החיים הנצחיים והם חיי הנפש שהצדיקים חיים בהם והם בוטחים בשם יתברך שישיגו אותם. אמר הכתוב ותוסה במותו צדיק (משלי י״ד), כלומר שהצדיק יבטח שישיג הטוב ההוא במותו, אבל הרשע במותו תאבד תקותו. ואמר הכתוב במות אדם רשע תאבד תקוה וגו׳ (שם י״א) כי הרשעים לא ישיגו החיים ההם אחר המות ובחייהם לא ישיגו שום דבקות. ולזה הם השובים המיד כמתים כמו שאמרו רבותינו ז״ל צדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים ורשעים אפי׳ בחייהם קרויין מתים (ברכות דף י״ח ע״א). ולזה תמצא האותות והמופתים נעשים לבעלי האמונה לא (ט) לבעלי הידיעה המחקרית, להורות כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית ומן הדברים הטבעיים. ולזה יושג על ידה הדבקות האמתי בחייהם ואחר המות כמו שכתבנו ושזה דבר למעלה מן הדברים הטבעיים:

אין

שרשים

שכך קבלנו הדבר הזה איש מפי איש ולא נחלה אפי׳ אחד שיהיה חולק ע״ז ומבאר והולך הנסיון הזה ואומר כי לעולם וכו׳: (ג) הפך טבעו. כי טבע האש לעלות למעלה והראיה כשתדליק נר ותהפך ראש הדלוק למטה כלפי הארץ או תטה אותה על הצד אעפ״כ האש מתלהב ועולה למעלה ואינו יורד למטה לארץ: (ד) נכנע ומשועבד אליו. כי יש לו יכולת לשנות טבע המזלות: (ה) עם שהפילוסוף מאמין וכו׳. (מצורף לזה שהוא מאמין שהדבקות הזה יהיה רק) אחר המות בלבד בחיים הרוחניים כי א״א לנפש להדבק ברוח האלהי כל זמן שהיא מתלבשת בגשם. ואתם משיגים הדבקות הזה ע״י התורה אפי׳ בעה״ז בהיותכם וכו׳: (ו) וכל שכן שתשיגו אותו אחר המות. כי אז אין לנפש שום התלבשות בגשם. ועוד כי עיקר השכר הוא לעה״ב אחר המות: (ז) מושג בחיים. בעה״ז: (ח) ולא ירצה בזה החיים הגופיים וכו׳. צדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים וכו׳ עיין מזה לקמן במ״ב ספט״ו בענפים כי מה שכתבנו שם הוא יותר מכוון אף לפי דברי המחבר: (ט) לבעלי הידיעה המחקרית. הפילוסופים נקראו כן כי כל ידיעה שלהם היא על ידי חקירת השכל לבד:

אין

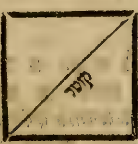
פרק כב (א) **אין** האמונה בכל דבר מביא אל ההצלחה, (ב) כי אין האמונה בנמנעות ממה שישים האדם מצליח. וזה דבר לא יספק בו שום אדם, כי האמונה שראוי שתשים את האדם מצליח היא האמונה בדבר האמתי שהוא אמת בלבד, לא האמונה (ג) במה שאינו נמצא שהוא נמצא (ד) ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא. וא"כ ראוי לשואל שישאל ויאמר מהיכן יודע אם הדבר שתבא האמונה בו (ה) הוא אמתי בעצמו כדי שנאמין אותו אמונה שלמה או איננו אמתי כדי (ו) שנרחיק האמנתו. ואם נאמר שזה יושג (ז) מצד עיון השכל א"כ תהיה הידיעה המחקרית למעלה מן האמונה וזה הפך (ח) מה שהונח למעלה, וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו:

ונאמר שהנמנעות שני מינים, אם (ט) נמנעות קיימות בעצמם (י) שלא יתואר השם ביכולת על הלופן, כמו (כ) שהכל יותר גדול מן החלק או (ל) שקוטר המרובע גדול מצלעו, כי לא יתואר השם ביכולת על שיהיה החלק שוה אל הכל או שיהיה קוטר המרובע שוה לצלעו. או שיהיו (מ) זויות המשולש יותר משתי נצבות. (נ) או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת או שיהיו (ס) החיוב והשלילה צודקים יחד על דבר אחד מצד אחד וכיוצא באלו הנמנעות א"א שתבא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא ממינם ואי אפשר להוש שיעיר לעולם על המצא זה ולא כיוצא בו (ע) אחר שאי אפשר לשכל לצייר מציאותה. ולזה לא יתכן שתבא האמונה על זה ולא על כיוצא בו, כמו שא"א שתבא הקבלה להאמין (פ) בשיתואר השם בשהוא יכול (צ) לברוא אחר דומה לו מכל צד כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחר עלול ולא יהיה א"כ דומה לו מכל צד. ויש מין אחד מן הנמנעות שאפשר (ק) שיתואר השם ביכולת על חלופן (ר) והן הנמנעות אצל הטבע בלבד, כי אלו וכיוצא בהן אף אם הם נמנעות אצל הטבע אינן נמנעות בחק הבורא, כמו תחיית המתים והמצא איש יושב ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה והדומה לזה ממין הנפלאות שהן נמנעות אצל הטבע.

ובמין

שרשים

פרק כב (א) אין האמונה בכל דבר מביא אל ההצלחה. לא כל האמונה שהוא מאמין באיזה דבר מביאה את האדם אל ההצלחה: (ב) כי אין האמונה בנמנעות. אם בא להאמין בדבר שנמנע מציאותו בעולם ע"ד שיתבאר בסמוך בדברינו א"א שיבא ע"י אמונה זו אל ההצלחה האמתית: (ג) במה שאינו נמצא שהוא נמצא. עד"מ שבא להאמין שהעץ יש לו פה ולשון ומדבר כאדם או ספינה פורחת באויר שזה בלי ספק אינו בנמצא והוא מאמין שהוא בנמצא: (ד) ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא. עד"מ כי הוא יודע שיש בעולם סוס בנמצא והוא מאמין שאינו בנמצא כל אלו האמונות וכיוצא בהם הם בלי ספק אינם מביאים את האדם אל ההצלחה האמתית: (ה) הוא אמתי בעצמו. המשל בזה כמו שאנו מאמינים שהש"י הוא בנמצא והוא יחיד ומיוחד בתכלית הפשיטות וכיוצא בזה מהיכן אנו יודעין שהאמונה ההיא היא אמתית בעצמה שמא הוא אינו בנמצא: (ו) שנרחיק האמנתו. שלא נאמין אותו: (ז) מצד עיון השכל. ע"י מופת גמור הבא ע"י הקדמות ותולדות כדרך המופתים: (ח) מה שהונח למעלה. בפרק שלפני זה: (ט) נמנעות קיימות בעצמן. שהנמנע קיים בנמנעותו וא"א לשנותו בשום צד הן מצד הטבע הן מצד השכל: (י) שלא יתואר השם. א"א ליחס להש"י תואר היכולת על זה: (כ) שהכל יותר גדול מן החלק. פירשנו לעיל בפי"ז: (ל) שקוטר המרובע גדול מצלעו. אלכסון של מרובע נקרא בערבי קוטר כזה



ור"ל אלכסונו של מרובע הוא יותר גדול מצד אחד של המרובע כי כל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשי באלכסונו: (מ) זויות המשולש. פירשנו לעיל בפרק י"ז: (נ) או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת. פירוש עד"מ אם יש לך איזה בגד שהוא לבן אי אפשר לו להיות באותה עת שיש בו תואר הלבנות שיהיה בו ג"כ תואר השחרות כי הם ב' הפכים ממש אם לא א"כ יוכל ליתן לו צבע השחרות ואז לא יהיה לו תואר הלבנות כי שני מראות אלו א"א להם להיות ביחד על נושא א' בזמן א': (ס) חיוב ושלילה. פירשנו לעיל בפי"ז: (ע) אחר שא"א לשכל לצייר מציאותם. אפי' ציור בעלמא לפי שאינם נכנסים תחת גדר היכולת אפי' גבי הש"י כמו שאמרנו: (פ) בשיתואר השם. שיהיה להש"י תואר היכולת בשהוא יכול וכו': (צ) לברוא אחר דומה לו מכל צד, שיהיה יכול לברוא אל אחר שיהיה דומה לו מכל צד, שזה א"א בלי ספק כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחר עלול ממנו אם כן לא יהיה דומה לו מכל צד: (ק) שיתואר הש"י ביכולת על חלופן. שיש להש"י תואר היכולת על נמנעות אלו ויכול לשנותן בכל פעם שירצה: (ר) הן הנמנעות אצל הטבע וכו' כי מצד טבע הבריאה של אדם אחר שמת בעץ רקב א"א לו שישוב ויחיה וכן אי

ובמין השני הזה מן הנמנעות אפשר שתבא אמונה בו (ם) אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. ועל כן נאמר כי כל מה שאפשר שיצוייר מציאותו אצל השכל אע"פ שיהיה נמנע אצל הטבע אפשר שתבא האמונה בו (ת) בשכבר נמצא זה בעבר או שהוא נמצא עתה או שימצא בעתיד, וכל שכן שאם העיד ע"ז הנסיון אע"פ (א) שיכחיש השכל אמות מציאותו מפני שלא ידע סברתו שהוא אפשר שתבא האמונה בו, כמו משיכת אבן המגניט"ס את הברזל שלא יוכל השכל לתת סבת מציאותו אבל יכחישהו ואולם אחר שהעיד עליו הנסיון והוא דבר שיצוייר מציאותו בשכל אע"פ שלא ידע השכל לאמת סבת מציאותו הוא אמת בלי ספק, וכן מה שהעיד עליו החוש ממיני הנפלאות כתחיית המתים על ידי אלישע הנביא בחייו ובמותו ובעמידת אדם ולוד אשה ארבעים יום וארבעים לילה בלא אבילה ושתיה כמשה ואליהו וברדת האש מן השמים והיות השכינה שורה בישראל וכיוצא בזה ממין הנפלאות שהעיד החוש שהיו בזמן מה, והשכל יכול לצייר מציאותם אע"פ שלא ידע לאמת מציאותם, כל זה וכיוצא בו אפשר שתבוא האמונה בו (ב) ויפול תחת היכולת הבלתי בעל תכלית:

פרק כג האמונות שראוי להאמינן כל בעל תורת משה שהן נמשכות לשלשה עקרים שהנחנו אע"פ שאינן שרשים אליהם הן שש. האחת מהן היא חדוש העולם יש מאין וזה מבואר מענינם שהיא אמונה כוללת לתורה אלהית בכלל ולתורת משה בפרט אע"פ שאינה שורש אליה ולא עקר כי כבר תצוייר תורה אלהית בכלל ותורת משה בפרט (א) מבלי ציור החדוש יש מאין כמו שבארנו בפרק שנים עשר מזה המאמר, אבל הוא ענף מסתעף מן העקר הראשון שהוא מציאות השם, וזה, כי אחר שבארנו שהוא יתברך מסולק מן החסרונות אם לא היה יכול לברוא יש מאין יהיה זה חסרון בחקו (ב) שאין לומר שלא יפול תחת היכולת לברוא יש מאין אלא יש מיש כי אחר שיצוייר מציאותו אצל השכל כבר אפשר שתבא האמונה בו ויפול תחת היכולת בב"ת (ג) שהרי אף למאמיני הקדמות הנה הם מודים שהשם ית' (ד) עם היותו שכל פשוט הוא עלת הכל (ה) וא"כ החומר הוא עלול ממנו באמצעות השכל הנבדל (ו) שהוא עלול ממנו (ז) ואיך יהיה השכל הנבדל עלה למציאות החומר אם א"א להמצא יש מאין אין לך יש מאין גדול מזה (ח) וא"ת שלא יצוייר שיברא או יפעל בעת בלתי עת

ועי"ב

שרשים

האדם שושב בלא אבילה ושתיה מ' יום ומ' לילה, אעפ"כ ברצון האלהי הוא אינו מן הנמנע ויכול במנין כזה לשנות הטבע כמו שמצינו במתים שהחיה יחזקאל וכן המתים שהחיה אלישע וכו' כמו שיתבאר הכל בסמוך: (ם) אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו. בלי שום צורך עיון מופתיי: (ת) בשכבר נמצא זה בעבר וכו'. שכבר היה או שהוא לפ"ע או שיהיה: (א) שיכחיש השכל אמות מציאותו. שלא יוכל להשיג ע"י השכל מאיזה סבה הוא כך: (ב) ויפול תחת היכולת הבב"ת. פי' וא"כ עי"ז יכולין לידע בלי שום מופת פילוסופיי שהדבר שתבא האמונה בו הוא אמתי בעצמו כי אפשר לשכל לצייר אותו בלי שום עיון מופתי ואף שהוא נמנע אצל הטבע כמו שאמרנו:

פרק כג (א) מבלי ציור החדוש יש מאין. כלומר אע"פ שלא נאמין יש מאין אלא יש מיש לא תבוטל בשביל זה לא תורה אלהית בכלל ולא תורת משה בפרט: (ב) שאין לומר. כמו ואין לומר ופי' ואין להקשות דלמא מה שאינו יכול לברוא יש מאין אין זה חסרון בחקו כי הוא אחד מהנמנעות וכבר ביארנו בפ' הנ"ל שאין ליחס לשם ית' תואר היכולת על דבר שהוא נמנע. זה אינו כי אחר שיצוייר וכו': (ג) שהרי אף למאמיני הקדמות. אפי' לאותן האומרים שאין יכולת ביד הש"י לחדש שום דבר בעולם וכ"ש שלא היה לו יכולת להמציא חדוש יש מאין אלא הכל הוא בחיוב ואין הקב"ה להעולם כי אם סבה כמו שכתבנו לעיל בפי"ב. הנה הם ע"כ צריכים להודות שהש"י וכו': (ד) עם היותו שכל פשוט הוא עלת הכל. אע"פ שהוא שכל פשוט הוא סבת הכל ואפי' החומריים הנמצאים בעולם הם מסובבים ממנו והוא סבתם. (ה) וא"כ החומר הוא עלול ממנו. החומר הראשון שממנו נתהוו כל בעלי החומריים הוא ג"כ מסובב מהש"י ע"י השכל הנבדל והוא המלאך: (ו) שהוא עלול ממנו. המלאך הוא מסובב מהש"י שהש"י הוא סבה לו והמלאך הוא סבה לחומר וכו' והכל היה בבת א' ואין לא' שום קדימה על האחר כמו שכתבנו לעיל בפי"ב: (ז) ואיך יהיה וכו' אם א"א להמצא יש מאין וכו'. כי לפי סדר הטבעי שהא' היה מחייב את חבירו היה מן הראוי להיות כל המסובבים כלם בעלי שכלים לבד כאשר היא הסבה עצמה אשר הם מסובבים ממנה ואיך אפשר לשכל הנבדל שהוא כלו רוחני להיות סבה לחומר שהוא כולו חומריי אם א"א וכו' אין לך יש מאין גדול מזה שיושפע הדבר חומרי מהדבר רוחני אלא ודאי שזה נכנס תחת יכלתו להמציא יש מאין א"כ מאחר שחדוש יש מאין הוא מצוייר מציאותו אצל השכל ולפיכך הוא מן הראוי להאמין אמונה זו. ועיין מזה ג"כ לקמן במ"ד פ"ג: (ח) וא"ת שלא יצוייר שיברא או יפעל וכו'. דקדק המחבר בלשונו ואמר יברא ויפעל כדי לרמוז לנו שהקושיא שהקשו מאמיני הקדמות על החדוש היא אפי' על הנלאת

יש

(פ) וע"כ יאמרו שהוא מחוייב שיהיה העולם קדמון, י"ל כי זה הספק אמנם יתחייב (י) לפועל על צד החיוב אבל לא לפועל על צד הרצון (כ) כי טבע הרצון כן חייב שיהיה פועל בעת בלתי עת כמו שבאר הרב המורה בפרק י"ח משני. ואחר שהשם ית' להיותו מבחר הפועלים ראוי שיהיה פועל ברצון ולא בחיוב כמו שיתבאר במאמר השני (פרק ג') יתחייב א"כ שהוא ראוי שימציא העולם בעת בלתי עת (ל) כי זה דבר מחוייב ונמשך לטבע הרצון. והאמונה השנית היא מדרגת נבואת משה רבינו שהיא למעלה ממדרגת כל הנביאים שהיו ושיהיו. וזה כי אף אם אינה הכרחית לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט מכל מקום אחר שנזכר בתורה בפירוש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים ל"ד) פירושו שלא קם ולא יקום להורות על מעלת התורה שנתנה על ידו כמו שנפרש במאמר השלישי (פרק כ) בעה"י, הנה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה והיא אמונה מסתעפת מתורה מן השמים. והשלישית היא אמונה בשלא תנוסח תורת משה ולא תשתנה (מ) ולא הומר בזולתה ע"י שום נביא, וזאת האמונה אע"פ שאינה הכרחית להורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט כמו שבארנו (לעיל פ' פ"ו) הנה הוא ענף מסתעף משליחות השליח וע"כ ראוי שיאמין כל בעל תורת משה על הדרך שנבאר במאמר השלישי (בפי"ט ועשרים) בעה"י. והרביעית היא האמונה בשהשלמות האנושי (נ) יושג במצוה אחת ממצות תורת משה. שאם לא כן תהיה תורת משה מרחקת את האדם מהשגת השלמות האנושי אשר כנו אותו רבותינו ז"ל בחיי העוה"ב. וזה כי אחר שע"י תורת בני נח היו האנשים משיגים (ס) מדרגה מה ממדרגות העוה"ב כאמרם ז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב רצה לומר המקיימים שבע מצות בני נח יש להם חלק לעוה"ב, ואם היה צריך כל בעל תורת משה כל רבוי המצות שבאו בה כדי להקנותו המדרגה ממדרגות חיי העוה"ב היתה תורת משה מרחקת את האדם מקניית השלמות יותר ממה שהיתה מקרבת אותו וזה הפך מה שכוון ממנה באמרם ז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. (מכות פ"ג דף כ"ג ע"ב) ולזה מה שיראה שתהיה האמונה הזאת (ע) שורש פרטי לתורת משה כמו שנבאר בפרק כ"ט מהמאמר השלישי בעה"י. והחמישית היא אמונת תחיית המתים וזאת התחיה יש מרבותינו שאומרים שאינה אלא לצדיקים גמורים בלבד, ואחר שאינה מדרגת שכר מיועד לכלל האנשים כי א"א לכל האנשים להיות צדיקים גמורים, יהיה הכופר בה ככופר באחד מהנסים הגדולים הנעשים לצדיקים הנכנסים תחת היכולת ויהיה ענף מסתעף מן העקר הראשון, ואם התחיה היא כוללת

שרשים

יש מיש וכל שכן על יש מאין, לפי שלשון בריאה נאמר בכל מקום על הוצאת יש מאין, ופעולה הוא שם הכלל ונאמרת אפי' על הוצאת יש מיש. ור"ל שאעפ"י שהחדוש יש מאין הוא מצוייר אצל השכל מ"מ א"א לנו להאמין זה מפני קושיא שהקשו מאמיני הקדמות על כלל הבריאה ואמרו שא"א שיהיה יכולת ביד הש"י לפעול דבר אפילו יש מיש וכל שכן יש מאין כי היאך אפשר שיברא או יפעל הש"י בעת בלתי עת, כי יש להקשות למה ברא הש"י את העולם עד"מ קודם ה' אלפים שנה ולמה לא ברא אותו בזמן הקודם לו דהיינו קודם ששת אלפים שנה ומאחר שלא פעלו קודם לזמן שבראו אלא שיש בו ח"ו שינוי רצון וזה אינו שייך גבי הש"י כמו שיתבאר לקמן מ"ב פ"ב וג': (ט) וע"כ אמרו וכו'. פי' וזהו טענה אחת מהטענות שמכריחים לקיים לאמונת הקדמות כמו שנתבאר פרק י"ד לחלק ב' מהמורה: והרב המורה המחבר לכאן זה הוא כדי לפרק הקושיא ובאלו מי שהטענה היא כל כך חזקה עד שלא היה אפשר לקיים להמלט ולהנצל ממנה זולת אמונת קדמות וק"ל: (י) לפועל על צד החיוב. עד"מ אם נקרא פועל בחיוב כי טבע האש הוא שורף תמיד אם יש לו איזה דבר המוכן לקבל השריפה אם יזדמן פעם א' שלא היה האש שורף מה שהיה לו לשרוף היה הספק הזה ראוי לשאול היאך אפשר שישנה האש מטבעו שהיה לו כבר: (כ) כי טבע הרצון כן חייב. כי ענין הרצון אינו כ"א כשיעשה איזה דבר פעם אחד ופעם אחר ימאסהו שאלו יעשה כן לעולם אין זה נקרא רצון אלא חיוב כי לא יוכל להמנע ממנו שלא לעשות אותו. ומאחר שפעולות הש"י הוא ברצון לכך הוכרח להמציא העולם בעת בלתי עת כי ע"י זה אנו יודעין שהוא פועל ברצון ולא בחיוב. וא"כ הקושיא הזו שהקשו היא בטלה מעיקרא ולהיפך המופת שיש לנו על שיש להש"י יכולת לעשות מה שירצה הוא מופת גמור בלי שום פקפוק וספק בעולם ולכן הוא מן הראוי להאמין ג"כ אמונת החדוש יש מאין לפי שמצוייר מציאותו אצל השכל כמו שאמרנו: (ל) כי זה דבר מחוייב ונמשך לטבע הרצון. כלומר שאינו נקרא רצון אם לא יוכל לפעול בעת בלתי עת: (מ) ולא הומר. ולא תתחלף והוא מלשון ולא ימיר רע בטוב וגו': (נ) יושג במצוה אחת. ע"י מצוה אחת יכול האדם לזכות לשלמות האמתי והוא עוה"ב. (ס) מדרגה מה. איזה מדרגה: (ע) שורש פרטי לתורת משה וכו'. ועיין שנתבאר לעיל בפי"ד באין ראוי לאמונת שום אמונה אמתית שהתורה לא צריכה ולא בשורש. היות התלוי עלתה אצל הספר המוזכר ע"י איזה

מצוה

(פ) כוללת כדעת קצת החכמים יהיה הכופר בה כופר בחלק מן השכר והעונש המיועד לכלל האנשים או לכלל האומה ויהיה ענף מסתעף מן העקר השלישי אבל אינה עקר ולא שורש לא לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט לפי שכבר יצוייר מציאותה זולתה. כי אחר שהמאמין יודה בשכר והעונש בכלל הן גופיי ובעוה"ז או רוחני ובעוה"ב אין הכופר בה כופר בשורש ולא בעקר מהורת משה, ואולם היא אמונה מקובלת באומה יתחייב להאמינה כל בעל תורת משה רבינו כמו שיתבאר במאמר הרביעי (בפ' כ"ט ול' ול"א) בעזרת השם. (צ) וכן אמונת ביאת המשיח ע"ז הדרך היא, כי הוא ענף מסתעף מן העקר השלישי שהוא השכר והיא אמונה מקובלת באומה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה כמו שיתבאר במאמר הרביעי בעזרת השם. ואולם אינה שורש ולא עקר לתורת משה כי כבר תצוייר הורת משה עקריה ושרשיה זולתה. ולא מנינו בכלל האמונות הללו האמונות הנתלות במצות פרטיות כמו התשובה והתפלה וזולתם לומר שראוי להאמין שהש"י שומע תפלת הצועקים לפניו וכן שהוא מקבל בתשובה לשבים אליו וכיוצא באלו האמונות התלויות במצות מיוחדות, לפי שאין ראוי למנות שום מצוה באמונה יותר מזולתה. גם לא מנינו אמונה היות השכינה שורה בישראל והיות האש יורדת מן השמים על גבי העולה והיות הכהן נענה באורים ותומים וכיוצא בהן, לפי שאלו נכללות באמונת הנסים והנפלאות שהיו בתורה בכלל ואין ראוי למנות אלו יותר משאר הנסים כאמונת בקיעת ים סוף או פתיחת הארץ ובליעת קרח ועדתו ושנכנסו חיים שאולה ולהורות על הפלגת הנס שמתחת הארץ את פיה עליהם כמו שאמר הכתוב ותכס עליהם הארץ (במדבר ט"ז) שלא כדרך הבקיעה הנעשית ע"י הרעש שהיא נשארת כך בקועה תמיד, כי כל זה וכיוצא בו בכלל האמונה בתורה ובכל הנסים המסופרים בה. ואולם השש אמונות שזכרנו אותם מנינו אותן להיותן אמונות מקובלות באומה מיוחדות לקיום התורה ושרשיה תמיד וקיום התורה בכל זמן תלוי בהן אע"פ שאינן שרשים אליה (ק) כי כבר יצוייר מציאותה זולתן כמו שבארנו (ר) [א] והכופר בהן יקרא מין (ש) אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב:

שרשים

וראה אמונה באופן שלא נצטרך להשגת השלמות עשיית כל המצות כמ"ש ראוי ומחוייב הוא להאמינות: (פ) כוללת. כל האנשים בכלל יחיד: (צ) וכן אמונת ביאת המשיח. כמו שיתבאר במאמר רביעי פרק מ"ב: (ק) כי כבר יצוייר מציאותה זולתם. כמו שבארנו פי' מ"מ מאחר שקיום התורה תלוי בהן לכן הוא מן הראוי להאמינם: (ר) והכופר בהן יקרא מין. פי' מאחר שמיוחדות הן לקיום עקרי התורה ושרשיה ומי שכופר בעקר או בשורש הוא מין בלי ספק לפי שהוא כופר בעקר לכן הכופר באמונות אלו הוא ג"כ יקרא בשם מין, ור"ל כאלו יאמרו לו שהוא נוטה לצד המינות כיון שיש לכן איזה שייכות בצד מה אל עקרי התורה. כמו שאמרנו: (ש) אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעה"ב. פי' אע"פ שאין להם דמיון גמור לעקרי התורה כי מי שכופר בעקר עצמו הנה הוא כופר בתורה בלי ספק ואין לו חלק לעה"ב, אבל מי שכופר באמונות אלו אינו נקרא כופר בתורה ואינו ג"כ מאותו שאין לו חלק לעה"ב מ"מ מאחר שיש לכן קצת דמיון באיזה צד יקרא ג"כ מין ולא שהוא מין באמת אלא שהוא נקרא כך מאחר שיש לכן קצת דמיון כמו שאמרנו. וזהו שדקדק בלשונו ואמר יקרא מין ולא אמר והכופר בהן הוא מין כי הוא באמת אינו מין וק"ל. ומה שהקשה פ"ז הא"י ויישוב קושייתו עיין בענפים:

מצד

ענפים

[א] הכופר בהן יקרא מין אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב, הא"י הביא כאן שדעת המחבר מי שכופר באמונות אלו הוא מין גמור ואין לו חלק לעוה"ב ובשביל זה הניח דברי המחבר שבכאן עם מ"ש לעיל בפ' א' כסותרין אהדדי. וז"ל התימה גדולה בעיני על הרב ז"ל לפי דבריו אלו שאמר כאן שמי שאינו מאמין האמונות האלו הוא מין ואין לו חלק לעוה"ב וביאת המשיח הוא גם כן א' מן האמונות. ולעיל בפ"א אמר הרב הלל לא היה מאמין בביאת המשיח כלל ואעפ"כ היה לו חלק לעה"ב עכ"ל. אבל לפי מה שפירשנו דברי המחבר בשרשים אין זה מן התימה כלל כי מ"ש המחבר ואע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעה"ב פירושו שאינו כאותו שאין לו חלק לעה"ב. ואע"פ שהאהל יעקב כתב ז"ל הפירוש במה שהקשה על זה וז"ל ועוד דמידי מרויחין ביה דהא הוא מין ממילא אין לו חלק לעה"ב כדאמר במסכת ר"ה הנה פרק י"ז המאמין והמסורות וכו' שכפרו בתחיית המתים וכו' יורדין לגיהנם ונידונין לדורי דורות וכו'. שנאמר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה וגו' עכ"ל. כי לפי מה שכתבנו בשרשים אין זה מן הקושיא כלל כי מ"ש הז"ל המאמין אין להם חלק לעה"ב ר"ל מאמין גמורים אבל זה שכופר באמונות אלו אינו מין באמת אלא נקרא בשם מין כמו שכתבנו בשרשים ושדע שכן הוא דעת המחבר בזה. כי לפי דברי הא"י שהבין בדברי המחבר שהכופר באמונות אלו הוא מין

גמור

פרק כד וראוי שנעיר בכאן על ספק אחד אפשר שיסופק על האמונה הנופלת בדתות, והוא זה. אם הבעל דת (א) מצד היותו בעל דת רשאי או מחוייב לחקור על עקרי דתו ואמונתו אם הם אמתיים ומסכימים למה שהנחנו (ב) מעקרי הדת האלהית אם לאו, ואם הוא רשאי לחקור האם הרשות נתונה בידו לבחור הדת שיראה לו יותר אמתית מזולתה אם לאו. (ג) והנה יתחייבו (ד) לשני חלקי הסותר (ה) הרחקות עצומות. ראשונה שאם אמר שהבעל דת מחויב לחקור על עקרי דתו או רשאי להבחין בין עקרי דתו ובין עקרי דת אחרת יתחייב שלא יהיה שום בעל דת קיים באמונתו ולא יהיה א"כ ראוי לקבל שכר על האמונה אם לא יהיה קיים בה ובלתי מסופק בה כלל, אחר שלא תקרא אמונה אלא כשלא תשער הנפש בסתירתה כמו שבארנו (לעיל בפי"ט) ואם יחקור הרי זה מראה (ו) שהוא מסופק בה. (ז) ואם נניח שהוא רשאי לחקור הנה כשחקר והבחין בין עקרי דתו ועקרי דת אחרת ומצא עקרי הדת האחרת

שרשים

פרק כד (א) מצד היותו בעל דת. שמאמין באיזה דת: (ב) מעקרי הדת האלהית. הם מציאות השם ותורה מן השמים שכר ועונש עם כל השרשים והענפים השייכים להם: (ג) והנה יתחייבו. פי' ואם תאמר מאי נפקא מניה בזה אם הוא רשאי לחקור או לאו לזה אמר והנה וכו': (ד) לשני חלקי הסותר. הן ולאו נקרא ב' חלקי הסותר כי הם סותרים זה את זה: (ה) הרחקות עצומות. כלומר כל א' מהן א"א להיות כמו שמבאר והולך: (ו) שהוא מסופק בה. כי אם לא יהיה לו באמונה זו איזה ספק לא היה בא לידי חקירה זו: (ז) ואם נניח. ועוד אם

ענפים

מור ואין לו חלק לעה"ב א"כ יקשה לפי דבריו ג"כ דברי המחבר שבכאן עם מה שאמר לעיל פ"ב סותרים אהדדי לפי בכאן כתב מי שכופר באמונות אלו הוא מין ואין לו חלק לעה"ב והידוע יש מאין הוא ג"כ א' מן אבם האמונות הגו ולעיל בפ"ב כתב בהדיא שאין מההכרח להאמין החדוש יש מאין והביא ראיה שם מדברי הרמב"ם. ועוד לעיל בפי"ב כתב המחבר בשם הרמב"ם וז"ל ה' הם הנקראים מאמין ואחד מהן האומר שאינו לבדו ראשון וכו' וכתב המחבר שדעת הרמב"ם בזה על מי שאומר שהקב"ה ברא העולם מחומר קדום שהיא יש מיש וא"כ מי שאינו מאמין חדוש יש מאין קרא אותו הרמב"ם מין לפי דעת המחבר שם ולעיל בפ"ב שביא ראיה פשוטית מדברי הרמב"ם שהתורה אינה מכרחת את האדם להאמין הדוש יש מאין ויש לו חלק לעה"ב אע"פ שכופר באמונה זו וא"כ תקשה ג"כ על הרמב"ם דמדי מבויהן ביה דאם הוא מין ממילא אין לו חלק לעה"ב כמו שאהז"ל המאמין וכו' כמבר לעיל ובודאי אין סברא לומר ולהעיד את המחבר שטעה כל כך טעות גדולה ומפורסמת עד שלא יבנים בכל הקושיות אלו. אלא ודאי שדעת המחבר בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו בשרשים כי כונת חז"ל על מין גמור שא"כ כונת הרמב"ם ולכן דקדק הרמב"ם ג"כ בלשונו וכתב ה' הם הנקראים מאמין ולא אמר שהם מאמין כמ"ש במקום אחר והמחבר הביא לשונו גם כן לעיל בפ"ב מי שאומר שהבי"ו הוא גוף הוא מין ולא אמר נקרא מין אלא ודאי מה שאמר ה' הם הנקראים מאמין ר"ל שהם נקראים בשם מאמין ולא שיהיו מאמין גמורים וק"ל וכמ"ש כאן בלשון המחבר עצמו כן הוא ג"כ דעת המחבר בפי' לשון הרמב"ם. אבל לי נראה דעת אחרת בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל בפי"ב ענפים ע"ש. ומה שהקשה עוד הא"י ח"ל ועוד שאדי שם בגמרת חלק במשנה דהפונה הפיג נמי תחיית המתים שכופר בו אין לו חלק לעה"ב (פי' והאיך אמר המחבר כאן שיש לו חלק לעוה"ב) ואין לומר שהרב ז"ל למעלה פ"ו שתחיית המתים (המחבר במשנה א') הוא רמז לדבר אחר ואינו כפשוטו והוא רמז לשכר ועונש יש להביא שהרי פירש שם ג"כ שהוא נאמר בכלל ופרט אם על תחיית המתים בפרט ואם על עולם הנשמות ויום הדין בכלל. ועוד שאמר שם הרב עוד וגם שם ביארו ענין המשיח שהוא שכר גופני לרמוז על כל ימי שכר. ש"כ. שאמר שהוא הולך אותן בשכר ועונש שהוא עקר. א"כ ע"מ שדעת עצמו שאין לו חלק בעה"ב מכ"ל. והנה כל מי שיש לו חוך לשמוע ועיניו לראות ולאזניו לשמוע יראה ויבין שכל דברי אלו אין כדאי להכתב כי לפי דבריו יהיה המחבר ח"ו מקלי הדעת ומקצרי ההבנה ביותר על אשר לא הבינו בכ"ז, פרט שבכלל פ"ו דלעיל לא היה מדבר אלא ממשנה ב' דפרק חלק ומשמיים המדוכרים שם והיאך יכתוב ענין זה דברים שסותרים אהדדי ולא יבינם בהם. בפרט נעימים שהם מפורסמים ומפורשים ג"כ בכמה מקומות מספרו לעיל בפי"ד ובכיוצא בזה. אבל באמת שהאהל יעקב לא עבר בעיונו היטב בדברי המחבר שפה בפירשנו, כי מה שאמר המחבר שם אם על תחיית המתים בפרט וכו' לכלול כל מיני השכר וכו' אינו כמו שהבין האהל יעקב אלא כמו שכתבנו לעיל בפ"ו ולולי שהיה עובר בעיונו היטב שם פ"ו בדברי המחבר בכוונת מן הפרקים הבאים בזה המאמר המדברים מזה הענין לא כתב כל זה. לכן הפירוש שכתבנו בשרשים על דברי המחבר במ"ש והכופר בהן יקרא מין וכו' ואין לו חלק לעה"ב הוא מוכרח לפי דעת המחבר ופשוט. הואת שכן הוא דעת המחבר אף שהוא קצת בקצור לשון כי מתוך כלל דברי המחבר שבזה המאמר ואת משמע כך. ונעבור רוב המתעסקים מתפשטו של המחבר בדברים העיונים האלו יקל בלשונו והאמין

איזה

האחרת יותר אמתיים (ה) האם הוא רשאי להמיר דתו בזולתה . ואם הוא רשאי יתחייב שלא יהיה שום בעל דת מצליח ולא נושע באמונתו . וזה כי כשיבחין בין עקרי דתו ועקרי הדת האחרת וימצאם יותר אמתיים מעקרי דתו וימיר דתו בדת האחרת עדין א"א לו להיות קיים באמונת הדת ההיא האחרת אשר בחר לנחלה לו , כי אפשר בשיחקור ויבחין בין אותה הדת השנית ובין דת שלישית אחר שימצא עקריה יותר אמתיים ויצטרך להמיר השנית בשלישית וכן ע"ז הדרך השלישית ברביעית והרביעית בחמישית וכן לבלתי תכלית ולא יהיה א"כ שום בעל דת קיים באמונתו עד שתשלם חקירתו בכל הדתות שבעולם ויבחר אחת מהן על כלן , ואולי תהיה דת אחרת (ט) בקצוות הישוב (י) אשר לא תודע אליו והיא תהיה היותר אמתית מכולן . ולא יהיה לפי זה שום בעל דת נושע באמונתו . אחרי שא"א לו להיות מאמין אמונה שלמה עד יחקור על כל הדתות וא"א לו להקור על כלן כמו שאמרנו , (כ) ולזה יתחייב שלא יהיה שום בעל דת רשאי לחקור על עקרי דתו ואמונתו כדי שיאמין אמונה בלתי מסופקת . (ל) ואם נאמר שלא יהיה הבעל דת רשאי להקור על עקרי דתו ואמונתו , יתחייב מזה אחד משני דברים . אם שיהיו כל הדתות מביאות אל ההצלחה האנושית ולא יהיה יתרון לאחת מהן על האחרת בשכר והעונש אחר שאין שום בעל דת יכול לחקור עקרי דתו ולא להמיר אותה בזולתה , וזה מגונה מאד שיהיו הדתות שהן (מ) הולקות האמת והשקר בהיוב והשלילה בשניות והיחוד מביאות אל ההצלחה בשוה . ואם נאמר שלא יביאו שתיהן אל ההצלחה אלא האחת מהם בלבד יתחייב שקר עצום והוא שיהיה האל מעות משפט להעניש בעלי הדת המזוייפת המתדמה באלהית (נ) עם שאין רשות ביד המאמין בה לזוז הימנה ולא להמיר אותה בזולתה ולא לספק בה כלל חלילה לאל מרשע ושדי מעול , וזהו הספק שאפשר שיסופק בכל הדתות הנקראות אלהיות וראוי שנשתדל בהתרתו :

ונאמר כי אם היו כל הדתות הנועדות בעולם הולקות זו על זו בשכל אחת האמר על חברתה שאינה אלהית היה הספק הזה חזק מאד (ס) קשה ההסרה (ע) ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית אלא שהן חולקות עליה בשיאמרו שהיתה זמנית וכבר

שרשים

אם נניח : (ח) האם הוא רשאי . כלומר עדיין יש לספק אם הוא רשאי להמיר וכו' . והיותר נראה לומר שט"ס הוא בכאן כי מה היה צריך להזכיר כאן לשון הקושיא האם הוא רשאי וכו' ואם הוא רשאי וכו' והלא הנעשה קושיא זו כבר הזכיר לעיל מניה ואם הוא רשאי לחקור האם הרשות וכו' ואינו צריך להיות כאן כ"א ואם נניח שהוא רשאי לחקור וכו' הדת האחרת יותר אמתית ובא להמיר דתו בזולתה יתחייב שלא יהיה וכו' או למחוק הספק זה למעלה וק"ל : (ט) בקצוות הישוב . בסוף העולם : (י) אשר לא תודע אליו . שאין לו ידיעה ממנה : (כ) ולזה . ובעבור זה : (ל) ואם נאמר שלא יהיה וכו' . פי' בהחליט הדין כך מאחר שבודאי שלא יהיה שום בעל דת וכו' א"כ יתחייב מזה אחד משני דברים וכו' : (מ) הולקות האמת והשקר בהיוב והשלילה בשניות והיחוד וכו' . פי' כמו שהחיוב והשלילה חולקין האמת והשקר בכל הדברים כי על שניהם נאמר אמת ושקר הן על החיוב הן על השלילה כמו שיתבאר לקמן מאמר ב' פכ"א ע"ש , כך הדתות כאלו הם חולקות האמת והשקר בשניות ויחוד כי זאת אומרת אמונת היחוד הוא אמת והשניות שקר וזאת אומרת אמונת השניות הוא אמת והיחוד שקר וזה ממש שני הפכים וא"כ היאך אפשר שיהיו שניהם מביאות את האדם אל ההצלחה האמתית בשוה . וה"ג בחיוב והשלילה : (נ) עם שאין רשות וכו' . אע"פ שאין לו רשות לזוז ממנו יעניש אותו הש"י וזהו עול בחקו יתברך חלילה וכו' : (ס) קשה ההסרה . קשה להסיר הספק הזה מלב האדם ולתרץ אותו כי מאחר שכל הדתות חולקות זו על זו לומר שזולתה איננה אלהית א"כ בשיבא לחקור כל אחד על עקרי דתו יהיה החקירה מצד עיון השכל לבד בדרך מופת עיונו ואולי יכזב בשכלו וגם שמא ימצא בקצוות הישוב דת אחרת שיהיה לה מופת על עקריה ושרשיה שהוא יותר אמתי מזה המופת שיש לו על עקרי דתו : (ע) ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית . שהיא נתונה מאת ה' וכל עקריה ושרשיה הם אמתיים רק מה שלא מקיימים עתה אותה הוא מטעם שאומרים שהש"י לא נתנה אלא לאיזה זמן לפי טבע אותן שהיו מתנהגים על פיה באותו זמן , ולפי שהדורות הבאים לעולם הם תמיד משתנים בטבעיהם מקצתם אל קצתם עד שיבא לפעמים דור א' שיהיה היפך לדור הראשון כמו שיתבאר זה בפ' שאחר זה ובעבור זה היה מוכרח הש"י לתת להם דת אחרת , ולפ"ז מאחר שהשנוי לא בא אלא מצד המקבלים ולא מצד הש"י כמו שיתבאר בפ' שאחר זה ובמ"נ פי"ח י"ט וכ' וא"כ עקרי דת האלהית

ענפים

לזה טענה וכמו שכתב לקמן בסעיף בה"א מאמר שני כי בעבור זה נבואת בו שם המחבר הערה א' כדי שלא יקשה עליו , ע"ש , והלא לי :

עבר זמנה. הנה נאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו ואמונתו (פ), וזה, אם בדתות החולקות על הדת האלהית (צ) זה מבואר מאד בהן (ק) כי אין ראוי לשום אדם להתפתות להאמין דבר כנגד (ר) הדת שהוא מוסכם עליה היותה אלהית אלא אחרי חקרו על הדת ההיא השנית או השלישית ועל עקריה (ש) על הדרך שבארנו בפרק אחד עשר מזה המאמר (ת) ואם בדת האלהית ג"כ ראוי לבעל הדת ההיא לחקור עליה אם היא זמנית או נצחית (א) ובאיזה דבר ממנה אפשר שיבא השנוי אם יתבאר שאינה נצחית (ב) ובעבור זה כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ארבעים מן חלק שני מספר המורה שכל בעל דת ראוי לו לחקור על דתו, ואמר שם כי החקירה הזאת היא משני צדדין. אם מצד הדת בעצמה וזה כשיעיין בצוויה ואזהרותיה אם הם להסיר העול והחמס ולסדר עניני המדינה בלבד ראוי לו שידע שזו היא דת נימוסית ולא אלהית, וכשתמצא הדת שהיא עם שתכוין אל הסרת העול והחמס מבין אנשי המדינה תעיין ג"כ לתת דעות אמתיות בשם יתברך ובמלאכים ותשתדל לחכם בני אדם ולהעירם על תבונת האמת (ג) בכל המציאות כולו הנה זה אות היותה אלהית. ואם מצד מניח הדת, וזה בשיבחן הנביא או השליח ההוא המתפאר בשבאה התורה ההיא מהשם ע"י (ד) אם היה כן (ה) או הם מאמרים לקחם מזולתו (ו) ואופן בחינתו (ז) הוא בחינת שלמות האיש ההוא וחקור מדותיו ופעולותיו (ח) והגדול שבמופתים הנחת התענוגים הגופיים ובזות אותם וכ"ש (ט) חוש המשוש אשר הוא הרפה

שרשים

האלהית עומדים בחזקתם ואינם משתנים לעולם, וכן הוא בהדיא בסוף פרק מאמר זה, ולכן הוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו וכו' אם הם אמתיים ומסכימים לעקרי דת האלהית המוסכמת מכל הדתות: (פ) וזה אם בדתות וכו'. עתה מפרש הטעם על מה שאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור וכו': (צ) זה מבואר מאד בהן. כלומר פשיטא הוא שיכול לחקור על עקרי הדתות החולקות על הדת האלהית: (ק) כי אין ראוי וכו'. כי הוא חוץ מן השכל: (ר) הדת שהוא מוסכם עליה היותה אלהית. הדת שהוא מוסכם אצל הכל שהיא אלהית אלא שאומרים שהיא זמנית, מטעם זה לבד אינו מן הראוי לזוז ממנה אלא אחרי חקרו וכו': (ש) על הדרך שבארנו בפי"א מזה המאמר. החקירה ההיא תהיה על הדרך שנתבאר לעיל בפי"א והוא מאחר שהכל מסכימים על תורת משה שהיא אלהית ראוי שנפש וכו' וראוי שילקח ממנה ראיה עליהן וכו', והשתא אין להקשות מאחר שבא לחקור על עקרי דתו א"כ הוא מראה על עצמו שהוא מסופק בה וכו' או שמא ימצא דת אחרת בקלות היסוד וכו' כי החקירה הזאת אינה כי אם שיראה אם עקרי דתו הם מסכימים לעקרי תורת משה ואחר שיראה שהם אמת שוים ומסכימים לעקרי תורת משה (ואמתת שליחות השליח כאשר היה בחשה ובפרסום גדול) אז אין לו שום ספק באמונת דתו. וגם א"א שתמצא דת אחרת בקלות היסוד שתהיה יותר במעלה מזו מאחר שהדת ההיא מוסכמת בכל עקריה לתורת משה שהכל מסכימים עליה היותה אלהית (ובהתאמתות שליחות השליח בפרסום רב ואם היה דוגמתה בעולם בודאי היה שמע מכל זה) משא"כ באם יהיו חולקות גם על תורת משה לומר שהיא אינה אלהית או לא היה הם מחוייבים לחקור על עקרי דתם אם הם אמתיים אם לאו אלא מצד עיון השכל לבד ולא היה אפשר ליישב זה הספק הנזכר כמ"ש לעיל: (ת) ואם בדת האלהית וכו' אם היא זמנית וכו'.

פי' מאחר שהם מודים שהיא אלהית ראוי לחקור אם היא זמנית מאחר שהשינוי אינו כ"א מצד המקבלים וכמו שנתבאר למעלה: (א) ובאיזה דבר ממנה אפשר שיבא השינוי. ע"ד שיתבאר בפרק שאחר זה ובמ"ג בפרקים הנזכרים: (ב) ובעבור זה. מאחר שהכל מודים שתורת משה היא אלהית. (ג) בכל המציאות כולו. בכל דבר שבעולם: (ד) אם היה כן. כלומר שצריך להבחין אם הוא כן באמת כאשר אמר שהתורה ההיא היא מהש"י: (ה) או הם מאמרים לקחם מזולתו וכו'. הא"י פי' כאן וז"ל פי' שלא נוה אותו הש"י רק מצא דברים אלו שאיזה בן אדם אומרים ואמר הוא שהש"י שלחו והקב"ה אמרם, עכ"ל, ובאמת לא הבנתי כונתו באם כן הוא מאיזה טעם ובמה עשה זאת וכי אפשר לאדם להיות חוטא ולא לו שיבדה איזה דברים מלבו ויתן אותם ליד אדם אחר כדי שילך בשני הזה ויאמר לכלל אנשים שהוא שלוח מאת ה' עם הדברים אלו ומה תועלת יהיה לפעולתו זאת שבדה מלבו הלא לא ידעו ממנו כלום. ואחר זה עיינתי בדברי המורה עצמו וראיתי שהוא גורס גנבם מזולתו. ופי' רש"ט וז"ל רמז הרב אל מניח דת הישמעאלים שתורתו גנבה מתורת משה רבינו והוא היה אוהב המשגל וכו' עכ"ל. וכן פי' המחבר בסמוך: (ו) ואופן בחינתו. ובאיזה אופן נוכל לידע ולהבחין דבר זה: (ז) הוא בחינת שלמות האיש ההוא וכו'. כן היא במורה. ויש גורסין הוא בחירת שלמות וכו'. ורצה לומר שצריכים לידע באיזה שלמות היה נוהג זה האיש דהיינו שצריכים לחקור על מדותיו ופעולותיו וז"ש אח"כ וחקור מדותיו וכו' ובמורה כתוב ולחקור וס"א חקירת מדותיו: (ח) והגדול שבמופתים. כלומר ועיקר הבחינה היה אם אנו רואים שהניח התענוגים הגופיים ולא ילך אחריהם וכמו שמצינו שהיה מרע"ה פרוש מן האשה כמו שנא' ואתה פה עמוד עמדי וכו' והרז"ל בלא יהיב אל אכלו כמו שנאמר ישראל אל אלהים וכן בפי' הש"ע ע"ש: (ט) חוש

חרפה לנו כמו שאמר אריסטו, זהו (י) תורף דבריו בפרק ההוא. (כ) ואמנם אמר כי מבחינת התורה מצד עצמה כשתכוין לתת דעות אמתיות בהש"י וכו' (ל) לרמוז על הדת המיחסת לאל יתברך הגשמות וביוצא. ואמר ג"כ בחינת מדות (מ) מניח הדת על הדרך ההוא לרמוז אל האיש המתפאר בנבואה לישמעאלים שהיה שטוף מאד בתענוגים הגופיים ובמשגל לפי מה שכתוב אצל הישמעאלים מספוריו. אבל אין זה מספיק להבחין הדת המונחת מהחכם המניח שרשים אמתיים כמו שראויים אל הדת האלהית (נ) והוא בעצמו בעל הנהגה טובה במה יודע אם הדת ההיא אלהית באמת או אנושית ומתדמה באלהית. וע"כ אני אומר כי בחינת הדת היא מהשני צדדין כמו שכתב הרב ז"ל על הדרך שאבאר, וזה שיבחנו תחלה עקרי הדת ההיא אם הם מסכימים לעקרי הדת האלהית שכתבנו ויבחנו השרשים המסתעפים מהם על הדרך שבארנו בפרק המשה עשר מזה המאמר, ואם תמצא הדת ההיא מסכמת או בלתי חולקת על העקרים והשרשים ועם זה תשתדל להסיר העול מבין אנשי המדינה ולהעמידם על דעות אמתיות (ס) רחוקות מן הדביונות הנמצאות לנשים ולעמי הארץ ותעורר אותם (ע) על השלמות האנושי הנה זה אות היותה אלהית, וביוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל בתורת כהנים (פרק ד' י"ד נ"ה ע"ב) ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט) רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה') זה כלל גדול בתורה. הנה בארו מזה שהתורה האלהית ראוי שתכלול שני אלו הענינים אם הכרת העול והחמס מבין אנשי המדינה (פ) הנרמז באהבת לרעך כמוך, ואם הערת האנשים אל השלמות האנושי (צ) הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם שכתוב בו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, שבאר שיש באדם צורה אנושית היא בדמות אלהים וע"כ ראוי שיזהר שלא יבזה אותה לא בעצמו ולא בחברו וישתדל בהשארותה והדבקה בעליונים במקום אשר ממנה הוצבה. וזה הענין ראוי שתכלול אותו התורה האלהית. אבל עדיין אפשר שתהיה כוללת כחכם או חכמים עד שתבחן מן הצד השני (ק) וזה כשיבחן דרך האמות שנתאמת בו של חות השליח שתנתן הדת על ידו אם נתאמת אבות עצמי כמו שנתבארו בפרק י"ח מזה המאמר הנה היא אלהית ואם לאו הנה היא מזויפת ומתדמה באלהית (ר) אף אם היא תודה בכל העקרים והשרשים וכ"ש אם תחלוק עליהם או על שום אחד מהם:

פרק כה ומנה שראוי שנחקור בכאן, הוא אם הדת האלהית יחויב שתהיה אחת (א) לכל האנשים או רבות, ונאמר שהנה יראה שהוא מחויב שתהיה אחת, וזה אם מצד (ב) הנותן ואם מצד (ג) המקבל, אם מצד הנותן כי אחר שהמסדר שהוא הש"י (ד) הוא אחד מכל צד ראוי שיהיה הסדור הנמשך ממנו אחד מכל צד (ה) כי אין לו יתברך יחס מתחלף אל קצת האנשים מקצת, ומצד המקבל כי אחר שמין האדם (ו) אחד באנושית הנה הסדור המישר אותו אל הגעת שלמותו האנושי ראוי שיהיה אחד, ויראה מזה שהוא ראוי ומחויב

שרשים

המשוש. תמתים: (י) תורף דבריו. כלל דבריו: (כ) ואמנם אמר. עתה הוא בא לפרש דברי הרמב"ם: (ל) לרמוז על הדת וכו'. כלומר לאפוקי הדת ההיא המיחסת וכו': (מ) מניח. מסדר: (נ) והוא בעצמו בעל הנהגה טובה. פי' דנשלמה אם הוא בעל מדות רעות הע"פ שיניח עקרים ושרשים אמתיים כמו שראוי מ"מ נוכל להבחין שהיא איננה אלהית כי הוא אינו ראוי שתנתן התורה על ידו וכ"ש אם יניח עקרים ושרשים שאינם אמתיים. אבל אם יהיה האיש הזה ג"כ בעל מדות טובות והולך תמיד בדרך הישר במה יודע וכו': (ס) רחוקות מן הד יונות הנמצאות לנשים. כי הם הולכות אחר תענוגי החומריות וע"י זה לא יוכלו להשיג בדעות אמתיות: (ע) על השלמות האנושי. והוא עוה"ב: (פ) הנרמז באהבת לרעך כמוך. ע"ד שאמר הלל לאותו שבא להתגייר ע"מ שילמד אותו כל התורה כולה בזמן שיכול לעמוד על רגל אחת. ולמד הלל לו דעלך סני לחברך לא תעביד וכו' (שבת פ' במה מדליקין): (צ) הנרמז בפסוק זה ספר תולדות אדם. וכמו שנתבאר לעיל

בפי"א: (ק) וזה כשיבחן וכו' אם נתאמת אמות עצמי וכו'. הנה בדרך שהלך המחבר ליישב קושיא זו בדרך הזה עצמו דרך ג"כ רס"ט בפי' על התורה בס"פ מ' מח"ב ע"ש: (ר) אף אם היא תודה בכל העקרים וכו'. כנ"ל ור"ל שהיא תודה בכל העקרים והשרשים השייכים לתורה האלהית האמתית:

פרק כה (א) אחת לכל האנשים וכו'. דת אחת לכלל האנשים שבעולם. או דתות הרבה: (ב) הנותן. הש"י הנותן אותה: (ג) המקבל. האנשים המקבלים אותה: (ד) הוא אחד מכל צד. כי אין בו שום הרכבה ולא שום התפעלות נופניי כאשר הוא לאדם כמו שנתבאר לעיל בפי"ג ולקמן מ"ב פ' ב' ג' ד' ה' לכן הוא ראוי וכו': (ה) כי אין לו יתי' יחס מתחלף אל קצת האנשים מקצת. ר"ל כי א"א לומר על הש"י שיהיה לו היוה יחס לאנשים אלו ולאנשים אחרים יחס אחר מאחר שאין בו שום התפעלות נופניי ולא שום הרכבה כי אם אחד מכל צד כמו שאמרנו: (ו) אחד באנושית. מאחר שכלם הרכבו מד' יסודות

ומחוייב בדת האלהית שתהיה אחת אל כלל האנשים , אלא שבאשר יעויין זה היטב נמצא שאע"פ שנודה שיהיה מחויב מצד הנותן איננו מחוייב מצד המקבל . לפי שהוא מבואר שמזגי האנשים מתחלפים קצתם מקצתם מצד התחלפות (ז) מזגי האבות או מצדדין אחרים עד שא"א שיסכימו שני אנשים על מזג ותכונה אחת כמו שכתב אבן סינ"א באופן הראשון מן הספר הראשון מן הקנו"ן עד שכבר יגיע מהתחלפותם שיהיו כמעט הפכים במדותיהם עד שימצא איש אכזרי בתכלית עד שיגיע מאכזריותו שיהרוג צעיר בניו , וימצא איש אחר בתכלית רכות הלבב עד שיחמול על הריגת עכבר או נמלה , ויתחלפו האנשים בזה ג"כ מצד התחלפות מקומות מושבותיהם כי טבעי הארצות מתחלפות בשנויי האוירים וההרים והמימות וכיוצא בזה עד שתמצא ארץ שפירותיה גסים וקשים בטבעם וזה מצד שהאויר שהם גדלים בו איננו זך ונקי , ותמצא ארץ אחרת שפירותיה בלתי ערבים או בלתי בריאים מצד שהמימות (ח) שגדלים עליהם אינם טובים והב"ה הנזונים מאלו הפירות בהכרח שיתדמה מזגם אל המזון שהם ניזונים ממנו , וארץ אחרת שימצאו פירותיה בהפך והב"ה הנזונים מהם יהיה מזגם הפכי אל אנשי הארץ האחרת , ומזה הצד ימצאו אנשים בעיר אחת או במחוז אחד יותר חריפים ויותר פקחים מאנשי ארץ אחרת ויתחייב מזה שיתחלפו מיני ההסכמות בין שתי אלו הארצות להתחלפות מזגי היושבים בהם ויצטרך לכל אחת מהן נימוס מתחלף לנימוס אחרת בזמן אחד בעצמו , אלא שאחר שהשנוי הזה הוא מתחייב מצד המקבל ולא מצד הנותן ראוי שיהיה השנוי בדברים אשר מצד המקבלים (ט) וזה בפרטי ההנהגות וההסכמות אשר בין האנשים כפי התחלפות הארצות בנאה ובמגונה כי יהיה הנאה אצל קצת מגונה אצל קצת , אבל בעקרים הכוללים והשרשים המסתעפים מהם שכל זה מצד הדברים הנתלים בנותן א"א שיצוייר בזה שום חלוף , ולזה תמצא שתורת בני נח ותורת משה עם שהם חלוקות בענינים פרטיים כמו שיבא (במאמר ג' פי"ג) הנה הם מסכימות בענינים הכוללים אשר מצד הנותן ושתיהן נמצאות בזמן אחד שאפי' בזמן המצא תורת משה לישראל היתה נמצאת תורת בני נח לכלל האומות (י) והיו מתחלפות כפי התחלפות הארצות רצה לומר ארץ ישראל מחוצה לארץ וגם כפי התחלפות האומות זו מזו מצד האבות , ואין ספק שהאומות היו מגיעות ע"י תורת בני נח , אחר שהיא אלהית , להצלחה האנושית עם שלא היתה במדרגת ההצלחה המושגת לישראל מצד התורה (כ) ואמרו רבותינו ז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב . הא מה שיורה שאפשר שימצאו (ל) [א] שתי תורות אלהיות בזמן אחד לאומות מתחלפות וכל אחת מהן מגעת המונהגים על פיה אל ההצלחה האנושית אע"פ שיתחלפו במדרגת ההצלחה המושגת מצד שתי התורות , וההתחלפות הזה בתורות א"א שיבא בעקרים ולא בשרשים המסתעפים מהם , ולזה תשאר הבחינה אשר לתורה מצד עצמה (מ) תמיד על ענין אחד . ואולם הבחינה אשר מצד השליח (נ) אפשר שיפול בה איזה שנוי (ס) וגם צריך שתהיה האמות אמות עצמי (פ) אע"פ שיתחלף אמות הדת האחת לאמות הדת האחרת . ואמנם אם
אפשר

שרשים

א"כ ע"כ הם שוים בטבע האנושית : (ז) מזגי האבות . ע"ד מעשי אבות ירשו בנים : (ח) שגדלים עליהם . שהפירות גדלים עליהם : (ט) בפרטי ההנהגות וההסכמות . במצות המעשיות ובשארי דברים השייכים בהנהגת המדינה : (י) והיו מתחלפות . שהיו מתחלפים בפרטי ההנהגות וההסכמות שזכרנו כפי התחלפות הארצות : (כ) ואמרו רז"ל . וכן אמרו ז"ל : (ל) שתי תורות אלהיות . עיין בענפים :

(מ) תמיד על ענין אחד . כמו שאמרנו בפרק שלפני זה : (נ) אפשר שיפול בה איזה שינוי : כלומר אפשר ויכול להיות (ר"ל שאינו מן הנמנע) שיקום לעתיד איזה נביא שיביא שלוח מהשי"ת לסתור תורת משה ברצון האל כמו שיתבאר לקמן במאמר ג' פי"ט : (ס) וגם צריך שתהי' האמות אמות עצמי . שיתאמת שליחותו במעמד גדול כס' רבוא ע"ד בהתאמת שליחות מרע"ה : (פ) אע"פ שיתחלף

ענפים

פרק כה [א] שתי תורות אלהיות . מצאתי בגליון הכס א' וז"ל י"ל שע"ד האמתי אין שם כי אם תורה אחת אלהית שהיתה כללית לכל בני ישראל כי תורת נח והמצות שבעלם והאומות לא נתנו בפומבי גדול לכל קהל עדת בני נח לכן לא היו התורות ההם נתונות לכל אנשי הדורות ההם ביחוד עד שכל אחד יהיה מצווה עליהם בפרט בלי הקדמה והיחוד כמו שהיה הענין בתורת מרע"ה שנתנה בתכלית הפרסום לעיני כל ישראל וכלם נצטוו בה . ואפשר שנאמר שהבדל בין תורת משה ובאשר התורות אע"פ שהם אלהיות במאמר שאשר התורות נקראות פרטיים שנתנו לאנשים מיוחדים בפרט לא לכל איש ואיש ביחוד ואמנם תורת משה היא תורה כללית . ואם נרצה לדקדק יותר נוכל לומר שגם התורה יאמר ביחוד על תורת מרע"ה ואמנם האחרות היו מצות ואזהרות לאנשים ההם ואין ראוי שיקראו תורה באמת . אם לא בנגדר הדת והתורה כמו שנדרש המחבר משם מה כי אם שם דת הוא מבוסף בתוך מה . לכן נוכל לומר שאין כ"א תורה אחת שהיא אלהית
והשאר

אפשר שתשתנה הדת בעצמה עם היותה אלהית לעם אחד בעצמו ובארץ אחת בעינם זה ממה שנחקור עליו במאמר הג' פ"ג בעזרת האל יתברך :

פרק כו

העולה ממה שבארנו בזה המאמר הוא . כי מספר העקרים לדת האלהית הם שלשה . שהם מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש, כי אלו השלשה לא תצויר תורה אלהית זולתם ושתחת אלו השלשה שרשים אחרים מסתעפים מהם הם אצל העקרים הללו (א) במדרגת המינים הנכנסים תחת הסוגים כי בהסתלק אחד מהשרשים לא יסתלק העקר ובהסתלק העקר יסתלקו השרשים כמו שבארנו . והשרשים שהם תחת עקר מציאות השי"ת כפי מה שיחייבהו העיון, ולפי מה שתגזרהו תורת משה הם האחדות (ב) וסלוק הגשמות ושאין לו יתברך יחס עם הזמן ושהוא מסולק מן החסרונות . ותחת תורה מן השמים הם הנבואה ועליותה השליח . ותחת השכר והעונש הם ידיעת השם וההשגחה לשכר ולעונש אם בעוה"ז ואם בעוה"ב בין שיהיה רוחני בין שיהיה גשמי , ואין הכרח לתורת משה להניח שום עקר ולא שורש אחר מסתעף מאלו זולת אלו , כי שראוי לעבדו ולא לזולתו כבר בארנו שהוא מצוה ושאין ראוי למנות שום מצוה שורש ולא עקר , ושלא תנוסח התורה ונבואת משה נכנסין תחת אמות שליחות השליח כמו שיתבאר במאמר השלישי פרק עשרים בעז"ה . וביאת המשיח ותחית המתים כלם נכנסין באמונת השכר והעונש על הדרך שראוי שיאמינהו כל בעל תורת משה , ובן דעת מורי הר"ר הסדאי קרשק"ש שכל אלו וגם החדוש הם אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל דת משה , אבל אינם שרשים ולא עקרים אליה לא כוללים ולא פרטיים . ואולם העקר הפרטי אליה הוא שמצוה אחת ממנה לבדה תספיק להקנות השלמות ומדרגה מה ממדרגות העוה"ב כמו שבארנו בפרק שלשה ועשרים מזה המאמר . ואולם שאר הדתות הנקראות אלהיות הנה הן יניחו תחת אלו העקרים שרשים אחרים בהסתלק אחד מהם תבטל תורתם, כי אחרים יניחו תחת מציאות השם השניות והגשמיות, (ג) והוא מבואר שזה סותר לשרשים המסתעפים מעקר מציאות השם, ותחת השכר והעונש יניחו ביאת המשיח ותחית המתים, והוא מבואר מאלו (ד) שלא יצוייר מציאות דתם זולתם . ובן הישמעאלים יניחו (ה) הגזרה והיכולת הנקרא בערבי אלקצ"א ואלקד"ר תחת ההשגחה, והוא מבואר שאם היה זה כן שתסתלק בזה הבחירה ולא יהיה א"כ מקום לשכר ולעונש כלל . ומה שלא מנינו הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית עם שהיא הכרחית אליה, לפי שאינה עקר אליה (ו) במה שהיא אלהית , (ז) אבל מצד שהיא קודמת בהכרח לכל הישרה ונימוס אנושי או אלהי , ויהיה מספר העקרים

שרשים

שיתחלף אמות הדת האחת לאמות הדת האחרת . שהשליח שיקום לעתיד יבא לסתור תורת משה אעפ"כ אנו מחוייבין לשמוע אליו כמו שעתה אנו מחוייבים לשמוע תורת משה אע"פ שהיא סותרת תורת נח . אבל כל זמן שלא נתאמת שליחותו בשליחותו של משה אין אנו רשאין לזוז מתורת משה כמו שיתבאר הכל לקמן מאמר ג' פי"ט וכו' . אבל הא"י מפרש כאן וז"ל אע"פ שיתחלף אמות הדת וכו' שזה בפני אנשים הרבה ולזה לא עכ"ל . וזה אינו כי אין זה אמות עצמי לשליחות השליח אם לא יהיה אמתתו בפומבי גדול כשליחות של משה כמו שיתבאר לקמן מ"ג בפרקים הנ"ל ובפרק י"ח ובפרק י"ג :

פרק כו (א) **במדרגת** המינים הנכנסים תחת הסוגים . כבר בארנו לעיל פ"ו שם הסוג הוא כולל מינים הרבה מב"ח עד"מ תלת חי הוא כולל כל הב"ח בכלל אדם בהמות חיות ועופות וכיוצא בזה תכל מה שיש לו חיים ובהסתלק הסוג מן העולם דהיינו החיים אז כל בעלי חיים בכלל לא יהיו נמצאים בעולם אבל כשהסתלק מין אחד מן הב"ח עד"מ מין בהמה או כיוצא בה מ"מ לא יתבטל כל הסוג פי' עדיין נמצאים שאר ב"ח בעולם כמו כן הוא הענין והבדל שבין העקרים והשרשים כמו שמבאר והולך : (ב) וסלוק הגשמות . שהש"י אינו גוף : (ג) והוא מבואר שזה סותר לשרשים המסתעפים מעקר אלהות ה' . הם האחדות ושהוא אינו גוף אבל מ"מ א"א לנו לאמת אלהות הש"י אם לא יאמינו היחוד ושהוא אינו גוף כי הא כהא תליא כמו שיתבאר לקמן מ"ב פ"ד וה' בתוספות ולעיל פ"ט ופי"ב לבן א"א להגיע הגשמות וכיוצא תחת השרשים : (ד) שלא יצוייר אלהות דתם זולתם . פירשנו לעיל בפרק ט"ו : (ה) הגזרה והיכולת . שהם אומרים שהכל הוא בגזרה וביכולת הכוכבים ע"פ המערכת : (ו) במה שהיא אלהית . פירשתי לעיל בפרק ג' ובכ"ט : (ז) אבל מצד שהיא וכו' . אבל הוא

ענפים

אמתיים ולא נתחלפה מעולם ולא תתחלף כי לאלהים את ויגע וגו' . ותמה הטומים אבר נתנו קודם שבא ... לא נתנו על זאת הכונה לגוים כל אחד ואחד כמו שאמרנו וקבר לתוי בתורה האלהים , והנה זה ... והבאיתי הכונה לקם עכ"ל :

העקרים והשרשים לפי זה י"א, מציאות השם והאחדות והרחקת הגשמות ושאין לו ית' תתלות בזמן ושהוא ית' מבודל מן החסרונות ומציאות הנבואה ואמות שליחות השליח ותורה מן השמים ידיעת השם וההשגחה והשכר והעונש. ואם נמנה ידיעת השם וההשגחה עקר אחד כמו שמנה אותם הרמב"ם ז"ל יהיה מספר העקרים עשרה בלבד. ואם נמנה הבחירה בכלל העקרים לדת האלהית אחר שהיא קודמת לה בהכרח אע"פ שאינה הכרחית לה במה שהיא אלהית יהיה מספר העקרים י"ב או י"א, ולא נמנה התכלית בשלוח עקר לדת האלהית אע"פ שהוא קודם לכל סדור ונימוס אנושי או אלהי כבחירה, להיות השכר המיועד לדת האלהית (ה) הוא התכלית המיוחד אליה שכבר נמנה עם העקרים. ובכאן נשלם המאמר הראשון החוקר על מספר העקרים והשרשים המסתעפים מהם ועל הדברים הכוללים לדתות האלהיות, והשבח לאל אשר עד הנה עזרנו ועד הנה הגיע מה שהיתה כונתנו לבאר מענין העקרים והשרשים המסתעפים מהם בחבור הזה. ואולם לבקשת אוהבי ורעי מן המאמינים ובעלי העיון שבקשו ממנו לבאר להם הבנת העקרים האלו ושרשיהם והדברים המסתעפים מהם והנלוים אליהם בדרך נכונה וקרובה אל העיון התוריי הגדלתי והוספתי עוד השלשה מאמרים אחרים הנמשכים לזה, וע"כ יעדתי בהחלת הספר לבארם ובאל לבדו העזר יתברך ויתרומם על כל ברכה ותהלה:

שרשים

את התחלה אל הדת האלהית מצד שהיא קודמת וכו': (ה) הוא התכלית המיוחד אליה. ולא התכלית בשלוח:

סליק המאמר הראשון. בעזרת הנה לא ינום ולא יישן:

קונטרס אחרון למאמר הראשון

פרק י"ב סימן יו"ד ד"ה לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו איפוס בב"ת ומו' הקשה אלי הרב ה' מחכמי הפילוסופים האמתיים מחכמי דורנו ודגלו עלי אהבה בק"ק פירארא"ה במדינת איטליאה ונקרא שמו בישראל מוהר"ר דוד בן מוהר"ר יצחק מה טוב זצ"ל כי לפי מה שפירשתי בשרשים לא יו דברי המחבר מחוייבים ומוכרחים, כי נוכל לומר עם היות שמצד הטבע א"א שיבא שום בני באהבריאה מן השנוי יכול לבוא מחוץ מצד רבוי המקרים המתהוים תמיד בעולם כמו שנתבאר במורה חלק שני לפי ...ת מאמיני הקדמות, וא"כ אם שהיו אבותיו של משה מצד טבעם מוכנים לקבל כל המושכלות כמוהו אעפ"כ ... הגיעו למעלתו כי רבוי המקרים הבאים עליהם תמיד היו מונעים אותם מהשגה זו, משא"כ גבי משה ... הגן עליו המקרים כל כך. אבל אין זה קושיא כלל דבשלמא אילו היתה נבואתו של משה באספקלריא ... אינה מאירה וע"י הכנות גופניות כשאר נביאים הייתי אומר הגם שכולם היו מוכנים בשוה מצד טבעם לקבל ... מושכלות מ"מ מצד המקרים הבאים עליהם מחוץ היו מתחלפים בהשגותיהם בפחות ויתר וכן משה עם ... ות שהיה נביא יותר גדול מכלם מ"מ עדיין לא השיג כפי הכנת טבעו בעבור שהיה צריך להכנות גופניות ... ע"י כן המקרים היו מונעים אותו לפעמים מהשגתו, אבל אחר שנבואתו של משה היתה באספקלריא ... המאירה ובזולת שום הכנות גופניות ובכל פעם שהיה רוצה היה מקרב את עצמו בהשגתו עד שהגיע ההתבודדות ... י קבלת השגתו וכמו שנאמר בכל ביתי נאמן הוא עד שלא נמצא כן בשום אדם לא מהקודמים אליו זמן ... ה ולא מהבאים אחריו וזהו מורה בהשיג כל מה שהיה יכול להשיג כפי הכנת טבעו וכמו שדרז"ל בפסוק ... ותחסרהו מעט מאלהים וגו' בודאי מאמיני הקדמות לא ירצו להאמין דבר זה, כי לפי זה יהיה נצטרך לומר ... כל משך זמן בב"ת שהעולם היה עומד עד ביאת משה לא היה שום אדם שהיה יכול להגיע ולהשיג המושכלות ... כפי הכנת טבעו בסבת רבוי המקרים שהיו מתמידים בכל אדם לעולם בלתי הפסק וקודם שמקרה א' הלך ... בא אחר והיו מונעים אותם מהשגתם מלבד לגבי משה לא היו מעולם שום מקרים שהיו מונעים אותו ... מהשגה כפי הכנת טבעו כמ"ש וכמו כן צריכים לומר ממשה עד משיח, וזהו חוץ מן השכל ודוחק הוא, ... מאחר שבזמן בב"ת ועד כאן לא היה שום אדם שלא היו המקריים מתמידים בו בלי הפסק גם עתה לא ... . וכיוצא בזה כתב האפודי בפירושו על המורה חלק ב' במופתיים שהביא על מציאות הב"י וכן כתבתי ... ן במאמר שני פרק ה' בשרשים בשם האפודי ע"ש וכמו כן נאמר בענין משיח. ומה גם שאמרו שבטבע היה ... ובמה יודע שהוא כן מאחר שבזמן בב"ת לא יצא טבע שום אדם מן הכח אל הפועל ובמה ניכר חכמתו. ... ו שדקדק המחבר בלשונו ואמר ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה ומשיח וכו' דלכאורה קשה מאי ולא זו ... זו דקאמר דמאי חידוש יש בזה יותר מכל הנביאים בהם מאחיכים, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר. ... כן נראה לי ליישב דברי המחבר לפי כונת אריכתו, ולאפוקי ממה שכתב בעל הגוה שלום ז"ל בספרו

חלק י"ו מאמר להבין איך טעה המחבר כאן בסברת הריסטו . ואמר שם וז"ל כי אף שהריסטו מאמין הקדמות שעכ"ל לא יכחיש מציאות מבה ומביה שהם כן יכחיש ג"כ את עצמותו ויכחיש המוחש וכו' . משמע מדברי שם שהוא הבין בדברי המחבר במה שאמר כי אף מציאות מבה והמביה יחוייב לו להכחיש וכו' נאו דוקא מבו ומביה אלא כל היש בהוה מסויים כמו שאר נביאים או כאריסטו שהיה ג"כ חכם גדול יותר משאר מ יתאיפי ולכן הקשה שם בספרו בא"כ יכחיש אריסטו גם מציאותו בעצמותו וכו' . אבל לפענ"ד שבעל המו בלוס לא הבין את דבריו ולכן כתב מה שכתב כי המחבר אמר מבה ומביה דוקא ולא היש אחר אפילו ביהיה אינ מסויים וע"ד שפירשנו למעלה וק"ל . ומה שכתב בעל הגוה בלוס ז"ל כבס המחבר וז"ל המאמין הקדמות יכחיש מבה והמביה ואיך מסויים ביהיה בתואר כך יחוייב לו להכחיש לפי שהוא וכו' לא נמצא בירבא ז בספרי עקרים שלנו ולפי הגירסא שלפנינו לא זכר המחבר שלפנינו כי הם מבה ומביה לבד ולא היש אחר

אתה הראת לדעת כי יי הוא האלהים אין עוד מלבדו ,
מן השמים השמיעך וגו' וידעת היום והשבות אל לבבך
כי יי הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד :

המאמר השני

בביאור העקר הראשון שהוא מציאות האל , ומה שיתלה בו מן השרשים המסתעפים ממנו שמה שראוי לכל בעל דת שיאמינהו , ולפי מה שכתבנו במאמר הראשון השרשים הנתלים בו הם ארבעה , והם האחדות , וסלוק הגשמיות , ושהוא יתברך בלתי נתלה בזמן , ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות , וכדי שיתבארו אלו השרשים באור מספיק ראוי שנבאר תחלה העקר שהם מסתעפים ממנו שהוא מציאות השם , ואח"כ נבאר השרשים אחד לאחד למצוא חשבנם וקודם כל זה אכתוב (א) הערה אחת הכרחית לכל מעיין בזה הספר :

הערה

(ב) ומפה שאין ראוי שיעלם כן המעיין בזה הספר (ג) הוא , כי הרבה דברים נאמרים בו במקום אחד (ד) לפי דעת האומר לא לפי האמת בעצמו ויאמרו במקום אחר בהפך לפי האמת בעצמו או יאמרו במקום אחד (ה) על כונה מה ובמקום אחר על כונה אחרת , כמו שעשה הרמב"ם ז"ל במקומות הרבה מספר המורה שהרי כתב בפרק שלישי מן החלק הראשון כי פירוש ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב) ואמתת השם ישיג , והוא כתב בפרק ל"ז כי פירוש ופני לא יראו (שמות ל"ג) אמתת מציאותי כמו שהוא לא תושג , [א] והעיד על זה בפרק נ"ד ובמקומות אחרים מן החלק הראשון כי אמתת מציאותו לא תושג לזולתו . ובעבור זה ראוי שיזהר

שרשים

(א) הערה אחת הכרחית . (הערה. הוא לשון הקדמה להעיר אוזן הנכנסים על המדובר בה , ור"ל שכתב הקדמה אחת והוא היה מוכרח לכתוב אותה) שבזאת ההקדמה העיר המחבר למעיין בזה הספר שיעיין היטב אף שיעלה לו בתחלת המחשבה איזה ספק בדברי המחבר לא יקפוץ להשיב עליו כ"א אחר שהתבאר לו כונת המחבר אף במה שיבא מזה סענין במקומות אחרים [illegible] המחבר כמו שמבאר והולך : הערה (ב) מפה שאין ראוי שיעלם וכו'. כלומר מי שרוצה לעיין בזה הספר אין ראוי שיהיה נעלם ממנו דבר זה שמבאר והולך : (ג) הוא . הוא זה : (ד) לפי דעת האומר . פיש מי שסובר כך אבל דעת המחבר בזה אינו כן באמת וכענין שכתבנו לעיל מאמר א' פ"ט בענפים בדבור המתחיל והולם גבולת מסה וכו' ע"ס : (ה) על כונה

ענפים

[א] והעיד על זה וכו' כי אמתת מציאותו וכו' . כאלה כונת המחבר בהליכות זה להורות לנו כונת הרמב"ם בזה הענין כדי שלא יהיו דבריו סותרים אהדדי וכללו אמר ע"ש בפרק כ"ד והמאמר ישוב על דברי הרמב"ם . וז"ל שם בפ' כ"ד והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא אלא בהוא העירו על מקום עיון ישיג ממנו תכלית מה שאפשר לאדם שישיגהו וכו' עכ"ל . ור"ל שהפ"י הודיע למשה רבינו ע"ה שאמתת השם מצד עצמותו ומהותו א"א להשיג לשום אדם אבל יש דרך אחרת שאפשר לאדם להשיג השי"ת והוא מצד פעולותיו שיוגאים מאתו ית' ועל הדרך הזה התעורר אותו באופן שבא אל ההשגה יותר מכל אדם וא"כ מ"ש הרמב"ם בפ"ג

שיזהר המעיין בפרק מפרקי ספר איזה מחבר שלא יקפוץ להשיב על דבריו עד שידע דרכי הלמוד הנעשים בספר ההוא, וכן עד שיקיף בכל מה שבא בספר מהענין ההוא במקומות אחרים, כי לפעמים ישמיט הספר הקדמה אחת באיזה מקום לפי שהיא (ו) כמבוארת בעצמה או שנתבאר"ה במקום אחר או (ז) כונה ממנו להסתיר הענין ויחשוב המעיין שזה טעות מן המחבר וימהר להשיב עליו ויחשוב אותו לפתי וסכל. וזה הדרך נמצא בויכוחים הרבה כמו שיאמר האומר כל אדם ראוי שיכיר את בוראו. וזה לפי שכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו, שמע השומע ואמר שזה טעות גדולה כי (ח) מי הגיד לו שהאדם בעל שכל, (ט) וכל עוד שלא התבאר (י) ההקדמה הקטנה מזה ההקש (כ) לא יתבאר הדרוש, (ל) וזה אמת אלא שכבר ידוע לבעלי ההגיון שדרך המדבר או המחבר להסתיר ההקדמה הקטנה, כמאמר האומר כל אדם מרגיש לפי שכל חי מרגיש (מ) וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי נבהרה בזולתה לא יתבאר הדרוש, (נ) אבל לא מפני זה יחשב האומר לפתי וסכל, ובעבור זה אין למעיין בספר מספרי המחברים לקפוץ ולהשיב מן העולה על רוחו ראשונה. אבל ישיב אל לבו כי המחבר ההוא לא היה מקלי הדעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב המעיין (ס) בתחלת הדעת. ויותר ראוי לכל אדם לחשוד שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה המחבר ההוא בדבר נגלה הטעות (ע) ויתלה הטעות בעיונו וירבה להעמיק בדבריו עד יתבאר לו אמתת כוונת המחבר, כי המחבר (פ) לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיונים העמוקים לפעמים יקל בעיניו להאריך בבאור דבר מה, וא"כ יקשה הבנתו על המעיין. וצריך המעיין להזהר בזה יותר מאד כדי שלא יקרה לו כמו שקרה למשיבים על תורת משה ואומרים שהיא מתיר לחלל את השם כמו שכתוב והללת את שם אלהיך (ויקרא י"ט) או שהיא תמנע מלהיטיב לשונא מסה שכתוב כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו (צ) וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו

שרשים

והנה מה. איזה כונה: (ו) כמבוארת בעצמה. שהיא ידועה: (ז) כונה ממנו להסתיר הענין. שהשמיט הקדמה זו כדי שלא יהיה הענין מובן לכל אדם הוא בשביל חשובתו שאין ראוי שיהיה זה מובן לפתי וסכל ומי שאינו הגון לזה: (ח) מי הגיד לו שהוא בעל שכל. כלומר שכך הוה ליה לומר כל אדם בעל שכל וכל בעל שכל ראוי להכיר את בוראו: (ט) וכל עוד. וכל זמן: (י) ההקדמה הקטנה. הוא כל אדם בעל שכל ונקראת קטנה לפי שהיא באמת קטנה בכמות כי היא אינה כ"א בת ג' תיבות. ועוד שנקראת קטנה לפי שהיא נכללת תוך הלשון שאמר האומר כל אדם ראוי שיכיר וכו' זה שכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו וכו' ואין זה צורך גדול כל כך. והא"י פי' וז"ל וכל אדם בעל שכל שהיא ההקדמה הראשונה נקראת הקדמה קטנה וההקדמה שניה שהיא וכל בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו נקראת הקדמה גדולה והטעם הראשונה נקראת קטנה לפי שההקש עוד קטן השניה נקראת גדולה לפי שעתה נתגדל ההקש ועשה ההקש גדול עכ"ל: (כ) לא יתבאר הדרוש. שהוא כל אדם ראוי להכיר את בוראו: (ל) וזה אמת וכו'. ר"ל שזה ודאי אמת באם לא יתבאר ההקדמה הקטנה וכו' לא יתבאר הדרוש. אמנם מה שלא אמר האומר ההקדמה ההיא זה הוא מטעם שכבר ידועה וכו': (מ) וההקדמה הקטנה שהיא כל אדם חי. לפי שכך היה לו לומר כל אדם חי וכל חי מרגיש אם כן כל אדם מרגיש: (נ) אבל לא מפני זה וכו'. כי כך דרך בעלי ההגיון להשמיט איזה הקדמה קטנה המבוארת בעצמה: (ס) בתחלת הדעת. במושכל ראשון שלו: (ע) ויתלה הטעות בעיונו. שלא הבין דברי המחבר: (פ) לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיונים העמוקים. מכח שהיה מעמיק ביותר בדברים העיוניים שיה נראה לו שזה הדבר היה מן הדברים הפשוטים שאינם צריכים שום עיון לכן השמיט הדבר ההוא ולא האריך בו ולכן יקשה הדבר ההוא למי שרוצה לעיין בו ולא יוכל להבין אותו על אמתתו: (צ) וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו. נראה אותן המשיבין על תורת משה סוברים שפירושו של כתוב ל' עזיבה ממש שיעזוב אותו ולא יעזור לו דאל"כ היאך אפשר שלא ירגישו מה שכתוב אח"כ מיד באותו כתוב עצמו עזוב תעזוב עמו וכי כל כך

ענפים

צ"ג מחלק א' ואמתת ה' ישיג, ר"ל ע"י הדברים שאפשר לאדם להשיג הש"י וכ"כ המחבר בסמוך בפ"א מזה המאמר בענין השגת מציאות ה'. וכן פי' בהדיא ר' שם טוב בפ"ג מה"א ע"ש. ועיין ג"כ בפי' האפודי שם ומצא טוב הירוצים ההרים על דברי הרמב"ם כדי שלא יהיו נראים כסותרים אהדדי. אבל האהל יעקב פי' אין מה שאמר הרמב"ם ואמתת ה' ישיג הוא רק לפי האומר ולא לפי האמת, לא דק בדברי הרמב"ם כי אין גם הרמב"ם בפ"ג הנ"ל לפרש לנו האומר אלא רק לפי האמת ולפי דעת עצמו כי רצה שם לפרש הפסוק שפל על הכתוב שאמר ותמונת ה' יביט ובאיזה אופן נאמר על הש"י לשון תמונה ע"ש וק"ל:

עמו (שמות כ"ג) (ק) והמכשלה הזאת תחת ידם מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון או מה שנזכר במקום אחר בפירוש דבר זה (ר) [ג] כמו ולא תחללו את שם קדשי (ויקרא כ"ב) ומוצא בזה הרבה :

פרק א (א) **ענין** המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאים נחלקו בו הפילוסופים (ב) *) אם הוא מקרה קרה לנמצא או הוא ענין עצמותי לו, ואולם שם

---

*) הגה"ה הנה לפי פירוש הרבים לדעת הפילוסופים משמע במציאות כל דבר הוא עצמות ומהות הנמצא, ולפ"ז תהיה קשה להבין המשך דברי המחבר שכתב בסמוך ח"ל, ואולם שם המציאות הנאמר עליו יתברך וכו' וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי ויוסף על מהותו דמשמע שבא לסתור דעת הפילוסופים ולומר שאף לדבריהם אין שם המציאות הנאמר עליו יתברך הוא באופן שנאמר על הנמצאים זולתו. ולכאורה לפי פירוש הרבים הוא בזה שבדי לדבריהם מציאות הנמצאים הוא עצמות ומהות הנמצא ומציאות הבי"ת הוא ג"כ עצמותו ומהותו ומאי כא נחלק בשם נמצא בין הנמצאים כולם ובינו יתברך בדעת הפילוסופים. אמנם נ"ל לפע"ד ולקטני ערך כעוני בעיון יותר רחב מעט והשם קנה בינוי לכון דהנה הפלוגתא בין הרמב"ם והפילוסופים כך היא, הרמב"ם סובר כיון שבכל היה מהות הדבר מצוייר בידיעת הבי"ת טרם בואו מן הכח אל הפועל א"כ זה הוא המציאות וזה שיצא מן הכח אל הפועל הוא רק מקרה שקרה למהות ההוא, והפילוסופים סברו כמ"ש הוא ענין עצמותי לו שהרי עצמיות המהות שהיה בציור ידיעת השם ב"ה הוא אשר יצא מן הכח אל הפועל ושב המהות שהיה נתהוה באחד נכד להיות עתה במציאות, ולכך הם אומרים שהמציאות הוא ענין עצמותי לו לא מקרה כי הם אינם קוראים מקרה כי אם כשיקבל דבר איזה קנין נאמר שהיה במציאות בזולת הפועל ההוא אזי ראוי לומר שמקרה קרה לדבר ההוא שקבל עתה קנין חדש לא על דבר שלא היה עדיין בפועל ביציאתו מן הכח אל הפועל. אולם בזה כ"ע לא פליגי שיציאה מן הכח אל הפועל הוא כח אחר זולת מהותו שהיה מצוייר בידיעת הבי"ת והוא הוספה עליו שהרי כמהות היה בציור תחלה קודם יציאתו מן הכח אל הפועל וא"כ המציאות הוא נוסף עליו. ולפ"ז שפיר קאמר הרב המחבר בסמוך ואי אפשר גם כן לומר במציאות השם יתברך שיהיה דבר עצמותי ונוסף על מהותו :

שרשים

שיעים הם שיתחילו לקרות הכתוב ולא יסיימו אותו וק"ל : (ק) והמכשלה וכו'. מה שהם נכשלים בענינים כאלו הוא מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון, פי' דאם כדבריהם מאי עמו דכתב רחמנא בשלמא לדידן נוכל לומר כמו שדרז"ל שלא תאמר מאחר שאתה מצווה וכו' לכך נאמר עמו אבל לדבריהם א"א לומר זה כי א"א לומר שלא יעזור לא לו ולא לחמורו בעבור זה לא היה צריך למימר עמו כי אם לא יעזור לחמורו גם הוא לא נעזר וק"ל. ועוד אף אם תמצא לומר שמצד הכתוב עצמו נוכל לפרשו כך דהיינו שלא נעזור לא לו ולא לחמורו מ"מ מצד לשון הכתוב דלפני זה אי אפשר לפרשו כך דהא מבואר בהדיא בכתוב דלכני זה שכוונת התורה להיטיב לשונא כמ"ש כי תפגע שור אויבך וגו' השב תשיבנו לו וא"כ יהיו הקראי סותרין אהדדי וכן מס"ה וחללת את שם אלהיך אין פירושו שהתורה' התירה לחלל את ה' חלילה' אלא שזה הכתוב מקושר עם תחלת הכתוב שאמר ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת וגו' שכוונת הכתוב היא שאם ישבע בשם לשקר אזי יחלל את השם לכן לא ישבע : (ר) כמו ולא תחללו את שם קדשי. עיין בענפים : **פרק א** (א) **ענין** המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאים. פי' במה שאנו אומרים מציאות האדם או מציאות בהמה וחיה וביוצא בזה שרצוננו לומר בזה על הבריאה שנבראת האדם או בהמה וכו' וכאלו אמר בריאת האדם או בריאת בהמה וחיה בזאת המציאות נחלקו הפילוסופים וכו' והם הרמב"ם ושאר הפילוסופים עמו : (ב) אם הוא מקרה קרה לנמצא או הוא ענין עצמותי לו וכו'. פי' דעת הרמב"ם בזה כל מה שהוא נברא ונראה בעין הוא דבר מקריי לעצמות ומהות הנמצא ואינו מענין עצמות הדבר וטעמו של הרמב"ם הוא כי כל פועל הרוצ' לפעול איזה דבר צריך שיצייר בתחלה אותו הדבר בשכלו היאך יהיה דאם לא יצייר אותו בתחלה בשכלו א"א לו לפעול פעולה זו א"כ מהות הפעולה היא כבר נמצא בשכל לכן מה שפעל

ענפים

[ג] **כמו** ולא תחללו את שם קדשי. הא דהולך המחבר לבטל דבריהם מהכתוב הנאמר במקום אחר ולמה לא הוכיח להם מגופו של כתוב שהיו מביאין לראיה למעותיהם כי לפי דבריהם יהיה זה הכתוב עצמו כסותר מניה וביה כי הוא מתחיל ואמר ולא תשבעו בשמי לשקר משמע שלא לחלל היהו ואיך אמר מיד וחללת וגו' וכמו כן קשה על אותן המסיבים עצמן איך לא ראו מ"מ כתוב זה בעצמו בתחלתו ולא תשבעו בשמי לשקר אם יודעים מסיפא כ"ש ביודעים מרישא. וי"ל כי הם אומרים שיש הפרש בין שבועת שקר לשאר חילול כי מה שהזכיר הכתוב שלא ישבעו לשקר הוא מפני תיקון העולם שיהיה קיום לקיבוץ המדיני וכמו שביים הכתוב דלפני זה ולא תשקרו איש בעמיתו ועליה קאי ולא תשבעו בשמי לשקר אבל החילול שהוא בינו ובין עצמו שאין להבינו שום הבנה בזה כגון לאכול קדשים בטומאה וכיוצא בזה מן החילולים שהם נגד הבי"ת לבד יכול שלא יבניה הש"י ע"ז לכך הביא המחבר הכתוב ולא תחללו את שם קדשי שר"ל אפי' חילול השם שהוא בינו ובין עצמו כי הכתוב הזה נאמר על אזהרת אכילת קדשים שלא יבא לידי נותר וכיוצא בזה הזהיר הכתוב על אכילת קדשים בטומאה כמו שנא' ולא תחללו את שם קדשי וגו' (ויקרא כ"ב ב') :

בי״

(ג) שם המציאות הנאמר עליו יתברך (ד) א"א לומר בשהוא מקרה [ה] כי הוא יתברך איננו מקבל למקרים כמו שיתבאר במאמר זה פ"ט (ה) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי לו (ו) ונוסף על מהותו שא"כ היה עצמות האל יתברך מורכב משני דברים וזה לא יתכן כמו שיתבאר במאמר זה פ"ה, א"כ אין המציאות הנאמר עליו יתברך דבר (ז) זולת המהות, ואחר שמהותו נעלם תכלית ההעלם (ח) כמו שכתב הרב ז"ל שזו היתה בקשת משה רבינו ע"ה באמרו הראני נא את כבודך (שמות ל"ג) ובאתהו התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי ואמרו רז"ל בספרי ואפי' מלאכי השרת שהם חיים כלומר (ט) שאין מהותו נודע לזולתו, וא"כ מציאותו נעלם תכלית ההעלם שאיננו נודע אפי' למלאכי השרת. ולפי זה ראוי שישאל השואל ויאמר איך יונה שורש לתורה אלהית דבר שהוא (י) נעלם השגתו משום נמצא זולת השם, והתשובה בזה כי לא יונה מציאות האל שורש לתורה מן הצד שהוא נמנע ההשגה שזהו מצד מהותו יתברך אלא מן הצד שהוא אפשר ההשגה, וזה מצד הוות הנמצאות (כ) מושפעות ממנו והוא עלה להם ופועל אותם כי מזה הצד תבחן מעלת השם מצד היותו פועל הנמצאות בתכלית השלמות וההוד. וזה הצד הוא שמותר אל האדם לדבר בו ולהבחין מעלתו, אבל מצד עצמותו א"א לדבר בו (ל) כי לא יכלל זה בדבור כלל. וזה רמז הוד במזמור ברכי נפשי את ה' (תהלים ק"ד) כי על צד הראשון אמר ה' אלהי גדלת מאד כלומר מצד מהותך גדלת מאד משיוכל האדם לדבר בך ועם כל זה הוד והדר לבשת כלומר מן הצד שיוכל לדבר בך שהוא מצד הפעולות הנראות שהן נמשכות ממך כי הם יורו על הודך והדרך, וע"כ המשיך לזה ספור היצירות המושפעות ממנו ית' המורים על מעלתו ושלטונו מצד השלמות הנראה בהן. ובעבור כי מעלת האומן תוכר בפעולתו (מ) משני פנים מצד היותו פועל פעל נפלא והשוב בחומר נכבד ומעולה שהוא נכר לכל (נ) שהפעל ההוא הנכבד

שרשים

שפעל אח"כ הפעולה ההיא הוא דבר מקריי למהות הפעולה וא"כ כמו כן נאמר גבי פעולת הש"י כי קודם שברא שום דבר מן הנמצאים שבעולם היה כבר זה ידוע בשכלו דאם לא ידע דבר זה בשכלו היאך ידע להמציא אותו ואם כן הנמצאים כלם היו כבר נמצאים אצל הש"י קודם בריאותם ולכן אחר שנבראו אין מציאותם כי אם מקרה למהות הנמצא. כן הוא מבואר במורה פרק נ"ז מחלק א' ובפירוש רש"ט שם אף שאין זה לשונו ע"ש. ועיין בסמוך בענפים. ושאר הפילוסופים חולקים על הרמב"ם ואומרים אדרבה כי קודם שברא הש"י הנמצאים לא היו אלא רק בכח ר"ל שיכולין להיות אבל עדיין לא היו ואחר שנבראו יצאו מן הכח אל הפועל וא"כ המציאות הוא שיצא אל הפועל הוא עצמות ומהות הנמצא וז"ש או הוא ענין עצמותי לו: (ג) שם המציאות הנאמר עליו ית' וכו'. ר"ל מה שאנו אומרים מציאות הש"י: (ד) אי אפשר לומר בשהוא מקרה. כדעת הרמב"ם ז"ל: (ה) וא"א ג"כ שיהיה דבר עצמותי לו. כשאר הפילוסופים: (ו) ונוסף על מהותו. שהעצמות הזה יהיה ענין הנוסף על מהות הש"י: (ז) זולת המהות. שמציאותו אינו שום דבר אחר רק מהותו ומהותו ג"כ אינו רק מציאותו והכל דבר א' הוא ולא ב' דברים: (ח) כמ"ש הר"ב ז"ל שזו היתה וכו'. בפ' כ"ד מחלק א' הנזכר בהערה: (ט) שאין מהותו נודע לזולתו. שאין דבר בעולם שיוכל לידע ולהשיג מהות הש"י כי אם הש"י בעצמו לבד יודע עצמותו ומהותו. א"כ מציאותו נ"כ נעלם וכו': (י) נעלם השגתו וכו'. פי' מאחר שאין אנו יודעים מה הוא א"כ אין אנו יכולים להניח דבר זה שורש לתורה אלהית. (כ) מושפעות ממנו. יוצאות מאתו ית': (ל) כי לא יכלול זה בדבור כלל. פי' לפי שהוא מן הדברים הנמנעים: (מ) משני פנים. משני צדדים: (נ) שהפעל ההוא הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם. כי אין מדרך העולם לתת הומר נכבד ביד אומן שאינו גדול

ענפים

פרק א [ה] כי הוא ית' אינו מקבל למקריים, במורה פ' כ"ז הנזכר מבואר הטעם וז"ל שם ידוע כי המציאות מקרה קרה לנמצא וכו' זהו הדבר המבואר הראוי לכל מה שלמציאותו סבה במציאותו ענין נוסף על מהותו אמנם מי שאין סבה למציאותו והוא הש"י ויתעלה לבדו כי זהו ענין אמרנו עליו ית' שהוא מחוייב המציאות תהיה מציאותו עצמו וכו' שהוא כאוי המציאות תמיד אין מתהדש עליו ולא מקרה קרה לו עכ"ל, ופי' כלל דבריו כך הוא דכשלמה כל הנמצאים הם נמצאים ויוצאים מאתו ית' א"כ כבר הם מצויירים אצל בשכל הש"י קודם שנבראו לכן אחר שנבראו לא היה מציאותם כ"א דבר מקריי כיון שמהות הדבר כבר הוא אצל הש"י כמו שכתבנו בשרשים. אבל הש"י שהוא קדמון לכל ואין לו שום סבה שמציאהו קודם היותו הוא הקדמון האמתי ולא נמצא שום דבר שיהיה קודם לו לכן על כרחך שם המציאות הנאמר עליו עצמותו הכל דבר אחד ואין בו שום דבר הדש המתהדש ולא שום דבר מקריי ע"ש במורה. וכלל גדול זה המורה בזה כי עי"ז יתורצו כל הספקות הנופלות בענין הידיעה כמבואר בפרק במאמר זה, ועיין עוד לקמן במאמר זה פי"ג בענפים:

הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם כמו כי שיראה כלים נאים מזהב ואבן יקרה שאלו הכלים בלי ספק יורו על גודל מעלת העושה אותם, ואם מצד היותו עושה כלים נאים מצויירים ציור נפלא (ס) בחומר גרוע כאלו תאמר הצורף שעשה כלים נאים מצויירים ציור נאה בברזל שזה בלי ספק יורה על חכמת הצורף ושלמותו בעשותו בברזל שהוא חומר רחוק משיקבל הציור הפתוח ציור נאה מפותה פתוחי חותם כ"ש שזה הוראה שבהיות החומר מוכן לקבל הציור שיעשה בו פועל נפלא. שכן כתב אריסטו במאמר הי"א מספר הבעלי חיים בהיותו (ע) תופס על החכמים הקדמונים שלא רצו לדבר בטבע הב"ח הפחותים (פ) הנולדים מן העפוש (צ) לפחיתותם זולתי בנולדים מזכר ונקבה (ק) ואמר שם כי יותר ראוי לדבר בב"ח הפחותים הנולדים מן העפוש ממה שידובר בשאר בעלי חיים (ר) ולא מצד עצמם אחר שהם פחותים מאד ומחומר גרוע שהם נולדים מן העפוש, (ש) אבל בבחינת הכח האלהי שהוא מעורב בהם שזה בלי ספק יורה על מעלת הפועל ושלמותו שהוא נותן כח ההיות בחומר גרוע כזה שיהיה נולד מן העפוש מבלי ההתחברות זכר ונקבה בעלי חיים דומה אל הנולד מחבור זכר ונקבה וזה שבח גדול אל האומן.
וכן דוד שבח השם בבחינת היצירות המושפעות ממנו ועל שני אלו הפנים משני אלו הצדדים על צד הראשון אמר עוטה אור כשלמה (תהלים ק"ד) לרמוז אל היותו ממציא עולם השכלים הנבדלים שיכנה אותם הכתוב בשם אור כמו שנבאר (ת) בשתוף אור, ואחר כך רמז לעולם הגלגלים (א) ואמר נוטה שמים כיריעה וספר היצירות הקיימות והגדולות והנוראות לעין כל (ב) כאור והשמים והגלות היבשה והיצירות אשר בארץ (ג) וספר הסדר הנראה לעין איך סדר השם כל מעשה בראשית באופן שלם כדי שיהיו ויתקיימו הבעלי חיים בזה ואמר המשלח מעינים בנחלים בין הרים יהלכון ישקו כל חיתו שדי וגו׳, וספר סדר חדוש הלבנה מדי חדש בחדשו וסדר היום והלילה (ד) שזהו סבת קיום המציאות השפל והבעלי חיים כולם איש איש כפי מדרגתו וזה ממה שיורה על חכמת היוצר ומעלתו בעשותו ירח למועדים שמש ידע מבואו

וזהו

שרשים

גדול בתעלה: (ס) בחומר גרוע. מצד טבע החומר א"א לעשות ציורים כאלו ואעפ"כ היה עושה אותם וכ"ש אם היה החומר טוב ומוכן לקבל ציורים כאלו ששיטה שהיה יכול לעשות אותם: (ע) תופס. חולק: (פ) הנולדים מן העפוש. הן התולעים וכיוצא בהם שבאים מן הדברים העפושים: (צ) לפחיתותם. לרוב שפלותם מאחר שאינם נבראים ע"י חבור זכר ונקבה הם בתכלית השפלות: והמופת ע"ז שאינם נבראים ע"י חיבור זכר ונקבה רק שהם באים מהעפוש נראה לי שכך הוא דאם הם נולדים ע"י חבור זכר ונקבה א"כ יהיה בהם כח להשאיר מינם עד"ת אף אם ימות זה ישאר בנו הנולד לו תחתיו ומה שהוא במין הוא נצחי ואין לו תכלית אלא ישאר כך לעולם כמו שכתב רבינו שם טוב בהגדיא במורה ח"ב פ"א בתוספת ג' הבאה על מציאות השם וז"ל שם, כי האפשרות במין הוא אפשרות נצחי וכו' עכ"ל. וא"כ היה מן המחוייב שיהיו התולעים נמצאים לעולם בלי הפסק ואנו רואין שאינו כן שהרי בזמן החורף אין התולעים נמצא אלא ע"כ אין בתולעים כח כדי להשאיר מינם ולכן בימות הקיץ שהחום גדול לכך הם באים מהעפוש משא"כ בימות החורף. וז"ש המחבר לקמן בסמוך והנולדים מן העפוש מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם וכו': (ק) ואמר שם. אריסטו: (ר) ולא מצד עצמם. ולא מצד החשיבות שיש בגוף התולעים עצמם כי אחר שהם פחותים וכו' ואין להם שום מעלה וחשיבות: (ש) אבל בבחינת הכח האלהי וכו'. כי על ידם תוכר מעלת הש"י יותר מאחר שהוא נותן כח החיות וכו': (ת) בשתוף אור. לקמן מאמר זה פכ"ט. ואמר לשון שתוף אור ולא אמר מלת אור או שם אור כדרכו בשאר ענינים כי שם יבאר שמלת אור הוא משתתף לכמה דברים ונאמר על כמה ענינים: (א) ואמר נוטה שמים כיריעה. הגלגלים בכלל נקראו שמים כידוע: (ב) כאור והשמים. ס"א והמים: (ג) וספר הסדר הנראה לעין. אחר שהזכיר היצירות עצמן אשר בארץ בא א"כ להזכיר גם הסדר שביניהם איך סדר וכו' והכל לקיום הב"ח בכלל: (ד) שזהו סבת קיום המציאות השפל וכו'. כונת המחבר בזה להורות לנו טעם המזמור כשהוא זוכר בריאת חמה ולבנה אחר בריאת כל הנמצאים שבארץ לא קודם לכן אצל בריאת השמים ואמר שזהו סבת קיום המציאות וכו' ור"ל אע"פ שאחר שהזכיר המשורר לעיל המקרה במים וגו' הגשם עבים וגו' אמר יסד ארץ על מכוניה לרמוז כי ע"י העבים והמטר נראית היבשה ותכונן הארץ וכמו שנתבאר במורה פ"ל מח"ב. מ"מ אין לכלם בכלל שום קיום זולת חמה ולבנה כי ע"י היום והלילה שנתחדשו בסבת חמה ולבנה יתמזגו היסודות וכו' ונתהוו ע"י התמזגות זה האדים שעל ידם נתייבש ונתגלה הארץ ולכן אחר שאמר המחבר וזהו סבת התחדש היום והלילה וכו' הזכיר עוד טעם אחרת הגלות הארץ אף שכבר הזכיר אותו לעיל תניה כי באמת הראות היבשה והגלות הארץ הכל ע"פ סבת היום והלילה. וכן הוא מבואר בהגדיא במורה בפרק הנזכר וז"ל שם וכבר ידעת אתה המעיין כי ראש סבת ההויה וההפסד וכו' האור והחשך וכו' ובאור ובחשך ישתנו תנועות

והתחלות

וזהו סבת התחדש היום והלילה לקיום הנמצאות והגלות הארץ (ה) והמצא שאר היצירות הנוראות. ואחר שסיים לסדר שבח השם מצד היצירות הגדולות והנוראות שב לשבח האל ית' מן הצד האחר רצה לומר מצד היצירות הפחותות הנולדות מן העפוש ואמר מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו' זה הים גדול ורחב ידים שם רמש ואין מספר חיות וגו'. והזכיר היצירות הנעשות בים והנולדות מן העפוש (ו) מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם כמו שיראה ממה שכתוב בסוף תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה (ז) [ה] וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראון אחר שיבו אל עפרם אלא על הנולדים מן העפוש, ואמר כשהתחיל לדבר ע"ז מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו', להורות (ח) שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו בתתו שלמות אל היותר גרוע מאד כמו שהוא חומר הב"ח הנולדים מן העפוש שנתן להם שלמות החיות וזה ממה שיורה על חכמת הפועל. ולזה סמך אל זה יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו וגו', לבאר כי באלו הנמצאות השפלות הנולדות מן העפוש כבר יפול עליהם השמחה שישמח השם בהם בעבור שהם מעשיו מצד חכמתו שנכרת על ידם. וע"ז רמזו רז"ל בפרק שירה שאמרו ערצים מה הם אומרים יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו וגו', כאלו בארו שאע"פ שאין ממדרגת מעלת השם ושלמותו שישמח בנמצאות פחותות כאלו כבר יפול שישמח בהם (ט) על צד ההעברה הלשונית מצד שהם מעשיו. וזה לשון יהי כבוד ה' לעולם וגו' כלומר (י) כבודו במקומו מונח לעולם שהוא נצחי ואלו הנמצאות הנולדות מן העפוש פחותות ונפסדות שאין להם קיום לא במין ולא באיש כבר יתכן שישמח בהן מצד שחכמתו נכרת בהן (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו, הרי שבח השם בזה המזמור מצד היותו פועל הנמצאות בשני מינים מן הפעולה שיוכר בהם מעלת הפועל, ומזה הצד הוא שנשיג מציאות הש"י ר"ל מצד היותו פועל הנמצאות לא מצד מהותו כלל, ובעבור זה התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על מציאות השם הפועל לנמצאות כמו שכתבנו במאמר הראשון, וע"ז הצד הונח מציאות השם עקר לתורה לא מצד אחר:

פרק ב (א) הפועלים שני מינים. מין לא יפעל (ב) בעצם וראשונה אלא דבר

שרשים

והתחלות המזגות שיתחדש מהם ד' האדים אשר הם וכו' ג"כ סבת המחצבים. ואח"כ הרכבת הצמחים וכו' עכ"ל. והאור והחשך ר"ל יום ולילה כי כן הוא הכתוב ויקרא לאור יום ולחשך קרא לילה. ועיין שם בפירוש ר' שם טוב: (ה) והמצא שאר היצירות הנוראות. ס"א הנראות: (ו) מבלי שיהיה בהם כח להשאיר מינם. פי' דאל"כ יהיו נמצאים גם כן בימי החורף כמו שפירשתי לעיל: (ז) וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראו וכו' אלא על הנולדים מן העפוש וכו'. כי לשון ברא אינו נאמר אלא על הוצאת יש מאין כידוע לכן על הנולדים מזכר ונקבה אין שייך לומר עליו לשון ברא כי המין קיים לעולם כמו שאמרנו לעיל בפרקין, ועיין בענפים: (ח) שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו וכו'. פי' ולכן אמר הכתוב בלשונו מה רבו וגו' כי זה הלשון נאמר על הפלגת הדבר ומי שרוצה להפליג הענין אומר כך: (ט) על צד ההעברה הלשונית. השמחה הזאת אינו נאמר לפי האמת אלא על צד ההעברה: (י) כבודו במקומו מונח לעולם שהוא נצחי. פי' ויש לו יכולת על הכל להמציא נמצאים שהם ג"כ נצחיים ר"ל למעלה יש להם קיום נצחי באיש ולמטה הם נצחיים במין כמו שכתבנו למעלה בשם רבינו שם טוב ז"ל, ואף אלו הנמצאות וכו' שאין להם קיום לא במין ולא באיש מ"מ כבר יתכן שישמח בהן ואעפ"כ אין נפגם כבודו פי' כי השמחה הזאת באה לו מצד שחכמתו נכרת על ידיהן אע"פ שהם נולדים פחותים: (כ) בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו. על הדרך שאמר לעיל שהוא היה נותן כח החיות בחומר גרוע כזה שהיה נולד מן העפוש וכו':

פרק ב (א) הפועלים שני מינים וכו'. אחר שנתבאר לעיל על איזה צד נוכל להשיג מציאות הש"י הפועל כל הנמצאות בא עתה עוד לבאר על איזה צד יקרא הש"י פועל: (ב) בעצם וראשונה. פי' כל דבר שעצמותו ופעולתו הוא דבר אחד עד"מ האש עצמותו אינו כי אם החום ופעולתו ג"כ אינו כי אם החום כי אע"פ שהאש יפעל פעולות מתחלפות כמו שיתבאר לקמן מאמר זה פרק שמיני מ"מ כל פעולותיו אינו כ"א ע"י כח החום ולא ע"י שום כח אחר וכיוצא בזה ענין השלג, וזהו נקרא בעצם וראשונה, אבל כל דבר שפעולתו ע"י מקרה עד"מ הגרזן שסבה לחצוב בו אין החציבה עצמות הגרזן כי עצמות הגרזן הוא הברזל ויכול לעשות בו אף פעולות אחרות

ענפים

[ב] וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר ונקבה שיבראו וכו'. מצאתי בגליון הכם א' וז"ל לא נראה בעיני שתהא כונת המחבר על הב"ח הנולדים מהעפוש וכבר יפול זה הלשון על הנולדים מזכר ונקבה אחר שישובו לעפרן כי כשיפסד הומר האריה יונק אל מה שיונק עד שיתהוה ממנו דבר אחר ומהוש

דבר אחד כחום האש יחמם וקור השלג יקרר, וזה המין נקרא (ג) פועל בטבע לא בכונה ורצון. ומין יפעל פעולות הפכיות והוא הפועל בבחירה ורצון (ד) יפעל דבר בעת שירצה, ויפעל ההפך בעת שירצה. ואולם שיהיה פעל השם ית' נמשך ממנו על הדרך (ה) המין הראשון הוא דבר מבואר הבטול לפי שהפועל הטבעי לא יפרד מן הפעולה (ו) כאור שלא יפרד מן השמש וכחום שלא יפרד מן האש (ז) והאל יתברך דבר נבדל מן הפעולה, ועוד כי הפועל הטבעי חסר כי לא יפעל דבר (ח) בידיעה והכרה אבל הוא הכרחי בפעולתו (ט) כשימצא המקבל מוכן בו האש תשרוף אם תמצא המקבל מוכן לשרפה ומי שהוא הכרחי למוכן בפעולתו הנה הוא חסר. אחר (י) שאין בו כח לעצור הפעל ההוא (כ) ולא לפעול ההפך והאל יתברך אין ראוי שימצא בו שום חסרון, יתחייב מזה שא"א שתהיה פעולתו מזה המין, ואולם שיהיה פעל האל יתברך נמשך ממנו על דרך (ל) המין השני יראה שהוא ראוי שיהיה מסולק ממנו יתברך, וזה (מ) ששם הרצון אמנם יאמר (נ) על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה רוצה אותו קודם זה (ס) כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא על אופן אחד ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה (ע) מלא רוצה אל רוצה ויהיה א"כ (פ) מתפעל ומקבל שנוי מזולתו (צ) כי א"א שיהיה הדבר האחד מכל צד פועל ומתפעל יחד (ק) והאל ית' א"א שישתנה ולא שיתפעל מזולתו (ר) ולא מעצמו ג"כ שא"כ יהיה מורכב משני דברים (ש) מדבר

בו

שרשים

אחרות שלא יהיו מעין התולדה אם כן התולדה ההיא היא מקרה לגרזן ויהיה הגרזן כמו עצם נושא המקריים וזהו נקרא מקרה ושניה כי פעולתו הוא דבר אחר ואינו מעין עצמותו: (ג) פועל בטבע. הפעולות ההן באין לו מצד טבעו וא"א לו לשנות ולעשות ההפך: (ד) יפעל דבר בעת שירצה וכו'. עד"מ האדם יש לו אפשרות להסתיר פניו או לגלותו וכיוצא בזה: (ה) המין הראשון. שיהיה פועל בטבע: (ו) כאור שלא יפרד מן השמש. כצ"ל וכן הוא בהדיא בסיום קושיות המחבר. ומה שנכתב בספרים כאור שלא יפרד מן הנר טעות סופר הוא כי באמת האור נפרד מן הנר כי האור בפני עצמו והשעוה או החלב ג"כ בפני עצמו אלא שהוא נמשך אחר האור: (ז) והאל ית' דבר נבדל מן הפעולה. כמו שיתבאר לקמן בפ"ד מאמר זה: (ח) בידיעה והכרה. שאין לו ידיעה מכל מה שהוא פועל כי האש בעת ששורף את הבגד בדרך משל אינו יודע כלום מפעולתו זאת וכיוצא בזה בשאר פועלים הטבעיים: (ט) כשימצא המקבל מוכן. כשיש דבר מה לשרוף ולקבל פעולת השרפה. (י) שאין בו כח לעצור הפעל ההוא. כי אף אם תשליך באש בגד שהוא שוה אלף כסף אין באש כח לעצור פעולת השרפה ולחוס על הבגד הזה שלא ישרף כי בהכרח הוא שורף: (כ) ולא לפעול ההפך. כי פעולת האש הוא החום ואי אפשר לו לעשות ההפך שהוא פעולת השלג. וכן פעולת השלג היא הקור וא"א לו לעשות ההפך שהוא פעולת האש: (ל) המין השני. והוא הפועל בבחירה ורצון: (מ) ששם הרצון. כלומר מלת רצון: (נ) על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה וכו'. פי' שהיה פועל איזה דבר באיזה זמן מה שלא היה רוצה לפעול הדבר ההוא קודם הזמן הזה שפעל בו הדבר ההוא: (ס) כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא על אופן אחד. פי' דאם היה רוצה ופועל הדבר ההוא כך עולמית ולא היה מואס בו בשום עת מן העתים לא נקרא זה רצון וכמו שכתבנו לעיל בפכ"ג ממאמר הראשון: (ע) מלא רוצה אל רוצה. מתחלה לא היה רוצה בדבר ההוא ועכשיו בעת הזאת משנה רצונו ורוצה בו: (פ) מתפעל ומקבל שינוי מזולתו. שיש לו דבר אחד חוץ ממנו שהיה משנה רצונו ומביא אותו לידי פעולה זו אף שהוא עצמו לא היה רוצה בפעולה זו וזהו שאמר מתפעל. ר"ל על ידי אחר: (צ) כי א"א וכו' פועל ומתפעל יחד וכו'. עד"מ הצמר הוא אחד מכל צד וכשנעשה ממנו בגד בא השנוי לצמר ע"י אחר והוא האדם שהרי הצמר לא יוכל להשתנות ע"י עצמו כי א"א לשום דבר שיעשה את עצמו וכיוצא בזה כל שינוי יבא על ידי אחר: (ק) והאל יתברך א"א שישתנה ולא שיתפעל מזולתו וכו'. כן צריך להיות, ור"ל כי הש"י הוא מחוייב המציאות בעצמו ואין שום דבר קודם לו ואינו מצטרך לשום דבר מהנמצאים כאשר יתבאר הכל לקמן בפרק הרביעי והחמישי במופתים: וכן אמר בהדיא המחבר לקמן ריש פ"ו מאמר זה לכן א"א שיקבל הש"י שום שינוי ופעולה על ידי אחר: (ר) ולא מעצמו גם כן. שא"א ג"כ שיהיה בו איזה כח שמשנה אותו ויהיה פועל ומתפעל יחד: (ש) מדבר בו יפעל. שיהיה בו איזה כח שיפעל השינוי

ענפים

ומהויתו דבר אחר יתהוה מבית חומר להויה אחר וזה מבואר למעיינים בחכמת הטבע ואין הפרש בזה בין הנולדים מעפוש לבלתי נולדים ואפי' באדם הוא אמת זה כי כשיפסד האדם יהיה ממנו דבר אחר ומהדבר שהוא נפסד בתולעה ממנו הבהמה או פרי אחר ומהפרי או הירק ההוא יהיה מין זרע עד שבהשתלשלות בהשתנות פעמים רבות יהיה מוכן לקבל צורת האדם עכ"ל:

וכן

בו יפעל (ה) ומדבר בו יתפעל והאל יתברך א"א שתהיה בו הרכבה כלל כמו שיתבאר (א) וגם א"א שיהיה פועל ומתפעל יחד, יתחייב בזה שא"א שתהיה פעולתו ית' על צד הרצון אחר שא"א לו שישתנה, ועוד כי כל רוצה (ב) הנה הוא חסר הדבר הנרצה (ג) והאל ית' לא יחסר לו דבר שירצה אותו בעת מה שלא היה נמצא לו קודם לכן (ד) [א] וכן הבוחר הנה הוא בוחר באחד משני דברים להיות הדבר ההוא יותר נאות אליו מן האחר והוא א"כ חסר הדבר ההוא הנבחר אליו (ה) קודם שיבחרהו, ויתחייב מכל זה שאין ראוי שיהיה פועל האל ית' בבחירה ולא ברצון, ואחר שאיננו פועל בבחירה ולא ברצון ולא בפועל הטבעי שהוא כהמשך האור מן השמש כמו שבארנו מי יתן ואדע על איזה צד יקרא האל ית' פועל:

וראיתי מי שכתב, שהאל ית' פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון (ו) מתחדשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים ויאמרו ע"ז הדרך שהאל ית' ברא העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קדום שגזר שימצא בעת שנמצא, ונמצא לרז"ל מאמרים יורו שדעתם קרוב לזה הדעת אמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחנניה מישאל ועזריה וכו' שיראה כן המאמר הזה שאמנם אמרו כן (ז) כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש (ח) בעת התחדש הנס (ט) ולזה יאמרו כי נתחדש בעת התחדשו ברצון קדום גזר להיות הנס בעת שנמצא. וזה הדעת (י) רחוק מאד משיושכל לפי שמלת רצון קדום (כ) כשיובן ענינה היא מזוייפת (ל) ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה, ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום (נ) היה בידו לאחרו מאותו העת

שרשים

השינוי הבא אליו: (ה) ומדבר בו יתפעל. שיהיה בו איזה כח שעל ידו ישתנה מאשר היה בתחלה: (א) וגם א"א שיהיה פועל וכו'. פירוש בלי שום הרכבה ג"כ א"א מטעם שאמר לעיל כי אי אפשר שיהיה הדבר האחד מכל צד וכו': (ב) הנה הוא חסר הדבר וכו'. כי מאחר שהוא רוצה עתה בדבר ההוא על כרחך צריכין אנו לומר שעדיין לא היה לו הדבר ההוא דאם היה לו כבר זה הדבר לא היה צריך לחזור אחריו: (ג) והאל יתברך וכו'. פירוש וא"כ א"א לומר על פעולת הש"י שם הרצון: (ד) וכן הבוחר הנה וכו'. ר"ל מטעם שא"א לומר שם הרצון מטעם הזה עצמו א"א ג"כ לומר עליו שם הבחירה כי ענין הבחירה הוא שיניחו לפניו שני דברים כדי שיבחר לו איזה מהם שירצה הנה הוא בוחר וכו': (ה) קודם שיבחרהו. קודם שבחר הדבר ההוא היה הוא חסר ממנו: (ו) מחודשים בו כמו שהם בנו. פירוש כי האדם בעבור שקיום מציאותו תלוי בזולתו והוא סבתו המניע אותו והאדם הוא המתנועע לכן אף שבתחלה לא היה רוצה באיזה דבר אעפ"כ ע"י סבתו המניע אותו יתחייב אליו איזה התפעלות והתחדשות ומשתנה מלא רוצה אל רוצה ולכן שייך בנו התחדשות ושינוי רצון. אבל גבי הש"י שקיום מציאותו תלוי בעצמו והוא המחוייב המציאות בעצמו כי אין מי שקדם אליו וכמו שיתבאר לקמן בפרק רביעי וחמישי במופתים א"כ אין לו שום מניע שיהיה השם יתברך מתנועע על ידו לכן אין בו שום התחדשות אלא מה שהוא רוצה עתה זה היה רוצה עולמית וא"כ מה שברא את העולם עד"מ קודם חמשת אלפים שנה ולא קודם ששת אלפים שנה אינו מטעם שהיה לו שינוי רצון חלילה אלא כך היתה רצונו עולמית לברוא את העולם בזה הזמן דוקא ולא קודם לכן או אחר כך. וזהו שאמר אח"כ אבל הם בו קדומים: (ז) כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש. שלא תאמר מאחר שנעשה הנס בזה הזמן ולא קודם לכן בודאי נתחדש בו איזה רצון מה שלא היה בו בתחלה: (ח) בעת התחדש הנס. באותה העת שנעשה הנס ההוא: (ט) ולזה יאמרו וכו' גזר להיות הנס בעת שנמצא וכו'. פי' בעבור זה אמרו רבותינו ז"ל מה שנתחדש הנס באיזה זמן מן הזמנים ולא קודם לכן או אחר כן הכל היה ברצונו הקדום ומשעה ראשונה היה רצונו וגזרתו כך להיות הנס בזה הזמן ואין בו שום שינוי רצון: (י) רחוק מאד משיושכל. כלומר השכל אינו נותן שדעת זו תהיה אמתית: (כ) כשיובן ענינה. כשתדקדק בפירושו דרצון קדום: (ל) ותורה על החיוב. שפירושו דרצון קדום הוא חיוב כי הוא מוכרח לעשות כך וא"א לו לשנות רצונו הקדום כמו שמבאר והולך: (מ) השאלה תשוב כמו שהיתה. הדרא קושיא לדוכתה: (נ) היה בידו לאחרו מאותו העת או לא. עד"מ שהיה רצונו של הקב"ה לברוא את העולם קודם ה' אלפים שנה הנה כשבא הזמן הזה אשאלך אם היה אז ביד הש"י יכולת לאחר הבריאה מאותו הזמן ולברוא אותו בזמן שני דהיינו קודם ד' אלפים שנה או לא היה בידו שום יכולת לאחר

ענפים

פרק ב [א] וכן הבוחר וכו'. פי' בספרים ומה שהיה צריך המחבר להזכיר ג"כ ענין הבחירה קא מלכתחלה נראה שמעינים אחד לפי שכך התחיל בהלעת קושית ז במ"ש לעיל ומן יפעל וכו' והוא פועל בבחירה ורצון ומדגלה בפומא דהיינו הוא להזכיר שניהם יחד ועוד שיש הפרש בין בחירה לרצון כי רצון הוא מצד נפש המתגבא והבחירה היא מצד הנפש המשכלת כמבואר בדוח הן פ"ב:

נתבאר

העת או לא היה בידו לאחרו, ואם היה בידו אז לאחרו (ס) [כ] נתבטל הרצון הקדום, כי מה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום אלא לפי שלא רצה בעת ההיא לאחרו ואם רצה היה מאחר אותו, ואם תאמר שלא היה בידו אז לאחרו מאותו העת אחר שכבר גזר הרצון הקדום א"כ נתבטל שם הרצון ושב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון אחר שאלו רצה לאחר מאותו העת לא היה יכול, וכן יתחייב לומר בכל הנסים ובכל פעל שימשך כמנו (ע) בכל עת שהוא נמשך על צד החיוב (פ) וא"א שלא יהיה הדבר באותו העת אחר שכבר נגזר ברצונו הקדום וא"א לו לשנותו (צ) ואם הדבר כן יהיה האדם יותר שלם בפעולותיו מהבורא אחר שהאדם יש לו יכולת על שיפעל אחד מהשני הפכים בשוה כאלו תאמר (ק) להשחיר הלוח או ללבנו
כפי

שרשים

לאחר הבריאה עד זמן השני: (ס) נתבטל הרצון הקדום. פירוש מאחר שהיה ביד הש"י יכולת לאחר הבריאה עד זמן אחר ושלא לעשות מה שגזר הרצון הקדום א"כ לא מעלה ולא מוריד בו כי מה שהיה הש"י עושה מה שגזר הרצון הקדום לא היה מטעם שלא היה שוב שום יכולת בידו לשנות דבר מגזירת הרצון הקדום אלא כשהגיע הזמן ההוא לא היה רוצה או לאחר אבל אם היה רוצה היה בידו יכולת לאחר עוד אל זמן אחר, וז"ש כי מה שלא אחרו וכו' אלא לפי שלא רצה וכו', ועיין בענפים: (ע) בכל עת שהוא נמשך. באיזה זמן שיעשה הנס ההוא או הפעולה ההיא: (פ) ושאי אפשר שלא יהיה הדבר באותו העת. שא"א שיהיה ביד הש"י יכולת לאחר הדבר ההוא מהעת ההיא לזמן אחר: (צ) ואם הדבר כן. פי' וא"כ אם יהי' זה כך באמת יהיה האדם וכו': (ק) להשחיר הלוח או ללבנו.
אף

ענפים

[כ] נתבטל הרצון הקדום וכו' אלא שלא רצה וכו'. נראה במעט עיון שאין כדאי בדברי המחבר אלו לסתור דברי הם האומרים בזה עם מה שאחז"ל בפירוש כי מהידוע שעיקר ההפרש שיש בין הפועל השלם לפועל החסר הוא כי הפועל השלם עיקר מורח פעולתו הוא בשכל היאך יצייר עד"מ את הבנין ואחר שנגמר הבנין בציור השכל לא יהיה לו שוב טורח בענין עצמו כי כבר ידע היאך יהיה ומה יהיה א"כ לא יהיה לו כ"כ טורח בבנינו, אבל הפועל החסר אף שמצייר אותו בשכל במושכל ראשון שלו מ"מ כאשר יתחיל לבנות אותו אזי יראה בעצמו הסרוש שפגע בדבר זה וצריך לציירו בדרך אחרת א"כ ראה חסרון שכלו והכנתו בפעולתו היא, ומאחר שהש"י הוא מובחר הפועלים והוא נקרא הפועל השלם שבשלמים כמו שיתבאר בפרק שאח"ז א"כ גם שיש יכולת להש"י לאחר עוד הבריאה מהעת שגזר ברצונו הקדום כבר אעפ"כ לא איחר אותו לפי שיהיה גנאי בתקון ית' לאחר ממה שהסכים בתחלה ברצונו הקדום כי זהו דרך פועל החסר וע"י כן לא יקרא פועל השלם, ואמנם פי' דרשן שאמר אל הש"י זה יתבאר בעז"ה בתחלת פרק שאחר זה בענפים ושם יתבאר יותר זה הענין, ואפשר שלזה כוון ישעיה הנביא בשאלו סימן מ"ח במ"ש הראשונות מאז הגדתי ומפי יצאו ואשמיעם פתאום עשיתי ותבאנה מדעתי כי קשה אתה וגיד ברזל ערפך ומצחך נחושה ואגיד לך מאז בטרם תבא השמעתיך פן תאמר עצבי עשם וגו'. ר"ל כל הנמצאים כולם בכלל נקראים ראשונות כי כל מה שקודם להיותו בפעל נקרא ראשון אצל תכליתו הבא אחריו. ורצה לומר הנמצאים בכלל הגדתי והשמעתי לכם כבר בתחלת הציור בתחלת אותם בעת שנבראו וז"ש מאז הגדתי וגו'. ואמר אח"כ פתאום עשיתי וגו' בא לבאר קושייתו של המחבר על הדרך שביארנו וז"ש פתאום עשיתי כי מלת פתאום מורה על הדבר הבא בהקראי בלי שום הסכמה קודמת, ובא לרמוז בזה כי אף שברא את העולם בעת שנברא ברצונו הקדום מ"מ לא היתה הבריאה ההיא בסבת שום הכרח אלא כאלו נעשית פתאום בלי שום הסכמה קודמת ואם היה רוצה היה מאחר אותה ומה שלא היה מאחר אותה הוא מגד שלא יהיה גנאי בתקון ית' כמו שכתבנו לעיל. ולהוסיף ביאור דבר זה אמר אחר כך מדעתי כי קשה אתה וגיד ברזל ערפך וגו' ואגיד לך מאז בטרם תבא השמעתיך פן תאמר וגו' ר"ל בא לבאר בזה אף הספק שהסתפקו בענין ידיעת הש"י שהוא מכחיש מידיעה לידיעה כמו שיתבאר קושייתם בפרק שאח"ז ולכן אמר הש"י מדעתי כי קשה אתה וגו' ר"ל זה היה לשלם בדעתי אף קודם שבראתי אותך כי עם קשה עורף אתה וא"כ אם לא הייתי אומר לך שכך עלתה ברצוני הקדום היה שם דופי בלבך לאמר שזה היה דבר פתאומי ממש וכל הנמצאים בכלל הם באים במקרי והזדמן בלי שום מכונה או שהיה בורא את העולם בלי שום הסכמה קודמת וא"כ היה משתנה מלא רוצה אל רוצה או שהאמר אחד מן הצלבים עשאם לכן אגיד לך מאז בטרם תבא השמעתיך רוצה לומר הגדתי לך דבר זה שכך עלתה ברצוני הקדום וקודם שבראתי אותך ידעתיך בציור השכל שלי כדרך הפועלים השלמים וכאלו היה עמי בתחלת הוייתי ולא היה בי שום שינוי ורבוי ידיעות מגד בריאתך כי הכל סקרתי בציור שכלי בידיעה אחת וז"ש בטרם תבוא השמעתיך ואמר מלת תבוא מלא בוי"ו לרמוז אע"פ שהוא היה אחרון מנבראים כי הוא נברא ביום ו' מ"מ ידעו הש"י בתחלה הוייתו כאלו כבר היה, או בא לרמוז על כל הנבראים בששת ימי בראשית ור"ל שכל הנמצאים בכלל היה סוקר אותם בתחלת הוייתם בידיעה אחת כמו שכתבנו. כן נראה לפענ"ד פירוש הכתובים הללו על פי דרכנו והוא הנכון וקושיית המחבר אינה כלום לפי זה. ומכלל
פי'

כפי חפצו ורצונו בכל עת שירצה והאל ית' אין לו יכולת אלא על אחד משני הפכים בלבד (ר) הגזור מן הרצון הקדום (ש) יתעלה האל מזה עלוי רב :

פרק ג (א) [א] **ולפי** שענין הרצון אצלנו יאמר על (ב) התחדש ענין בפועל מביא אותו לפעול מה שלא פעל קודם התחדש הרצון דברו הפילוסופים סרה גדולה על השם ואמרו שא"א שתהיה פעולתו ברצון, וזה הדעת (ג) עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל כי אם לא יפעל על צד הרצון א"א שיפעל בעת זולת עת ויביא זה (ד) אל האמנת הקדמות הגמור (ה) ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה ולא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה, וזולת זה מכה שנזכר בתורה הנה הוא ג"כ סותר למה שיגזרהו העיון השכלי, וזה כי מושכל ראשון הוא שהאל ית' ראוי שימצאו בו כל מיני השלמיות ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות ובעבור זה אמר הנביא טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל (חבקוק א') כי לפי (ו) שראה שיהיה החסרון בחקו שיביט אל עמל אמר שלא יוכל לעשות כך באלו באר שאין ראוי שיוחס אליו שום דבר שידומה שהוא חסרון, והוא מבואר שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה ובהקל מן הלשון [ב] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסייף ימית והנר יאיר לא יאמר זה אלא בהעברה, (ז) כי פעל המיתה בסייף והארת הבית בנר לא יוחס על דרך האמת אלא לפועל בבחירה והוא האדם

שרשים

אף אם היה בתחלה רצונו להשחיר יכול אחר כך לעשות ההפך וללבנו : (ר) הגזור מן הרצון הקדום. אם היה רצונו הקדום להשחיר הלוס לא היה אח"כ שוב יכולת בידו ללבנו וכן להפך : (ש) יתעלה האל וכו'. (כמו שאומר חלילה לך לחשוב מחשבה זו נגד הש"י, ומלת יתעלה הוא מלשון ונעלה הענן והוא לשון הסרה והבדל ומרומס מזה) :

פרק ג (א) ולפי שענין הרצון אצלנו. כלומר מה שאנו מבינים פירושו דרצון (שלנו) הוא שיאמר על וכו' : (ב) התחדש וכו'. שהיה נתחדש איזה כח בפועל המביא אותו לפעול פעולה זו עתה. משא"כ קודם לכן שלא היה בו זה הכח ובשביל זה דברו הפילוסופים וכו' : (ג) עם שהוא עיקר וכו'. הנה גם הוא סותר למה שיגזרהו העיון השכלי וכו'. כלל דברי המחבר שבכאן הוא בדרך לא זו אף זו ור"ל לא זו שהיא עיקר כל שרשי התורה אלא אף זו שהוא סותר למה שיגזרהו וכו' כי הדעת היא נגד השכל כמו שמבאר והולך : (ד) אל האמנת הקדמות הגמור. על הדרך שנתבאר לעיל במאמר א' פכ"ג : (ה) ואל עקירת כל הנסים הכתובים בתורה. לפי שיאמרו שא"א לו לשנות הטבע ולעשות הדבר הפך ממה שהיה כבר : (ו) שראה וכו'. הנביא הבין בשכלו שזה יהיה חסרון בחק הש"י כאם יביט אל עמל ולכן אמר הנביא שלא יוכל הש"י לעשות כך : (ז) כי פעל המיתה בסייף. כלומר מה שפעל המיתה הוא בסייף. ועיין בענפים

ענפים

פי' הכתובים הללו טכל ג"כ נהביא סוף לדעת הרמב"ם שאומר כי המציאות מקרה קרה לנמצא המכר לעיל בתחלת פרק שלפני זה ודו"ק :

פרק ג [א] ולפי שענין הרצון וכו'. כבר ביארנו לעיל בפרק דלפני זה בשרשים שפירוש זה הוא צדק ברצון המתחדש בנו כי האדם יש לו סבה המוציאה אותו בכן הוא מתמוטע ע"י סבתו ומסתבה רצונו לכן אין זה רצון באמת כי הוא דומה אל היוב מאחר שא"א לו לעשות הפך מה שגזרה סבתו, וכ"ה מבואר בדברי המחבר בסמוך בכתוב שנאמר על אפור ובכתוב שהביא בסוף פ' זה כי אם עשה את אשר חפצתי וגו' ושינו נאמר שם הרצון על פעולת האדם אלא על צד ההעברה מאחר שהאדם אינו רואה בעתו המחייבת אותו לעשות פעולה אזי נראה לו כאלו עשה פעולה זו מרצונו הגמור אבל הקב"ה אין לו סבה לכן אין בו שום חדוש רצון רק כל מה שהיה רוצה שעשה היה רוצה לעולם ברצונו הקדום כמ"ש לעיל. והאמנם ענין הרצון הנאמר אצל הש"י נראה שהוא ענין בהירי ר"ל שהיה בוחר בדבר מה ולא כמו שכתבנו לעיל בפ' דלפני זה בשרשים שענין הבחירה הוא כשיש לפניו בתחלה ב' דברים והיה מסופק בהם ואח"כ היה בוחר א' מהם, זה אינו כי זה גם כן דומה לרצון מחודש. אלא רצוני לומר בתחלת הוייתו היה בוחר מיד במושכל הראשון שלו בלי שום עיון לברוא את הפעולה בזה הזמן ולא קודם לכן ולא אחרי כן ולא היה מסופק לעולם בזמן הבריאה כמו שהוא בבחירת האדם ולכן אף שהיה יכולת ביד הקב"ה לאחר זמן הבריאה שהיה גזר הרצון קדום אעפ"כ לא איחר אותו וכי ידע שזה הזמן הוא יותר טוב מזמן אחר ולמה יאחר אותו. ועוד אם היה מאחר אותו היה נראה שהיה מסופק בדבר כדרך הפועלים החסרים והיה נראה בחקו ית' כמו שנתבאר הכל בפרקין דלפני זה בענפים ולפי זה לא יוכל שום אדם לדבר סרה על ה', ועיין עוד מזה בסוף הפרק כן נראה לי וק"ל. אמנם מה שאמרנו למעלה שהרצון הנאמר אצל האדם הוא על צד ההעברה זה צריך קצת ביאור שלא יבאו ח"ו לטעות ולומר שהאדם מוכרח על מעשיו. והנה הארכתי בדרושים אלו כפי הצורך בביאור מאמר רז"ל והלא צדיק ורשע לא נאמר וכו' :

[ב] כי אם נאמר שהאש ישרוף והסייף ימית והנר יאיר לא יאמר זה וכו'. נראה שדברי המחבר הללו אינם מבוארים

האדם שהמית בסייף והדליק הנר בבית, וכן המשליך בגד באש ונשרף אע״פ שהאש היא השורפת לא ניחס פועל השרפה אלא אל האדם המשליך אותו באש ונאמר פלוני שרף הבגד כי האדם הוא הפועל על דרך האמת לפי שהוא פועל בבחירה ורצון וע״כ תיוחס אליו הפעולה ושאר הפועלים כנר והסייף והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם הפועל בהם והם כמו כלים אליו כגרזן והמגרה שאמר עליהם הכתוב היתפאר הגרזן על החוצב בו אם יתגדל המשור על מניפו וגו׳ (ישעיה י׳) ר״ל אין ראוי שיתפאר הגרזן שהוא הכלי (ח) להקרא פועל על החוצב בו כי החוצב בו הוא הפועל ולא שיתגדל המשור על (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות, כהניף שבט, ולא שיתגדל על מרימיו שהם מרימים אותו בקלות, כהרים מטה קל לא כהרים עץ כבד. ואמר זה על מלך אשור שהיה חושב שהוא הפועל והרודה עמים בעברה כרצונו (י) ויאמר שאינו אלא כבלי שהשם פועל על ידו ומשלח אותו לעשות משפט בגוי חנף ובעם עברתו וע״כ אמר בתחלת הענין הוי אשור שבט אפי וגו׳ בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו וגו׳ והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב וגו׳, כל זה יורה כי הכלי אינו פועל על דרך האמת אבל הפועל הוא המניע הכלי ברצון, וע״כ כשיאמר על הש״י שהוא פועל הנמצאות או איזה דבר אין ראוי שיהיה פועל אותם כדרך הפועלים החסרים אשר אין פעולתם בידם לעשות או שלא לעשות שא״כ יהיה האדם יותר נכבד מהאל ית׳ כי האדם יש לו יכולת על שישרוף הבגד או שלא ישרפנו והאל ית׳ לא יהיה לו יכולת ע״ז והיאך אפשר שמי שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. ולזה הוא מבואר שהוא מחוייב שיהיה פעל האל ית׳ כפעולת הפועלים השלמים והם הפועלים על צד הרצון והבחירה שהם אצלנו הפועלים השלמים:

ואולם התר הספק הגדול המתחייב להיות פעולתו ית׳ על צד הרצון הוא ע״ז הדרך כי אם היה הרצון והבחירה אשר הוא פועל בהם ממין הרצון והבחירה אשר באדם היה מתחייב הספק שאמרנו שיתחדשו שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו ית׳ ממין הרצון אשר לנו (ל) לא יקרה מזה בטול כי רצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו וכמו שחכמתו ויכלתו הם בלתי בעל תכלית ואינם ממין חכמתנו ויכלתנו כן רצונו אינו ממין רצוננו, וכמו שהחכמה והמדע בו ית׳ איננה דבר נוסף על העצמות כמו שיבא (לקמן ממאמר זה פכ״ה) (מ) אבל היא ענין עצמותי וכמו

שרשים

בענפים: (ח) להקרא פועל על החוצב בו. שיהיה החוצב טפל אצל הגרזן והגרזן יהא נקרא פועל בעצם וביחוד זה אינו כי החוצב בו וכו׳: (ט) מי שהוא מניף אותו בקלות כהניף שבט. שהאדם מניף את המשור בקלות כמו שיוכל להניף את השבט שהוא דבר קל ביותר ולכן אין ראוי שיתפאר המשור לקרוא את עצמו פועל בעצם וביחוד: (י) ויאמר. הכתוב: (כ) לא יהיה יכול על מה שהאדם יכול עליו. פי׳ דא״כ יהיה זה חסרון גבי הש״י: (ל) לא יקרה מזה בטול. כלומר א״א לומר שלא תהיה פעולתו יתברך על צד הרצון והבחירה. (הרב בעל הפרשים קיצר כאן בלשונו ואפשר שכוונתו איזה מלות וכך פירושו אין לבטל פעולת ית׳ ע״צ הרצון מטעם שא״כ יהיה שינוי בפועל הואיל וענין רצון כן הוא אצלנו דזה לאו קושיא הוא כי דבר זה א״א לומר בחק רצון הש״י שרצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו): (מ) אבל הוא ענין עצמותי. שהחכמה והמדע ומהות הש״י הכל הוא דבר

ענפים

מבוארים כי אף שפעולת המיתה אינה נאמרת ביחוד על הסייף, הנה הוא מטעם כי אף שתגיה הסייף אצל החיוב מיתה אעפ״כ אינו נכרג אם לא בסבת כח האדם המניף את הסייף והותך בו לכך פעולת המיתה עצמה ע״ד האמת אינה מיוחסת אלא לפועל בבחירה והוא האדם והוא ממש דומה לענין הגרזן בזכרי המחבר בסמוך כמה שאמר הכתוב שיתפאר הגרזן וגו׳ כי אין פעולת הגרזן להטוב כי אע״פ שיתקרב הפעול לא תהיה החציבה ולכן החוצב באמת הוא האדם כי החציבה באה בכחו משא״כ האש כי אינו כלי ומיד שיתקרב הפעול אליו הנה הוא שורף כי האש מטבעו לשרוף אם ימצא המקבל מוכן להשרף אע״פ שלא היה עדיין האדם בעולם וא״כ לא ייוחס אל האדם בעצם וביחוד כ״א פעולת ההקרבה והכונה שהוא מכין לשרפה בהקריבו האש לבגד ולא פעולת השרפה עצמה, ומה שאנו מיחסים פעולת השרפה עצמה אל האדם ואומרים פלוני שרף הבגד אינו נאמר אלא ע״צ ההעברה ובהקל על הלשון, וא״כ יש לאדם פעולה מיוחדת מה שמכין לאש והיא ההקרבה ולאש פעולה מיוחדת מה שאין לאדם והוא פעולת השרפה עצמה כי על האש יאמר בעצם וביחוד שורף, ולפי זה מ״ש המחבר הא״כ בבגד והסייף והאש הם פעולים חסרים כי אין בידם לפעול או שלא לפעול אלא כפי רצון האדם. זה נ״ל אינו מוכרח כי אין זה תלוי ברצון האדם מאחר שבטבע האש לשרוף זולת האדם כמו שכתבנו, וכן שמעתי בהרבה פעמים ביום הקיץ כשהחום גדול ביותר אזי ילהטו הסלעים במדבר מעצמם וישרפו עלה הגנות ושבת האדם משא״כ הגרזן והסייף זולת האדם א״א להם לחטוב ולחתוך כי אין מטבעם לפעול

זכמו שעצמותו (ג) נעלם תכלית ההעלם כן חכמתו נעלמת תכלית ההעלם ולא נבין ממה שניחס אליו החכמה (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות שהוא ההפך, וכן נאמר כי מה שניחס אליו הרצון הוא כדי שנבין ממנו סלוק היותו פועל על צד החיוב כפועלים החסרים ביכולת בעל תכלית כי פעולתו ית' ביכולת בלתי בעל תכלית, ולזה יתחייב שהמשך ממנו על צד הרצון כמו שהם בפועלים השלמים אבל לא שנבין רצונו היאך היא לפי שהיא עצמותית בו וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן רצונו נעלם תכלית ההעלם ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כדי שנבין ממנו שאינו פועל על צד החיוב בלי כונה ורצון. ואם תשאל ותאמר היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והיאך ישתנה (ע) [ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו על היותו יודע אותו בעת היותו שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק ואין דרך להמלט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו שתהדש בו השנוי כדרך שהיא מתחדשת בנו או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תואר הסכלות ותאמר שאיננו יודע דבר בכל המתחדש בעולם (פ) אלא בכללם ולא ידע את משה בעת היותו יותר ממה שידעו קודם היותו או (צ) אחר היותו ושאינו יודע (ק) את ההפכים כדי שלא יהיו בו ידיעות משתנות (ר) והיותר ראוי שנאמר כי ידיעתו היא נמשכת אחר חכמתו וכמו שחכמתו היא ענין עצמותו ואיננה דבר נוסף על העצמות והיא נעלמת תכלית ההעלם כן ידיעתו ורצונו ויכלתו שהם נמשכים אחר חכמתו נעלמים תכלית ההעלם ולא נבין מהם אלא שהוא פועל פעולתו כמו שיפעל אותה הפועל היותר נבחר. ואחר שאנהנו נמצא שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכונה ורצון נאמר בו ית' שהוא פועל בכונה ורצון (ש) ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם כיצד הם (ת) אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו שנוי אחר שנדע שהשנוי היה חסרון בחקו. ולהיות הספק הזה נופל (א) בתחלת המחשבה ר"ל היות בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה תמצא הנביאים מתירין זה הספק על

שרשים

דבר אחד ואם נס ענינים חלוקים: (נ) נעלם תכלית ההעלם. אין לך דבר בעולם שיוכל לידע מהות הש"י כמו שנתבאר לעיל בהערה בפסוק וכי לא יראנו: (ס) אלא לסלק ממנו הסכלות. שלא תאמר עליו שהוא סכל אבל עכ"פ לא נודע ולא נבין חכמתו היאך היא ומה היא. ועיין מזה לקמן פכ"ד מאמר זה: (ע) מהיותו יודע את האדם קודם היותו. פי' קודם שנברא האדם היה הש"ת יודע אותו שיהיה אח"כ בעולם בזמן מה ואחר שנברא היה יודע אותו שהוא נמצא עתה בעולם וז"ש אל היותו יודע אותו בעת היותו ששתי ידיעות אלו הם בלי ספק ידיעות מתחלפות ובצירוף לזה אחר שמת יודע אותו שכבר היה בנמצא ולא עתה ונמצא ידיעות אלו בלי ספק הן ידיעות הפכיות אח"כ יהיה אצל הש"י רבוי ידיעות וזה אינו שייך לגביה כי הוא ית' אחד פשוט בתכלית הפשיטות ולא שייך ביה שום רבוי, ועיין בענפים: (פ) אלא בכללם וכו'. כלומר שהיה יודע את העולם דרך כלל שיש עולם בנמצא ואינו יודע שום דבר פרטי ואם כן אינו יודע אלא ידיעה אחת. ור"ל שיבא אל האמנת הקדמות שהש"י אינו כ"א סבה לעולם וא"א לו לשנות הטבע וזהו שדקדק בלשונו ואמר ולא ידע את משה ולא זכר אדם אחר כי הוא היה חוץ לטבע כמו שנתבאר לעיל בפ' י"ב ממאמר א' וק"ל: (צ) אחר היותו. אחר שמת: (ק) את ההפכים. עד"מ שחור ולבן שהם בע"כ ב' ידיעות: (ר) והיותר ראוי שנאמר. לפי שדעת הקדמות אין ראוי להאמין מצד שיש לנו כבר מופתים הרבה על החדוש: (ש) ואם אין בנו. ואף אם אין בנו: (ת) אבל נדע. אבל מ"מ נדע: (א) בתחלת המחשבה

ענפים

פעל בעלם וביחוד פעולה א לכן אין לאדם שום יתם ביחוד לפעולת הברפה כ"א פעולה ההקרבה וההכנס כמפר וכמו כן נאמר גבי גר שהוא דומה ג"כ לענין הזה כי כן פעולת הגר בעלם וביחוד להאיר:

אמר המגיה לא ידעתי מה מתוה קא מתמה בעל הענפים שהרי הרב המחבר לא הביא זה רק לגלות שמי שלא יפעול כלום הוא הגר ולא יאמר לו פועל רק בהעברה, תמצא מלמון זה הנם שבפעולה יהו מכל מקום סוחל והוא עושה הפעולה בבהירה ולכן הוסף הפעולה אל האדם שהקריב שבגד אל כשם ...ן שהדליק את הנר אף שהוא לא עשה הפעולה רק הכנה והקרבה סוחל והוא עשה את עשיותיו בבהירה ...שן ובעלת עשיותו לא היה האב בורף את הבגד ולא הנר מאיר את הבית ורמיה מולקה היא הוא"ק):

[ג] מהיותו יודע את האדם קודם היותו וכו'. כבר כתבתי פירושו בשרשים אבל לפי מה שכתבתי בפרק דלפני זה בענפים אין זו מן הקושיה כלל כי הש"י הוא השכל המשכיל ואם כן ידע הכל בציור שכתב ...טע הקדום והיה הכל ידיעה אחת, בפרט שמהם ועלמות שנמצא הוא בשכל לפי דעת הרמב"ם והשכל המשכל והמושכל נאמרו יחד בנמצאות נגמרה ושיה יודע מציאות האדם בידיעה קדמת קודם היותו כל הזמן שהוא ...ם היה נמצא ויודע גם כן בידיעה קודמת הזמן אשר יהיה האדם בנמצא ולכן אין זה שינוי כמו שכתבתי כלל, והבן זה היטב כי סוף הענין ואין ערך ליהם כדתוקים אלו שכתב המחבר:

אמר

על הדרך שכתבנו, אמר ישעיה דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח וסמך לזה כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם (ישעיה נ"ה). ובארו כי לפי שהיו מספקים עליו בני דורו ואומרים איך אפשר שאם נגזר על הרשע שימות שאם יעשה תשובה שתתבטל גזרתו א"כ יהיה האל משתנה (ב) מרוצה אל לא רוצה וא"א שישתנה השם מן היותו רוצה להעניש את הרשע אל היותו שלא רוצה להענישו, ובעבור זה היו מהליצין המשפט ואומרים שאין התשובה מועילה אל הרשע. והתיר הספק הזה כשאמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' כלומר לפי שבתחלת המחשבה יעלה על הדעת שיש שנוי רצון בו ית' [ד] אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' כי כמו שיש הבדל בין ידיעתו לידיעתנו שאינם ממין אחד כלל כן יש הבדל בין רצונו לרצוננו ובין דרכיו לדרכינו עד שלא יפול ביניהם שום דמיון כלל, ולהורות ע"ז אמר כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו', כי הוא דבר ידוע שא"א לומר על שני דברים שהאחד גבוה מן האחר אלא כששניהם גבוהים והאחד גבוה מן האחר (ג) לפי שמתחלפים בפחות ויתר (ד) כמו שנאמר שהאש יותר גבוה מן האויר כי שניהם (ה) יפול עליהם שם הגבוה לומר שהם גבוהים א"א שהאש יותר גבוה מן האויר, אבל אם האחד גבוה בתכלית הגובה כשמים והאחד שפל בתכלית השפל כארץ (ו) שלא יפול עליה שם הגבוה כלל לא מעט ולא הרבה (ז) לא יאמר שזה גבוה מזה אבל אם נאמר עליהם שאחד גבוה מן האחר נרצה לומר שאין ביניהם יחס ודמיון כלל לפי שעל האחד שהוא השמים יפול שם הגבוה ועל האחר שהוא הארץ לא יפול שם הגבוה כלל לפי שהיא בתכלית השפל, וכן יאמר הכתוב מחשבותיו ודרכיו בערך אל מחשבותינו ודרכינו, כי כמו שלשמים ולארץ לא יכללם שם הגובה כלל אבל על השמים יפול שם הגובה במוחלט ועל הארץ לא יפול שם הגובה כלל כן הם מחשבותיו ודרכיו וידיעתו בערך אל מחשבותינו ודרכינו וידיעתנו כלומר שאין ביניהם יחס כלל ולא יכללם סוג אחד כי ידיעתו תקרא ידיעה במוחלט וידיעתנו לא תקרא ידיעה כלל, ולזה לא יפול שם הידיעה על שניהם כאחד אלא בהעברה כי לא יתחלפו בפחות ויתר בלבד אבל יתחלפו בענין מסוג אחר כשם הגובה הנאמר על השמים והארץ כי על השמים יפול שם הגובה ועל הארץ לא יפול שם הגובה כלל אבל שם השפל, ולזה לא יכללם סוג אחד ר"ל סוג הגובה ובעבור זה אין להקיש בין רצוננו

לרצונו

שרשים

המחשבה. כמושכל ראשון: (ב) מרוצה אל לא רוצה. כצ"ל. ור"ל מתחלה היה רוצה להעניש אותו ואח"כ אינו רוצה להענישו. אל היותו שלא רוצה להענישו כצ"ל. ובס"א כתוב משתנה מרוצה אל רוצה וא"א וכו' אל היותו רוצה שלא להענישו וכו' והגירסא ראשונה היא עיקר: (ג) לפי שמתחלפים בפחות ויתר. כלומר שהא' יותר גדול מעט מהאחר: (ד) כמו שנא' שהאש יותר גבוה מהאויר. שהאש היסודי הוא מיד אחר גלגל הירח לכן הוא יותר גבוה מיסוד האויר שהוא אחריו וא"כ היסודות אלו שניהם גבוהים אלא שהאחד גבוה יותר מעט מהאחר: (ה) יפול עליהם שם הגבוה לומר שהם גבוהים וכו'. כי אע"פ שיסוד האויר הוא תחת יסוד האש מ"מ הוא למעלה מיסוד המים לפי סדר ארמ"ע לכן שייך שפיר לומר על יסוד האויר ג"כ שם הגבוה: (ו) שלא יפול עליה שם הגבוה כלל לא מעט ולא הרבה. לפי שאין לך דבר שהוא יותר שפל ונמוך מהארץ וא"כ אין שייך לומר על הארץ שם הגבוה מאחר שאין דבר שהוא למטה ממנה ולכך א"א למצוא שום ערך ודמיון בין השמים והארץ כי השמים הם בתכלית הגובה והארץ בתכלית השפל: (ז) לא יאמר שזה גבוה מזה. כי אין לך דבר שיהיה למטה מהארץ והיאך אמר הכתוב כי גבהו שמים מארץ וגו' ולכן

אמר

ענפים

[ד] **אמר** כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו'. ולפי הדרך שבארנו בפרק דלפני זה בענפים מענין הרצון הנאמר אצל הש"י נראה לפרש הפסוקים האלו באמר הנביא כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו' על זה הדרך, ר"ל כי כל דרכי ומחשבותי הם ברצוני הקדום ואינם ע"פ סבה כי אין מי שקדמני לכן א"א שישתנה רצוני וידיעתי ואין לי אלא רצון א' וידיעה אחת משא"כ מחשבותיכם ודרכיכם הכל ע"פ סבה המגיעה אליכם לכן א"א לכם בלא תבואו לידי שינוי רצון ושינוי ידיעות ולכן יש הפרש גדול בין רצוני וידיעתי לרצונכם וידיעתכם ועל הפרש הזה אמר אח"כ כי גבהו שמים מארץ וגו' והוא גם כן כמו שביאר המחבר שבא לרמוז על שאין ביניהם שום יחס ודמיון כלל ולהורות על זה שאין גבי הקב"ה אלא רצון אחד אמר הכתוב אח"כ כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה וגו' הל"ל אשר יצאו מפי לא ישובו וגו' אם עשו וגו' בלשון רבים אלא אמר בלשון יחיד להורות שלעולם לא היה גבי הש"י שום רצוי אלא דבור א' ולא בהיות משתנה כדבורו, כן נראה לע"ד ישוב הספק הנופל על הרצון הנאמר גבי הש"י ודע זה והבינהו:

הבת

לרצונו כמו שאין להקיש בין ידיעתנו לידיעתו (ח) כי אף אם הרצון אשר בנו יחייב שנוי אלינו הנה רצונו ית' לא יחייב שנוי אליו, ולזה המשיך ע"ז ואמר כי כאשר ירד הגשם והשלג וגו' כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי, כלומר שהחפץ האלהי אינו דומה אל החפץ האנושי (ט) שלפעמים לא יצא אל הפועל כי החפץ האלהי יצא אל הפועל על כל פנים ואין מעכב בידו מעשות רצונו, וזה מכה שיורה שבא לבאר ענין הרצון כלומר שאין חפצו ורצונו ממין חפצנו ורצוננו, ולזה לא יחייבו שנוי בחקו כלל אע"פ שיחייבו שנוי בחקנו. ויעלה בידינו מזה שהפועל האלהי נעשה על צד החפץ והרצון ואעפ"כ אין זה מחייב שנוי בחקו ית' ולא שום חסרון, ולזה יפול עליו שם הפועל בכונה ורצון שהוא הפועל היותר משובח וזה מה שרצינו לבאר :

פרק ד כבר בארנו במאמר הראשון (פרק י"א) כי לכך התחילה התורה בפרשת בראשית להורות (א) על מציאות הפועל. וזה, כי מכה שנזכר שם (ב) מציאות הדברים מן הכח אל הפועל יש ראיה על מציאות הפועל (ג) המוציא אותם אל הפועל. ומכה שנזכר (ד) מציאותם אל הפועל בזמנים מתחלפים והם ששת ימי בראשית יש ראיה על מציאות הפועל בכונה ורצון שהוא פועל הדברים בעתים מתחלפים כפי מה שגזרה חכמתו ואע"פ שהיה אפשר שימצאו בעת אחת, ואמנם נמצאו בעתים מתחלפים להורות על הכונה והרצון, כי בזה תתקיים התורה בכללה והשכר והעונש הנזכר בה כמו שכתבנו למעלה. וזה שאמרו רז"ל (ה) והלא במאמר אחד היה יכול להבראות אלא כדי (ו) להפרע מן הרשעים וכו' וליתן שכר טוב לצדיקים וכו' (אבות פרק ה'). (ז) וגם בסדר שנמצאו בו בעתים מתחלפים יורה על הקדימה הטבעית שיש לקצת היצירות על קצת ושכל אחת מהן נמצאת בעת הראוי והנאות לה לפי טבעה כדי שתמצא על תכלית שלמותה שאפשר שתמצא בו כפי מה שגזרה חכמת הפועל ורצונו, ולזה נאמר בכל אחד ממעשה בראשית (ח) וירא אלהים כי טוב להורות על הענין הזה :

ומכמה שמעיד עליו החוש מזה מציאות הדברים מן הכח אל הפועל יוכל להביא מופת עיוני על מציאות האלוה יתברך ע"ז הדרך, אנחנו נראה שיש בכאן ענינים (ט) יהיו בכח ויצאו אל הפועל (י) וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו מוציא חוצה לו בהכרח

שאילו

שרשים

אמר אמר כך אבל אם נאמר עליהם וכו' : (ח) כי אף אם הרצון. כי אעפ"י שהרצון : (ט) שלפעמים לא יצא אל הפועל. שהרבה פעמים רוצה האדם לעשות איזה דבר בשביל תכלית מה ולא יכול לו לפי שאינו ברשות עצמו אלא ברשות סבתו המניעה אותו ואם כן שם הרצון כאמור אל האדם יורה קצת אל החיוב וכמו שכתבנו בריש פרק זה בענפים משא"כ השי"ת שעושה כל אשר יחפוץ ואין מי מעכב על ידו :

פרק ד (א) על מציאות הפועל. שהשי"ת הוא בנמצא : (ב) מציאות הדברים מן הכח אל הפועל. שהנמצאים הם נבראים אחר שלא היו : (ג) המוציא אותם אל הפועל. דאל"כ מאחר שלא היה בתחלה שום דבר בעולם מי המציא אותם אחר זה : (ד) מציאותם אל הפועל בזמנים מתחלפים. שהיום ברא קצת ומחר ברא קצת זה יורה על שהיה פועל אותם בכונה ורצון דאם היה הכל בחיוב היו נמצאים כלם בכלל בעת אחד זולת הפסק ומאחר שברא בששה ימים יורה על הכונה והרצון. ועיין לקמן במאמר ג' פ"ח כי שם תמצא עוד מופת אחר על היות פעולת הש"י בכונה ורצון : (ה) והלא במאמר אחד יכול להבראות'. כלומר שהיה יכול לברוא הכל בעת א' : (ו) להפרע מן הרשעים. מאחר שהם רואים שברא הקב"ה את העולם בזמנים מתחלפים א"כ יכולים להשיג שברא את העולם בכונה ורצון ושיש לו יכולת על הכל להרע ולהטיב למי שירצה ואעפ"כ הם אינם משגיחים בו לכן ראויים הם לעונש : (ז) וגם בסדר שנמצאו בו וכו'. בסדר הבריאה שברא זה דוקא ביום א' וזה דוקא ביום ב' וזה דוקא ביום ג' ולא להפך יורה בהכרח על הקדימה הטבעית רצוני שכל א' קודם בטבע על חבירו שהרי הדשא הוא קודם בטבע לצומח ותמצא בכתוב שהוא נברא קודם : (ח) וירא אלהים כי טוב וכו'. ומש"ש שלא נאמר כי טוב ביום ב' מ"מ נכפל ביום ג' בשביל יום ב' וכדי לאמת זה מה שרמוז בתורה בפ' בראשית על מציאות הש"י הביא ע"ז גם כן עוד מופת מן הדברים היוצאים עתה מן הכח אל הפועל וז"ש ומכמה שמעיד עליו החוש וכו' ר"ל מזה שאנו רואים עתה בחוש שכמה דברים שהיו בתחלה בכח ויצאו לידי פועל עד"מ האילן לא היו הפירות בנמצא והיום הם בנמצא מזה יש לנו להביא ראיה על מציאות האלוה ית' כמו שמבאר והולך : (ט) יהיו בכח ויצאו אל הפועל. עד"מ הפירות קודם שגדלו על האילן היו בכח האילן שיגדל אותן ואחר שהיו בגדולן יצאו לפעל : (י) וכל מה שיצא וכו' יש לו מוציא חוצה לו וכו'. פי' מאחר שלא היו הפירות תמיד בפועל אלא שהיו בתחלה בכח לבד ולא בפועל ע"כ אין האילן ברשות עצמו אלא שיש לו איזה סבה המניע אותו ומוציא הפירות

מכח

(כ) שאילו היה המוציא בו (ל) ולא היה שם שום מונע (מ) לא היה נמצא בכח בעת מן העתים אבל היה בפועל תמיד. (נ) ואם היה מוציאו בו יהיה לו מונע שלא ימצא תמיד בפועל (ס) והוסר, (ע) [א] הכח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא הדבר מן הכח אל הפועל, והמוציא ההוא שהיה מוציא בכח ושב מוציא בפועל היה (פ) אם למונע מעצמו (צ) או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל, וכשנמצא היחס ההוא הוציא אל הפועל (ק) וכל אחד מאלו השנים (ר) יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. וכן יאמר במסיר או המביא ההוא השני (ש) וזה לא ילך אל בלתי תכלית. ולזה אי אפשר מבלתי שיגיע אל מוציא מן הכח אל הפועל (ת) אין בו כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו האפשרות ומה שיש בו אפשרות

שרשים

מכח האילן והסבה ההיא היא בהכרח חוץ לאילן ולא בתוך האילן: (כ) שאלו היה המוציא בו. שאלו היה המוציא ההוא שהיה מוציא את הפירות מכח האילן אל הפועל בתוך גוף האילן עצמו: (ל) ולא היה שם שום מונע. ולא היה גם באילן שום מונע להמוציא ההוא שימנע אותו מפעולתו: (מ) לא היה נמצא בכח בעת מן העתים. פי' לא היו הפירות נמצאים פעם בכח ופעם בפועל אלא שהיו ראויות להיות תמיד בפעל הן בימות הקיץ הן בימות החורף מאחר שהמוציא ההוא בגוף האילן עצמו ואין לו שום דבר שיעכב על ידו מלעשות פעולתו: (נ) ואם היה מוציאו בו והיה לו מונע וכו'. פי' ואם תאמר לעולם שהמוציא היה בגוף האילן ומה שלא היו הפירות תמיד בפעל לפי שהיה לו איזה מעכב שיעכב אותו: (ס) והוסר. כלומר ומה שיצאו עתה אל הפעל לפי שהמעכב הזה הוסר מן המוציא ההוא והלך מאתו ואז כאשר הלך מאתו המעכב יצא האילן לפעל: (ע) הכח אשר הסיר המונע הוא אשר וכו'. פי' וא"כ אותו הכח שהיה מסיר את המעכב ההוא הוא המוציא באמת כי אם לא היה זה הכח לא היה יכול המוציא הראשון לעשות כלום מפני המעכב ההוא ומיד שבא זה הכח והסיר את המעכב יצא האילן לפעל ולכן הכח ההוא הוא המוציא האמת והגמור ועיין בענפים, ומאחר שהמוציא ההוא השני לא הסיר המעכב מיד ע"כ צריכים אנו לומר שהיה גם כן בתחלה בכח וא"כ יצא אל הפעל ואם כן יש להקשות על המוציא השני ההוא ג"כ למה לא היה תמיד בפעל והיה לו להסיר את המעכב מיד כמו שהיה קשה על המוציא הראשון. וז"ש אחר כך והמוציא ההוא שהיה מוציא בכח וכו' ר"ל המוציא הב' היה בתחלה בכח לבד מב' טעמים שמבאר והולך: (פ) אם למונע מעצמו, פי' אם מטעם שהיה איזה מניעה בהמוציא ההוא עצמו עד"מ שהיה חולה בתחלה ואחר שהבריא הסיר מיד המעכב ויצא האילן לפועל: (צ) או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל. המוציא השני ההוא נקרא פועל. והמעכב נקרא מתפעל. והיחס הוא הכלי שהפועל עושה פעולתו עמו עד"מ האדם החוצב את העצים בגרזן האדם הוא הפועל והעץ הוא המתפעל והגרזן הוא היחס ואם לא יהיה לו הגרזן א"א לו לחצוב את העצים. ור"ל שלא היתה המניעה מצד עצמו אלא שלא היה בתחלה להמוציא השני ההוא היחס שהיה מסיר עמו המעכב ואחר שהביא לו היחס הזה אזי הסיר מיד המעכב ויצא האילן לפעל וז"ש וכשנמצא היחס ההוא וכו': (ק) וכל אחד מאלו השנים. פי' הן שהיה הטעם מה שלא היה יכול להסיר מיד המעכב מצד שהיתה המניעה בעצמו או שהיה הטעם מצד שהיה חסר לו איזה דבר והוא היחס: (ר) יחייב המצא מסיר המונע או מביא היחס. פי' מאחר שאנו רואים שהוסר המונע ממנו דהיינו שהבריא מחליו או שבא לו היחס על כרחך היה לו איזה כח שהיה מסיר ממנו המונע והבריא או שהביא לו היחס. וא"כ יש לשאול על זה הכח ג"כ למה לא הבריא אותו מיד או למה לא הביא לו את היחס הזה מיד וז"ש וכן יאמר במסיר או המביא וכו' ר"ל וכן יש לשאול ע"ז ג"כ: (ש) וזה לא ילך אל בלתי תכלית. פי' וזה א"א שילך אל בלתי תכלית דא"כ אין לדבר סוף כי לעולם נוכל להקשות קושיות אלו וא"כ לא יהיה אפשר שיצא דבר בעולם מן הכח אל הפועל ואנו רואים שאינו כן ולזה א"א מבלתי וכו': (ת) אין בו כחניות כלל. פי' לעולם הוא אינו בכח רק הוא עושה תמיד מה שירצה דאם הוא היה פעם בכח אם כן קודם שיצא אל המציאות היה בו האפשרות ומה שיש בו האפשרות

ענפים

פרק ד [א] הכח אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא וכו'. מצאתי בגליון הכת א' וז"ל כבר התבאר בס' המופת שאמר ממנו וביותר בביאור שהמפרשים אותו איך המסיר המונע הוא סבה במקרה לא סבה בעצם, והמשל כי הפותח לא יאיר הבית מפני שהחלון סגור והוא פותח החלון הוא סבה במקרה להארת השמש לכן זה המופת חלוש מאד כי לא יעמוד הסבה בעצם בהוא הב"י, עם שיפיגוהו מעט רבום. גם זה לא יבאר בהכרח מציאות הש"י כנ"ל. עם היות שלא עיינתי בספר המופת הנזכר מ"מ נראה אם אין לו ראיה אחרת לסתור זה המופת שהביא המחבר בשם הרמב"ם גם ראיה זו אינה כלום והמשל אינו דומה למשל כי המסיר שפתח הנאמר גבי אילן א"א עומד עליו בשוה במקרה מצד שאם רואים כי על הרוב אין האילן מגדל פירות

אפשרות אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא (א) ויצטרך אל מוציא אחר מן הכח אל הפועל (ב) יכריע אחד מהשני אפשריים על האחד, (ג) ויהיה האחד המוציא שאין בו כחניות ולא מונע כלל אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא מחויב המציאות, ומן השקר שיהיה בעל חומר, (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות ולא יהיה מחויב המציאות. ולזה הוא מבואר (ה) שהוא נבדל. והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל והוא מוציא הדברים מן הכח אל הפועל הוא האלוה יתברך. והתבאר שאינו גוף, ויתבאר ג"כ מזה שהוא אחד (ו) *) לפי שמה שהוא נבדל לא יושכל בו מנין, (ז) אלא בהיות האחד עלה ואחד עלול, והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל הוא עלה בהכרח ואינו עלול, כי העלול הוא אפשרי המציאות אחר שמציאותו נתלה בזולתו ויתחייב מזה שהוא אחד. וג"כ יתבאר שאין לו התלות בזמן שאם היה לו התלות בזמן היה נמצא (ח) בזמן זולת זמן (ט) והיה בו אפשרות. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה חסר אי אפשר שתהיה פעולתו שלמה בתכלית השלמות ואנחנו נראה כל פעולותיו

*) הגה"ה לפירוש הרבים אינו במשמעות הכוונה זאת רק שהוא אינו מורכב לא על שהוא אחד ואין בנו שום ודומה לו ונביא מוכרחים להשען בזה על מופת כלומר בסבית הרב המחבר נפרץ המורי כבס הרמבים וז"ל שב', כי מן הבקר שימלא לבוס היוב המציאות בזה מבלי שום הרכבה וכו' ואם כן העיקר חסר מן הספר כאן. וגם נפ"ז כי דויקת בוטב בדברי המחבר כאן יהיה מה שאמר עוד אלא בהיות אחד עלה ואחד עלול וכו' אריכות דברים ללא צורך. האמנם כ"ל נפע"ד על נכון כך פירושו כוליל והוא נבדל מהומר לא שייך בו מנין דמנין לא שייך כי אם בדברים המרויים כיון שהם בעלי כמות ומתקומם במקום ובאוים לקבל החלוקה כפיר מכל לומר כי או ב' וגם בבלסתפס יחד יהיה הכמות יותר מכמות בל אחד לבד, ובמקום אשר ינביל ב' או ג' הוא יותר מאשר ינביל אחד מהם. אבל בדבר הנבדל שאינו בעל כמות אינו מתקומם במקום ובלתי מקבל חלוקה לא יושכל בו מנין ומה שאוכל למצוא מנין בנבדלים הוא רק מצד עלה ועלול רוצונו בהאמר זה עלה וזה עלול מזה וזה עלול מזה עד אין מספר שהיל ונבדלין זה מזה נגד מעלם והויק:

שרשים

אפשרות אפשר שימצא וכו' ר"ל שלכך נקרא אפשר לפי שהוא אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא: (א) ויצטרך אל מוציא אחר. פי' ולכן יצטרך אל מוציא אחר שיוציא אותו מן הכח אל הפועל: (ב) יכריע א' מהב' אפשריים על האחד. נראה שטעות נפל בספרים וצ"ל יכריע הב' אפשריים על הא' ור"ל מתחלה היה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא ואחר שהמוציא הוא יהיה מוציא אותו מן הכח אל הפועל אזי הב' אפשריים אלו נשארו על אופן אחד מהן. ולפי גרסת הספרים שכתוב בהן יכריע א' מהב' אפשריים על הא'. צריכים אנו לומר שכך פירושו. עד"מ ב' אפשריים הם אפשר להשחיר הלוח ואפשר להלבין אותו וכל צד מאלו ג"כ הוא נחלק לשנים עד"מ אפשר להשחיר הלוח ואפשר שלא לעשות כלום וכן אפשר להלבין ואפשר שלא לעשות כלום ולכן אמר יכריע א' מהב' אפשריים על הא' ר"ל צד א' מהב' אפשריים אלו עד"מ אפשר להשחיר יכריע אותו הצד על צד אחד דהיינו שמשחיר את הלוח או אינו עושה כלום וכיוצא בזה אפשר להלבין או שלא לעשות כלום. וזה שדקדק בלשונו ואמר אפשריים מלא ב' יודי"ן וק"ל: (ג) ויהיה הא' וכו' ולא מונע כלל וכו'. פי' דאם היה בו כחניות או שום מונע היה בו אפשרות כמו שאמרנו ומאחר שאין בו שום כחניות ולא שום מונע א"כ הוא המחויב המציאות בעצמו: (ד) כי כל בעל חומר יש בו אפשרות. לפי שהוא מורכב וכל מורכב צריך אל מרכיב כמו שיתבאר בפ' שאחר זה: (ה) שהוא נבדל. פי' נבדל מהחומר ואין בו שום חומריות כלל: (ו) לפי שמה שהוא נבדל לא יושכל בו מנין. פי' לפי שהוא נבדל מן החומר אם כן אין בו שום הרכבה ומאחר שאין בו הרכבה א"א שיהיה בו מנין. ובמורה בהקדמותיו לח"ב בהקדמה ט"ז מבואר ג"כ בהדיא שאין המנין בא אלא מצד הכמות ומה שהוא נבדל אין בו כמות מצד שאין בו שום הרכבה: (ז) אלא בהיות הא' עלה והא' עלול. שלא נאמר על הנבדל כ"א עלה או עלול: (ח) בזמן זולת זמן. פי' לעיל במאמר א' פט"ו: (ט) והיה בו אפשרות. פי' מאחר שלא היה עולמית א"כ הוא אפשרי כי הוא תלוי במציאות הזמן אבל אם הוא עולמית אף קודם הזמן אינו נתלה בזולתו א"כ אין שייך לומר עליו שהוא אפשרי שהרי הוא נמצא עולמית:

ענפים

כמו... כות כ"א בימות הקיץ וא"כ אם המסיר המונע הזה הוא במקרה וכבר ידענו שהמקרה היה על המעט כמו שכתב בעל עקדת יצחק ב"פ ברא' בפס' אביכם פזהו א' מהג' מעמת שהיה סוהר דברי אותן האומרים שהעולם היה בקרי והזדמן וע"ש, וא"כ כמו כן נאמר כאן דאם היה המסיר המונע שבאילן במקרה לא היה כן מגדל פירות דוקא תמיד בימות הקיץ. ועוד דאם היה במקרה לא היה אפשר שיהיו כל האילנות כולם מגדלים פירות בשוה בזמן א' כי טבע המקרה אינו נותן זה לפי שהוא על המעט אלא ע"כ שהמסיר של הנאמר גבי אילן הוא אינו במקרה כ"א בכונה ורצון כמו שהוכיח המחבר ולכן שהמופת הזה שהביא המחבר על מציאות הש"י הוא מופת אמיתי ואין בו שום ספק כלל וק"ל כ"ל:

על

פעולותיו שלמותבתכלית השלמות כמו שאמר הצור תמים פעלו יתבאר אם כן שהוא מסולק מן ההסרונות . וזה המופת על מציאות השם (י) כמו כח המופת הרביעי שהביא הרב ז"ל בספר המורה בבאור מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו , והוא מופת תורני מסכים עם העיון והוא שבא עליו הרמז בפרשת בראשית כמו שכתבנו :

פרק ה העקר הזה שהוא מציאות השם יש עליו מופתים אחרים עיוניים הביאם הרמב"ם ז"ל בתחלת החלק השני מספר המורה אזכיר אותם בקצרה כדי להעיר המעיין על הצורך מהן מהבלתי צורך , והמופת הראשון מהן שעשה הרב ז"ל הוא בנוי (א) [א] על מציאות תנועה תדירה נצחית כמו שיניח הפילוסוף , וזה נ"מה (ב) שלא יודו אותו כל בעלי הדת האלהית המאמינים בחדוש (ג) ואין החוש יכול להעיד על זה גם כן ולכן לא התעסקנו בהבאת המופת ההוא :

ואולם המופת השני שהביא הרב ז"ל הוא חלוש מאד , לפי שהוא בנוי על הקדמה שהקדים בשם אריסטו (ד) לא נתבאר אמתתה . אמר כי כשימצא דבר מורכב מב' דברים (ה) וימצא אחד מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב התחייב מציאות האחר בהכרח חוץ מן הדבר המורכב ההוא ג"כ , שאלו היה מציאותם מחייב שלא ימצאו אלא יחד (ו) כחומר ובצורה הטבעית (ז) לא היה אחד מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים (ח) יהיה א"כ מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב (ט) הנה ימצא האחר בהכרח , והמשל בזה כשימצא הסכנגבי"ן שהוא מורכב מן החומץ והדבש וימצא הדבש לבדו יתחייב בהכרח המצא החומץ

שרשים

(י) כמו כח המופת הרביעי וכו' . פי' שהוא ממש המופת שהביא הרמב"ם ברביעי מהמופתים :
פרק ה (א) על מציאות תנועה תדירה נצחית . כנ"ל . ור"ל הגלגלים נקראים תנועה תדירה לפי שהם מתנועעים תמיד ואלו היו פוסקים מתנועתם רגע א' לא היה אפשר להעולם להתקיים . ואמר נצחית ר"ל שהמופת הזה הוא לפי דעת מאמיני הקדמות שאומרים שהגלגלים הם נצחיים ואינם נבראים אחר שלא היו ולא תאמר בשביל זה שהרמב"ם האמין הקדמות ח"ו אלא כוונתו בהנחת המופת הזה לומר דאפי' לפי מאמיני הקדמות יתקיים זה המופת כי לפי מאמיני החדוש אין צריך לשום מופת עיוני על מציאות הש"י דפשיטא הוא דמאחר שהעולם מחודש יש לו מחדש בהכרח אלא שבא להוכיח המופת אפי' לפי מאמיני הקדמות . ועיין מזה בענפים : (ב) שלא יודו אותו כל בעלי הדת וכו' . כל מי שיאמין בחדוש אינו מודה למופת זה כי הרבה שאינם מבינים דרכי המופת ויאמרו [מאחר] שכונת המופת הזה על הקדמות א"כ הוא אינו נכון : (ג) ואין החוש יכול להעיד על זה ג"כ . וגם אין שום אדם שיוכל להעיד בבירור ע"י החוש אם העולם הוא מחודש אם לאו ולכן לא התעסקנו וכו' : (ד) לא נתבאר אמתתה . ההקדמה ההיא אינה מבוארת : (ה) וימצא א' מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר וכו' . פי' דבר א' מן אותן הדברים המורכבים יחד ימצא גם כן לבדו נפרד מן ההרכבה ההיא , א"כ מחוייב ג"כ שיהיה הדבר השני שהיה מורכב עם הדבר ההוא הנמצא שיהיה ג"כ כנמצא לבדו זולת ההרכבה ההיא אע"פ שלא ראינו אלא דבר אחד בפני עצמו מן אותן המורכבים כמו שמבאר והולך וזהו שאמר התחייב מציאות האחר בהכרח וכו' : (ו) כחומר וכצורה הטבעית . אלו לא היה אפשר שיהיו ב' דברים אלו קיימים כי אם יחד כחומר וכצורה הטבעית רצוני הצורה הבאה מצד טבע החומר שא"א להם להיות כי אם יחד ואינם יכולים להפרד א' מחבירו : (ז) לא היה א' מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים . א"כ א"א לך לצדד בשום צד מהצדדים שיהיו ב' דברים אלו נמצאים כל אחד לבדו וזהו שקר שהרי אנו רואין שהדבר האחד מן אותן המורכבים הוא נמצא לבדו : (ח) יהיה וכו' על העדר החיוב וכו' . מאחר שהדבר הא' הוא בנמצא ע"כ צ"ל שאינו מן המחוייב שיהיו ב' דברים אלו דוקא ביחד : (ט) והנה ימצא האחר . וא"כ אף דבר

ענפים

פרק ה [א] על מציאות תנועה תדירה נצחית וכו' דברים כותבים שרה על הרמב"ם בזה כמופת וכפרט במ"ש בס' המדע כפרק לבאר שאין לכח הגורת תכליה כיהר אותו מתנועת הגלגל שהיא תמידית נצחית וכו' וז"ל . אלוה זה אין לסופו קץ ותכלית מאחר הגלגל סובב תמיד עכ"ל . אלא שכבר התנצל הרמב"ם בס' פרק ע"ג מחלק הא' מהמורה וז"ל הנה כבר הסבאר לך כי מופתי מציאות ה' ואחדותו והיותו בלתי גשם אמנם צריך שילקחו לפי הנחת הקדמות ויתקיים המופת השלם הן שיהיה העולם קדמון או מחודש , ולכן תמצא כי לעולם במה שחברתיו בספרי הגמרא כשיזדמן לי זכרון יסודי הדת לדבר בקיום מציאות , באתי אקיימנה במאמרים נוטים לצד הקדמות אין זה שאני מאמין הקדמות אמנם אני רוצה שאקיים מציאותו יתברך באמונתי בדרך מופתי שאין מחלוקת בו בשום פנים וכו' עכ"ל . א"כ מבואר בהדיא שכונת הרמב"ם בזה המופת

החומץ לבדו. ואחר ההקדמה הזאת אמר, אנהנו נמצא דברים רבים מורכבים ממניע ומתנועע ר"ל (י) שהם יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו, (כ) ונמצא מתנועע לא יניע כלל והוא המתנועע האחרון, (ל) יתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל, (מ) והוא המניע הראשון. וזה המופת הוא בנוי על ההקדמה ההיא שהקדים בעבם אריסטו (נ) ואיננה אמתית, כי איננו מחוייב שבשימצא דבר מורכב משני דברים וימצא האחד לבדו שימצא האחר לבדו, כי כבר ימצא האדם שהוא מורכב מחי וממדבר (ס) וימצא החי לבדו בזולת המדבר (ע) ולא ימצא המדבר בזולת החי, (פ) אלא אם נאמר שהמלאך הוא מדבר לבדו, ר"ל משכיל בפועל מזולה שיהיה גשם נזון מרגיש שהוא גדר החי, (צ) ואע"פ שיש להשיב ע"ז ולומר כי החי לא ימצא לבדו בזולת ההחבר עמו צורה אחרת מינית כאלו תאמר חי צוהל או חי נוער או חי שואג, (ק) אבל החיות המשולח לא ימצא לבדו. ולזה איננו מחוייב שימצא המדבר לבדו בזולת צורה אהרת (ר) מה שאין כן במניע והמתנועע, ובעבור שאפשר לבעל הדין לחלוק על
זה

שרשים

הדבר השני מן אותן הדברים המורכבים הוא מן המחוייב שיהיה נמצא לבדו נפרד מן הדרכבה ההיא וכדי לבאר זה הביא המשל מן הסכנגבין והוא מין מאכל ונעשה מן החומץ והדבש: (י) שהם יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו וכו'. פי' שהוא מן הידוע שכל הנמצאים שהם בעלי תנועה בכלל עליונים ותחתונים כלם הם נאחזים ונקשרים זה בזה ונתאחדו יחד באחדות גמורה עולם השפל בעולם הגלגלים ועולם הגלגלים בעולם המלאכים וכיוצא בזה וא"כ כל דבר שבעולם שיש לו תנועה הוא מתנועע בכח מניע שהוא למעלה ממנו ובאותו פעם שהוא מתנועע יניע ג"כ את המניע שהוא למטה ממנו, עד"מ עולם הגלגלים א"א להם להניע את עולם השפל אם לא בכח עולם המלאכים והמלאכים א"א להם להניע את הגלגלים אם לא בכח הקב"ה א"כ המלאכים הם מורכבים ממניע ומתנועע כי הם מתנועעים על ידי הקב"ה ובאותו פעם עצמו כשהם מתנועעים מהקב"ה הם מניעים ג"כ את הגלגלים שהם למטה מהמלאכים וכן באותו פעם כשהגלגלים מתנועעים מהמלאכים הם מניעים ג"כ את העולם השפל כי הכל נקשר זה בזה אם כן הגלגלים הם ג"כ מורכבים ממניע ומתנועע כי הם מניעים את עולם השפל בכח המלאכים וז"ש ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו. כן משמע מתוך פי' רש"ט והאפודי בפ"א מח"ב למורה בביאור מופת זה אף שאין זה ממש לשונם: (כ) ונמצא מתנועע לא יניע כלל והוא המתנועע האחרון. פי' עולם השפל אינו מורכב מן מניע ומתנועע כי אין לך דבר שהוא למטה מעולם השפל שיתנועע על ידו לכן עולם השפל אינו אלא מתנועע לבד כי הוא מתנועע ע"י הגלגלים: (ל) יתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל. פי' מאחר שאנו רואין נמצא א' שהוא אינו מורכב ממניע ומתנועע אלא הוא מתנועע לבד א"כ הוא מן המחוייב שיהיה המניע ג"כ בפני עצמו כי אלו היה מן המחוייב שיהיו דוקא המניע והמתנועע מורכבות ביחד לא היה אפשר שיהיה המתנועע ג"כ בפני עצמו: (מ) והוא המניע הראשון. הוא הקב"ה כי הוא מניע את כל העולם ואין לך דבר למעלה ממנו שיניעהו: (נ) ואיננה אמתית. ההקדמה ההיא איננה אמתית: (ס) וימצא החי לבדו. כגון הבהמות ושאר בעלי חיים שאינם מדברים: (ע) ולא ימצא המדבר בזולת החי. פי' כי כלי הדבור הוא על ידי כלים הגשמיים והם הפה והלשון ואם לא יהיה לכלים אלו שום תנועה חיונית א"א להם לדבר כי אינם יכולים להתנועע ולכן מצינו שהכתוב פעמים מיחס הדבור לפה כמו שנא' כי פי המדבר אליכם וגו' ופעמים מיחס ללשון כמו שנא' לשון מדברת גדולות וכיוצא באלו: (פ) אלא אם נאמר וכו'. אלא אם תרצה לומר שהמלאך הוא מדבר לבדו ור"ל שהוא משכיל בפועל וכו'. וזהו דוחק לפי שאין זה נקרא מדבר באמת כי כמו שהמלאך אינו נכנס בגדר החי באמת לפי שהחי הוא הגשם והמלאך אינו גשם כך אינו נכנס בגדר הדבור גם כן כי הדבור הוא גם כן ע"י הגשם כמו שכתבנו ולכן דקדק בלשונו ואמר גשם נזון מרגיש שהיא גדר החי: (צ) ואע"פ שיש להשיב ע"ז. שיש לתרץ דבר זה ולומר מה שלא ימצא המדבר לבדו הוא לפי שלא ימצא החי לבדו ג"כ כי א"א להמצא החי זולת התחבר עמו צורה אחרת מיניה עד"מ השחוק מגד שהוא שוה בכל אדם כמבואר לקמן ממאמר זה פי"ו נקרא השחוק צורה מינית כי כל מין האדם שוה בזה וכמו כן צהלת הסוסים נקרא צורה מינית וכיוצא בזה: (ק) אבל החיות המשולח. החיות בעצמו לבד בלי שום צורה מינית א"א להיות בנמצא לפי שאין לך דבר בעולם שהוא חי שלא יהיה אצלו צורה מינית ולכן הוא אינו מחוייב ג"כ שימצא הדבר לבדו וכו': (ר) משא"כ במניע והמתנועע. מאחר שהמתנועע לבדו הוא בנמצא אם כן הוא מן המחוייב שיהיה
המניע

ענפים

שמוסת להניח אותו אפילו לפי דעת מאמיני הקדמות כמו שכתבנו בשרשים, ולכן אין לשום אדם לדבר סרה על הרמב"ם בדבר זה וכמה שכתב בספר המדע כנזכר:

לא

זה (פ) בצד מה בהמצא ההי או הצמח (ח) מורכב מגוף ונפש וימצא הגוף לבדו (א) ולא ימצא החיות ולא כח הצומח לבדו [ב] לא סמך הרב על המופת הזה והביא מופת אחר שלישי עיוני חזק שא"א לחלוק עליו (ב) לפי מה שכתב הוא ז"ל שם :

אמר (ג) הנמצאות (ד) לא ימנע הענין בם משלשה חלקים (ה) אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות, (ו) או כלן הוות נפסדות, (ז) או קצתם הם הוה נפסד וקצתם בלתי הוה ולא נפסד. (ח) וזאת החלוקה הכרחית (ט) ושקר שיהיו כולן בלתי הוות ולא נפסדות (י) שאנחנו נשיג להוש נמצאות רבות הוות נפסדות. ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות, לפי שאם היה כל הנמצא נופל תחת ההויה וההפסד (כ) היו כל הנמצאות אפשרי המציאות (ל) והיה ראוי שיפסדו כלם (מ) ולא יהיה שם מוציא ומבריח מציאותם על העדרם ולא ימצא א"כ דבר מן הנמצאות אחר שאין שם מוציא ולא מקיים יבריח מציאותם על העדרם ואנחנו נראה

שרשים

המניע ג"כ בנמצא לבדו : (ט) בצד מה. שיש לבעל דין לחלוק על המופת הזה מלדדים אחרים : (ח) מורכב מגוף ונפש. כי החי יש לו גוף ונפש החיוני וכן לאילן יש לו נפש והוא כח הצמיחה : (א) ולא ימצא החיות וכו'. כי הגוף אחר שמת בוא נשאר לבדו ואין לו שום כח חיוני. וכן האילן בשנקלן יהיה לבדו בזולת כח הצמיחה : (ב) לפי מה שכתב הוא ז"ל שם. שאין בו לא דחייה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי התיכה : (ג) הנמצאות. פי' כל הנמצאים שאנו רואים ומשיגים בחוש והם הנמצאות שהיו בכלל השמים והארץ : (ד) לא ימנע הענין בם משלשה חלקים. א"א להיות כי אם א' משלשה חלקים שמבאר והולך : (ה) אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות. פי' שלא היו נבראים אלא כך היו עולמית ומאחר שלא היו נבראים א"כ ה"א ג"כ שיפסדו אלא ישארו כך עולמית כי מה שלא נברא לא נעדר מן העולם וזהו חלק א' : (ו) או כלן הוות נפסדות. או שהיו כלן נבראים ומאחר שנבראים ולא היו עולמית א"כ ע"כ לא יהיה להם ג"כ קיום עולמית אלא יפסדו אח"כ באיזה זמן כי כל מה שנברא הוא מורכב מד' יסודות וכל א' מהרכבתו צריך לשוב אל טבעו הראשון וזהו החלק הב' : (ז) או קצתם הם הווה נפסד וכו'. או קצת מהנמצאים היו נבראים ואח"כ הם נפסדים ג"כ וקצת מהנמצאים אינם נבראים אלא היו כך עולמית ואם כן אינם נפסדים ג"כ רק יהיה להם קיום עולמית וזהו החלק הג' : (ח) וזאת החלוקה הכרחית. א"א לעשות שום חלוקה יותר על ג' חלוקים אלו : (ט) ושקר שיהיו. וא"א שיהיו : (י) שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות. פי' שהרי אנו רואים תמיד בחוש העיון שהרבה מן הנמצאים הם נבראים ג"כ עד"מ היום נולד ראובן ואתמול לא היה ואחר זמן מה ראינו שמת ראובן א"כ הוא נפסד אחר שהיה נברא והיה כלא היה וכיוצא בזה מן הנבראים : (כ) היו כל הנמצאות אפשרי המציאות. כל דבר שאין לו קיום עולמית וסוף יבא לידי הפסד הוא נקר' אפשרי המציאות או אפשרי ההפסד כי מציאותו אינו אמתי. ובמודה נורס בהדיא אפשר ההפסד והיא היא. ופירושו כל א' וא' מהנמצאים כלם יהיו אפשרי המציאות וא"כ האפשרי הזה הוא אפשר במין כי כל דבר השוה לכלל הנמצאים כלם נקרא דבר מינוי ומאחר שהמינים הם נצחיים ונמצאים תמיד לעולם בלי הפסק כי אע"פ שזה נפסד מ"מ מינו קיים לכן האפשרי הזה הוא בדברים הנצחיים והאפשרות בדבר הנצחיי הוא מחוייב להיות ר"ל שהוא מחויב לשיהיה כך לעולם פעם בהווה ופעם בהפסד וא"א לשום אחד מהן שישתנה פעם מטבע הבריאה ויהיה לו קיום שלמית דא"כ לא יהיה אפשרי, א"כ היה מן הראוי שיפסדו כלם. וכן הוא בהדיא במורה וז"ל יהיו הנמצאות כלם כל א' מהם אפשר ההפסד והאפשר במין א"א בהכרח מבלתי היותו כמו שידעת וראוי שיפסדו וכו' עכ"ל : (ל) והיה ראוי שיפסדו כלם. כצ"ל ודו"ק. וכן הוא במורה בהדיא כמו שכתבתי לעיל. ור"ל מאחר שכל א' מהנמצאות כולם הוא אפשרי המציאות ומציאותו אינו אמתי א"כ יפסדו הנמצאות כלם : (מ) ולא יהיה שם מוציא וכו'. פי' אחר שיפסדו כלם בכלל כזה אחר זה לא יהיה שום דבר שיוכל שוב להוציא אח"ב הנמצאים מן הכח אל הפעל אחר שנעדרו ונפסדו כבר כלם ולא ימצא א"כ שום דבר מן הנמצאים בעולם כי לא יהיה בעולם מי שיוכל להוציא אותם וזהו שקר שהרי אנחנו רואים תמיד שנמצאו בעולם אע"פ שנעדרו מתחלה ואין להקשות דלמא לעולם כל הנמצאים טפלים תחת ההויה וההפסד וראוים הם שיפסדו כלם כמו שאמרנו ומה שהם עדיין בנמצא ולא נפסדו כי עדיין המנהיג קיים ואחר שיפסד ה"ו המנהיג יפסדו הם ג"כ ואז לא יהיה אח"כ שום דבר נמצא בעולם. יש לומר כי המופת הזה הוא מונח לפי הנחת הקדמות כמו שכתבנו בריש פרק זה בפנים שכל מופתי הרמב"ם הם לפי הנחת הקדמות ומאחר שסבר

ענפים

[ב] לא סמך הרב על המופת הזה וכו'. המחבר כתב זה מסברת עצמו. מכח קושיא שהקשה על זה המופת ולא שהרמב"ם בעצמו כתב שם בהדיא שלא סמך על המופת הזה ולא נזכר מזה כלום בדברי הרמב"ם

ודו"ק

ראה אותם נמצאים , (נ) יתחייב בהכרח שימצא נמצא בלתי הוה ולא נפסד שאין אפשרות יפסד בו כלל הוא המבריח מציאות הדברים ההוים הנפסדים על העדרם והוא מחוייב המציאות לא אפשרי המציאות , כי לא ימלט הנמצא הזה מהיותו מחוייב (ס) בבחינת עצמו או בבחינת סבתו , ואם הוא בבחינת עצמו היה הוא האלוה , ואם הוא בבחינת סבתו היתה סבתו מחויבת המציאות (ע) בבחינת עצמה והוא האלוה ית' הוא הממציא כל הדברים ההווים הנפסדים וזולתו לא היה אפשר שימצא דבר והוא איננו הוה ולא נפסד . וזה המופת חזק מאד בזה הדרוש כי יתבאר ממנו מציאות השם בחלוקה הכרחית ולא מצד היות הדברים הנמצאים צריכין אל פועל כמופת הראשון שכתבנו , וע"כ אמר הרב עליו שאין בו דחיה ולא מחלוקת אלא לפי שלא ידע דרכי המופת . (פ) ואמר עוד כי מזה יתחייב שלא יהיה גוף שכבר בארנו שהאלוה הוא מחוייב בבחינת עצמו וכל מה שהוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו אינו גוף , לפי (צ) שכל גוף מורכב משני ענינים וכל מורכב הנה (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם . ולזה הוא מבואר שאינו גוף ולא כח בגוף , ומזה יתבאר בקלות שהוא אחד , כי מן השקר שימצא לשנים (ש) חיוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה , כי בהכרח יהיה בכל אחד מהם (ת) ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו ויהיה אם כן מחוייב המציאות מורכב משני ענינים , וכבר בארנו שהמחוייב המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה כלל . ויתבאר גם כן שאינו נופל תחת הזמן להיות (א) כל נופל תחת הזמן משתנה וכל משתנה יש לו משנה ומחוייב המציאות בבחינת עצמו אין לו סבה אחרת משנה אותו , ולא יהיה הוא גם כן (ב) משנה ומשתנה יחד שאם כן יהיו בו שני הענינים ענין בו ישנה וענין בו ישתנה ויהיה מורכב . ויתבאר ג"כ שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה בו חסרון היה מצטרך אל זולתו שימלא חסרונו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו אלא מזולתו . והמופת הזה אם הוא אמת וראוי לסמוך עליו במו שכתבנו

שרשים

עבר זמן בלתי בעל תכלית שלא נפסדו א"כ לא נפסדו לעולם כי מאחר שלא היה לו התחלה בה ויתו לא יהיה לו ג"כ סוף בהעדרו , כן תירץ האפודי פירושו על המורה אף שלא האריך כ"כ בלשונו "ש . וא"כ אם היו כל הנמצאים אפשרי המציאות חיוב סבה הוא שלא נפסדו בזמן שעבר בלתי ית , והברי אבל יעקב בקושיא זו איננם מובנים לפי הנראה שלא הבין דברי המורה בזה המופת על מכונו : (נ) יתחייב בהכרח. לכן יתחייב וכו' , הו החלק הג' מהג' חלקים שזכרנו : (ס) בבחינת עצמו . שקיומו תלוי בכח עצמו ולא נתלה בזולתו : (ע) בבחינת עצמה והוא האלוה וכו'. כלומר סוף סוף הוא מחוייב ומוכרח שיהיה נמצא אחד שאינו הוה ולא נפסד והוא חי וקים לעד והוא המוציא וכו' : (פ) ואמר עוד . הרמב"ם בזה המופת : (צ) שכל גוף מורכב מב' ענינים . מחומר וצורה : (ק) ההרכבה היא סבת מציאותו. שההרכבה היא סבת מציאות הדבר המורכב : (ר) כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם . כי אם לא יהיה מורכב מחלקים לא יהיה גוף ולא יהיה נקרא מורכב ואם החלקים הם סבה למורכב והמורכב הוא מסובב חלקים ההם וכבר בארנו שהש"י הוא מחוייב מציאות בבחינת עצמו ואין לו שום סבה המחייבת אותו ולכן א"א שיהיה מורכב ולזה הוא מבואר וכו' : (ש) חיוב המציאות בשוה . כשם שזה הוא מחוייב המציאות בעצמו כמו כן השני ג"כ הוא מחוייב המציאות בעצמו , וזה א"א כי בהכרח וכו' : (ת) ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו . פי' מאחר שהם שנים ע"כ צריך אתה לומר שיש לכל א' עצמות מיוחד מה שאינו לשני כי א"א שיהיו שנים עצמות אחד וא"כ מה ששניהם נקראים מחוייב המציאות על כרחך חיוב המציאות הוא ענין אחר נוסף על העצם ואינו מעין עצמותו כי אם יהיה חיוב המציאות עצמות של זה א"א לומר על השני שהוא מחוייב המציאות , והמשל בזה ראובן ושמעון שניהם נקראים אדם בעבור שהם שוים באנושית ואם תרצה לומר כי ראובן נקרא אדם בעבור עצמותו א"כ עצמות האנושית הוא לראובן בדבור שהוא ראובן ולא ימצא האנושית לשמעון כי עצמות האנושית הוא דוקא ראובן אלא ודאי מה ששניהם נקראים בשם האנושי הוא אינו מצד עצמותם כי לשניהם יש עצמות וגוף מיוחד אמנם בכח האנושי הם משותפים ומצדו נקראים שניהם בשם אדם וא"כ כל אחד הוא מורכב מב' ענינים , כמו כן נאמר כאן שאם היו שני מחוייבי המציאות יהיה א"כ ענין חיוב המציאות תוספה אל העצמות כמו שאמרנו ויהיה א"כ מחוייב המציאות מורכב וכו' : (א) כל נופל תחת הזמן משתנה . כמו שיתבאר לקמן פי"ט מזה המאמר : (ב) משנה ומשתנה יחד פירשנו לעיל בפי"ב מזה המאמר :

לפי

ענפים

אבל שדעת הרמב"ם ביישוב קושית המחבר יכול להיות כמו שכתבו שם האפודי ורמ"ע בפי' על המורה וע"פ כי הרבה ספקות נופלים על זה המופת וכולם נתישבו שם בפירושם :

שכתבנו הביא הרב ז"ל מופת רביעי שהוא המופת הראשון שכתבנו בפרק שלפני זה, לפי שהוא כסכים עם מה שנזכר בתורה בפרשת בראשית וע"כ כתבנו אותו אנחנו להיותו תוריי גם מסכים עם העיון ומצאנו שסמך עליו אבן רש"ד בשאלה הרביעית מספר הפלת ההפלה וכתבנו אחריו המופת השני הזה לפי שהוא עיוני שסמך עליו הרמב"ם ז"ל ואמר עליו שאין בו דחיה ולא מחלוקת. ונתבאר אם כן עקר מציאות השם בשני מופתים אמתיים :

פרק ו **מה** שראוי שיאמינהו כל בעל דת בעקר הזה שהוא מציאות השם (א) לפי מה שנתבאר במופת (ב) הוא שיש בעולם נמצא מחוייב המציאות בעצמו (ג) שאין לו עלה (ד) ולא דומה לו והוא עלת כל הנמצאים ובו קיום מציאותם ואין קיום מציאותו תלוי בהם ולא בזולתו והוא האלוה ית', (ה) וזה הענין נותן הבנה ציורית למה שנתאמת במופת בפרקים שעברו. (ו) ומה שראוי שיובן מן העקר הזה הוא (ז) כי כמו שהגדר או הרושם נותן הבנה ציורית במה שיש לו גדר או רושם כן מלת נמצא במקום הזה הוא [א] כסוג שכולל כל הנמצאים (ח) ואמרנו מחוייב המציאות בעצמו הוא ההבדל העצמי שיש בינו ובין זולתו מן הנמצאים (ט) והדברים המסתבבים לזה והם שאין עלה לו ולא דבר דומה לו, ושאר הדברים אינם אלא באור חיוב המציאות בעצמו כדי שתשלם ההבנה הציורית במה שאפשר שיצוייר ממציאותו ית', אבל לפי האמת אין זה גדר ולא רושם כי הוא ית' אין לו גדר כי הגדר מחובר מסוג והבדל ומלת

שרשים

פרק ו (א) לפי מה שנתבאר במופת. בב' פרקים דלפני זה : (ב) הוא. הוא זה ור"ל שיאמין כך כמו שמבאר והולך : (ג) שאין לו עלה. שאין לו סבה המחייבת הויתו אלא הוא נמצא בבחינת עצמו : (ד) ולא דומה לו. פי' שאין לו שום דמיון בשום צד מה. [illegible] רק הוא לבד אחד הפשוט כמו שנתאמת במופת בפ' שלפני זה : (ה) וזה הענין נותן הבנה ציורית וכו'. פי' וזה שאמרנו שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' הוא אינו אלא ביאור הדבר דרך כלל מה שנתאמת במופתים הנזכרים ולכן אין אנו צריכים לשום ראיה על זה : (ו) ומה שראוי כו'. פי' ומה שראוי שיובן עוד באמונת העקר הזה מה שלא נתאמת במופתים הנזכרים הוא זה שמבאר והולך כי זהו גם כן מוכרח לאמונת העיקר הזה כי לא יהיה זה מופת חיתך אם לא נבאר פירוש המלות אלו : (ז) כי כמו שהגדר והרושם וכו'. פי' כל דבר שהוא עצמות המין רצוני דבר השוה לכל המין נקרא זה הדבר גדר כי הדבר ההוא הוא גדר והבדל עצמי בין מין זה למין אחר, עד"מ מלת חי הוא סוג שכולל כל מיני בעל חי בכלל וכשתאמר חי מדבר שוה נאמר דוקא על מין האדם כי ע"י הדבור הוא נבדל משאר ב"ח כי הם אינם מדברים והדבור אינו אלא עצמות מין האדם א"כ ע"י מלת מדבר תוכל להבין כונת הענין לכן נקראת המלה הזאת גדר. וכשתעשה ההבדל בדבר שהוא סגולה עד"מ השחוק היא סגולה בני אדם ותאמר חי שוחק או חי נצב קומה וכיוצא בזה מן הדברים שהם אינם אלא סגולה לא נקרא זה הדבר רושם. וכן הוא מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם בהגיון שלו בשער י' וז"ל וכשנזכור סוגו והבדלו נקראהו גדר ואם נבארהו בסוגו וסגולתו וכו' נקראהו רושם או חק הדמיון וכו' עכ"ל. ואם כן כי כמו שע"י הגדר או הרושם תוכל להבין ההבדל שיש במין ההוא שהגדר או הרושם שייך אליו כן מלת נמצא במקום הזה הוא סוג שכולל כל הנמצאים וכו' ור"ל כמו כן צריך אתה לומר באמונת העקר הזה כי מלת נמצא הוא נאמר על הקב"ה ועל כל דבר שהוא בנמצא והה כן הוא כסוג שכולל וכו' ועי' בענפים : (ח) ואמרנו מחוייב המציאות בעצמו. פירוש לכך הארכנו בלשוננו ואמרנו ג"כ מחוייב המציאות בעצמו כי המלות האלו הם מורות על ההבדל העצמי וכו' כי הנמצאים האחרים הם אפשריי המציאות לפי שקיום מציאותם תלוי בזולתם משא"כ הש"י הוא מחוייב המציאות בעצמו וקיום מציאותו אינו תלוי בזולתו : (ט) והדברים המסתבבים לזה והם וכו'. פי' והדברים שהוספנו עוד על זה ואמרנו שאין לו עלה וכו' ושאר הדברים ר"ל מה שאמרנו והוא עלת כל הנמצאים וכו' כל הדברים אלו אינם ענין אחר אלא שהוא מפרש מהו ענין חיוב המציאות בעצמו כדי שתוכל להבין סבת הענין

בכל

ענפים

פרק ו [א] בסוג שכולל כל הנמצאים וכו'. מה שדקדק המחבר בלשונו ואמר כסוג בכ"ף הדמיון ולא אמר סוג שכולל וכו' כוונתו בזה להורות לנו כי אע"פ שהשם נמצא נאמר על כל הנמצאים בכלל כמו על הש"י אמנם אינו נאמר אלא בשתוף השם לבד ואינו סוג באמת ולכן אמר המחבר אח"כ בסמוך אבל לפי האמת וכו'. וכ"ה מבואר בהדיא לקמן בפ"י ובפי"ל מזה המאמר שהשם נמצא אינו נאמר אלא בשתוף השם לבד ואינו סוג ולכן אמר כאן כסוג שכולל וכו' בכ"ף הדמיון ולפ"ז מה שאמר המחבר בריש פרק זה שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו' עיקר כונתו נגד ההמון שאינם יודעים ואינם מבינים כל כך ההפרש והבדל בין נמצא הנאמר על הש"י ובין נמצא הנאמר על שאר הנמצאים ויאמרו שהשם נמצא הוא סוג באמת וכיוצא בזה ממה שיביא האדם לטעות לכן אמר המחבר שמחוייב להאמין שיש נמצא מחוייב המציאות וכו'

אבל

ומלת נמצא (י) אינו סוג שתאמר על כל נשואיו ובהסכמה כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי אינו בעולם סוג יכללהו עם זולתו, כי לא יאמר נמצא על האל ית' ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות האמתי הוא אליו יתב' ומציאות שאר הנמצאות קנוי ממציאותו ואחר שהנמצא אינו סוג יכלול אותו ית' ואת זולתו (כ) אין לו הבדל, ובעבור זה מה שנאמר עליו ית' (ל) שאין דומה לו ולא שוה לו הם מלות מורות על הזולתיות בלבד כלומר שהוא ית' זולת הנמצאים שכולם קנו המציאות ממנו ואין להם מציאות זולתו ואין מציאותו תלוי במציאותם, ומן העקר הזה יתסעפו הד' שרשים שמנינו במאמר הראשון פט"ו שכל הכופר באחד מהן כאלו כופר בעקר, והם האחדות והרחקת הגשמות ושאין לו התלות בזמן ושהוא ית' מסולק מן החסרונות. ואולם האחדות מבואר מענינו שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על הדרך שבארנו במופתים כי אם לא היה אחד אלא שנים או יותר היה בכל אחד מהם בהכרח שני ענינים ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו ויהיה אם כן מורכב והיתה הרכבתו סבת מציאותו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו. ואולם שאינו גוף ולא כח בגוף מבואר גם כן היותו מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו ע"ז הדרך ג"כ. וזה, לפי (מ) שכל גשם מורכב מחומר וצורה וכל מורכב הנה הרכבתו סבת מציאותו (נ) וישוב אל מופת האחדות (ס) ואף אם נאמר שאין כל גשם מצד מה שהוא גשם מורכב מחומר וצורה בהכרח אבל הגשם מצד מה שהוא גשם אין בו הרכבה כלל (ע) והוא אחד בגדר (פ) והאמת, וכמו שהיה דעת הקדמונים בזה וג"כ אבן רש"ד כתב במאמר י"א (ס"א במאמר י"ג) ממה שאחר הטבע שזהו דעת אריסטו (צ) ושאין הרכבה הכרחית בכל הגשמים ויאמר שהגשם השמימי אחד מכל אופן בלי שום הרכבה כלל, ואמר שם ג"כ שההרכבה שנרגיש בגשמים אינה רק (ק) מצד הצורה המינית שהיא חלה בגשם ולפי זה היה אפשר לומר שיהיה

שרשים

בכל מה דאפשר: (י) אינו סוג שתאמר על כל נשואיו בהסכמה. פי' כל דבר שהוא סוג נאמר על כל המינין הנכללים בו בשוה עד"מ מלת חי הוא סוג שכולל כל הב"ח בשוה כי החיות הוא לכולם בשוה כשם שיש חיות לאדם כך יש חיות לבהמה. משא"כ מלת נמצא אע"פ שנאמר על כל דבר שהוא בנמצא הן על הש"ית הן על כל שאר הנמצאים היוצאים מאתו יתברך מ"מ אינו נאמר בשוה כי הש"י לבד הוא הנמצא האמתי אבל כל שאר הנמצאים הם כולם אפשרי המציאות לכן מלת נמצא אינו סוג אמיתי, וו"ש אח"כ כי לא יאמר נמצא על האל יתברך וכו', ות"ש על כל נשואיו ר"ל על כל מה שנאמר עליו נמצא והוא לשון בעלי הגיון בהסכמה בשוה: (כ) אין לו הבדל. פי' אין לו ג"כ הבדל כי כל דבר שיש לו דמיון בסוג צריך לו הבדל במין ומה שאין לו דמיון בסוג אין צריך לשום הבדל כי אין לו שום יחס ודמיון בעולם: (ל) שאין דומה לו ולא שוה לו. ויש נוהגין ולא הפך לו אבל הוא ללא צורך כי כל שני הפכים הם שוים במעלה, ור"ל למה שלא תוכל לתת דמיון עצמי מתחלה לא תוכל לתת ג"כ הפך עצמי, והמחבר נמשך כוה אחר לשון הכתוב שאמר ואל מי תדמיוני ואשוה וגו', ועיין בענפים ותמצא שכל דברי המחבר שבפרק זה עולין יפה בלי שום ספק ופקפוק כלל:

(מ) שכל גשם מורכב וכו'. כמו שנתבאר בהקדמה הכ"ב לחלק שני ממורה: (נ) וישוב אל מופת האחדות. מאחר שהגשם הוא מורכב א"כ המופת על שאינו גוף הוא כמו על האחדות: (ס) ואף אם נאמר שאין כל גשם וכו'. פי' ואע"פ שאם נרצה לומר שאינו מן המחוייב שיהיה כל גשם מורכב כי יש גשם שאינו מורכב כגון גשם השמימיי והם הגלגלים והפילוסופים קראוהו גשם גשם חמישי וכמו שמבאר והולך שכן הוא דעת הקדמונים ודעת אריסטו א"כ לפי זה היה אפשר לומר שיהיה הש"י ג"כ גשם. כך היא הלעת דברי המחבר והכל נמשך למטה עד ולפי זה שיה אפשר לומר וכו': (ע) והוא אחד בגדר. פי' ולא אחד באמת כי לפי האמת שם האחד אינו נאמר כ"א על הש"י כמו שיתבאר לקמן פ"י מזה המאמר: (פ) והאמת. וכן הוא האמת: (צ) ושאין הרכבה הכרחית בכל הגשמים. פי' ות"ש אריסטו כל גשם מורכב מחומר וצורה ר"ל כל גשם שהוא הוה ונפסד הוא מורכב וכו' אבל אחר שהגלגלים הם נצחיים ואינם נכנסים תחת ההויה וההפסד אינם מורכבים. ג"כ כן כתב אבן רש"ד בההיא במאמר י"ב ממה שאחר הטבע לפי דעת אריסטוטלוס: (ק) מצד הצורה המינית. כלומר דבר השוה לכלם היא נקרא צורה מינית כי היא כללית עד"מ שהם כלם במקום או כו':ם

ענפים

אבל למבינים אין צריך לעשות שום הבדל באמונת העקר הזה לשאר הנמצאים. והוזכרתי לכתוב כל זה ש[...] ראיתי בגליון הגה"ה שכתב בפ"י מזה המאמר על דברי המחבר שאמר שם בפ"י וז"ל בשם הנמצא ה[...] בפתוך הספר וכתוב שם בגליון וז"ל, זה הלשון ירצה מגדר עצמו כמה שכתב פ"ו מזה המאמר שהמציאות [...] כסוג שכולל כל הנמצאים ואם הוא כפתוך א"א שיהיה בסוג וכו' עכ"ל. אבל לפי מה שכתבנו אין כאן [...] פיקה ואינו כדאי לקרות את המחבר בשם איש בתם כמו שכתב זה ההגה עליו זה האיש וגו' אלא בשם המחבר

לפי

שיהיה האלוה גשם (ר) עם היותו אחד, אלא שאם היה גשם (ש) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח ויהיה לו דומה כי יהיה דומה בזה אל שאר הגשמים (ת) ויהיה כחו בעל תכלית, והוא ית' (א) אין לו דומה כמו שאמרנו (ב) ועוד שהגשם לא יניע גשם (ג) אלא כשיתנועע הוא ג"כ כשיניעהו, ואם הוא מתנועע יצטרך אל מניע אחר (ד) חוץ ממנו שלא יהיה גשם ויהיה המניע ההוא (ה) המחוייב המציאות ולא הגשם. ואולם שאין לו התלות בזמן מבואר ג"כ שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו, וזה, (ו) שאם היה נופל תחת הזמן לא יהיה א"כ עלת כל הנמצאים כי הזמן היה קודם לו ויהיה נמצא אחר שלא היה (ז) ומצטרך אל מוציא ולא יהיה א"כ עלת הכל (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד הנה לא יהיה מחוייב המציאות בעצמו אלא באחר והוא הזמן (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשך הבלתי משוער שא"א זולתו, וכן אם לא יהיה נצחי יהיה בו אפשרות העדר ומה שהוא אפשרי העדר אינו מחוייב המציאות (י) ובכלל (כ) אם היה לו התלות בזמן והיה מציאותו תלוי בבציאות הזמן לא יהיה מחוייב המציאות בעצמו, ויתבאר ג"כ בנקל כי היותו ית' מסולק מן החסרונות מתחייב לעקר מציאות השם לפי שאם היה תסר היה (ל) מצטרך אל זולתו ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו :

מן

שרשים

כולם מתנועעים בתנועה הסבובית וכיוצא בזה וזהו נקרא צורה מינית אבל באמת אינם מורכבים, וכן כתב אבן רש"ד בשם אריסטוטלוס במאמר הי"ג הנזכר וז"ל, כי מה שנקראו הגרמים השמימיים גרמים הוא אינו כי אם מצד שהם במקום ונלוי ומה שהוא במקום מורה על הגשמות אבל לא מצד שהם מורכבים ע"ש כי האריך שם בדבריו : (ר) עם היותו אחד. אע"פ שהוא אחד בלי שום הרכבה מ"מ נוכל לומר שהוא גשם : (ש) יתחייב שיהיה בעל תכלית בהכרח. פי' כי כל גשם הוא ב"ת וכן הוא מבואר בהדיא במורה בהקדמה י"ב לח"ב : (ת) ויהיה כחו ב"ת. פי' ויהיה ג"כ כחו בעל תכלית ור"ל מאחר שהוא גשם א"כ הוא ב"ת ממילא הכח שהוא בתוכו ג"כ ב"ת כי א"א שיהיה דבר בב"ת בתוך הדבר שהוא בעל תכלית, והמופת ע"ז כך הוא אחוך הגשם עד"ת לב' או לג' חלקים וממילא נחלק הכח שבתוכו עמו ג"כ וא"כ אשאלך על כל חלק מחלקי הכח אם הוא ב"ת אם לאו א"ת שחלק הכח שהוא בתוך חלק הגשם הזה הוא ב"ת א"כ כשנצטרף כל חלקי הגשם יחד אל התיבה אחת יהיה ג"כ כחו ב"ת וא"ת שחלק הכח שהוא בחלק הגשם הוא בב"ת א"כ יהיה החלק גדול מהכל וזהו שקר, ועיין במורה בהקדמה הנזכרת בפי' רש"ט כי שם האריך בביאור זה המופת ע"ש : (א) אין לו דומה כמו שאמרנו. כמו שנתאמת במופתים בפ' דלפני זה, מכאן משמע דמה שאמר המחבר בר"פ זה שאין לו עלה ולא דומה לו פי' שאין לו שום דמיון בשום צד מהצדדים וכ"ה בהדיא לקמן פ"י ופי"ל ממאמר זה והוא ע"ד שפירשנו בר"פ זה,

ולאפוקי פירושו דאהל יעקב : (ב) ועוד שהגשם לא יניע וכו'. כ"ה מבואר בהקדמה ט' לח"ב מהמורה : (ג) אלא כשיתנועע הוא גם כן כשיניעהו. פי' בזמן שהוא מניע איזה דבר יונע הוא ג"כ ע"י איזה דבר כמו שנתבאר לעיל בפרק דלפני זה במופת א' : (ד) חוץ ממנו שלא יהיה גשם. פי' דאל"כ ילך זה אל לא תכלית וזה שקר : (ה) המחוייב המציאות ולא הגשם. פי' וא"כ ע"כ א"א לומר שיהיה הש"י גשם : (ו) שאם היה נופל תחת הזמן. נתבאר לעיל פט"ו מ"א : (ז) מצטרך אל מוציא. פי' מאחר שלא היה עולמית אלא היה נמצא בהיות זמן מן הזמנים א"כ היה צריך אל אחר שבראו : (ח) ואם היה נמצא עם הזמן תמיד. כלומר שלא היה הזמן קודם לו אלא כל זמן שהזמן היה נמצא היה הוא ג"כ בנמצא תמיד עמו : (ט) אלא שאם היה הזמן ההוא המשך הבלתי משוער וכו'. פי' אלא אם תרצה לומר שהש"י היה עם הזמן שהוא המשך הבלתי משוער ור"ל קודם בריאת העולם היה ג"כ זמן אלא שהזמן ההוא היה בלתי משוער (שאין לה התחלה וסוף) ולא היה אפשר לשער שיעור של יום או לילה וכיוצא בזה משאר העתים באותו הזמן כי עדיין לא היו הגלגלים בנמצא שעל ידם יוכל האדם לשער כל הזמנים ובזולת אותו הזמן הבלתי משוער א"א לומר על הסי"ת שהוא ב"ת : (י) ובכלל. כמו וזה הכלל : (כ) אם היה לו התלות בזמן. הן מצד הקודם הן מצד המתאחר ולקמן בסי"ח מזה המאמר יתבאר הכל יותר : (ל) מצטרך אל זולתו. שימלא חסרונו :

שבלם

ענפים

ולפי זה יתישב נמי שפיר כוונת המחבר במה שכתב בריש פרקין וזה מה שראוי שיאמינהו וכו' שים בעולם ימצא מחוייב המציאות וכו' דלכאורה קשה מה בא להשמיענו בארכות זה והלא אין שום התחדשות בו אלא כפי מה שנתבאר במופתים בפרקין דלפני זה ולא היה צריך להתחיל הפרק הזה אלא במה שכתב אח"כ ומה שראוי שיובן מן העקר הזה הוא וכו', אבל לפי מה שכתבנו הכל הוא אמת ויציב ונכון וקיים כי כוונת המחבר בזה לימה למבינים ויודעי דעת אלא לסותת הדרך באמונת העקר הזה להמון בני אדם כמו שזכרנו לעיל וקל להבין :

חכם

פרק ז מן הד' שרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקר הראשון שהוא מציאות השם ימשכו ענפים רבים. כי מן השורש הראשון שהוא האחדות יחוייב לסלק ממנו ית' התארים כחכמה והגבורה והנדיבות ודומיהם, לפי (א) שכלם תארים נוספים על העצמות, ואחר שהוא ית' (ב) אחד מכל אופן א"א שיהיו לו תארים עצמיים ולא מקריים לפי שכלם מחייבים רבוי ומסלקים האחדות. ומשורש הב' שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף יחוייב לסלק ממנו ית' ההתפעליות הגשמיים כולם כמו החרדון והעצב והשמחה והנקימה והנטירה שכל אלו הם התפעליות גשמיים נמשכים לגוף או לכח בגוף. ומהשורש השלישי שהוא שאין לו ית' התלות בזמן יחוייב שיהיה כחו בבלתי תכלית וימצא בו יכולת בבלתי תכלית ושלמות בב"ת, ולזה א"א שיפול בו השווי ולא הדמיון לשום דבר מן הנמצאות, כי אחר (ג) שכולם מושפעים ממנו (ד) בהכרח שיהיה כחם בעל תכלית ואחר שכחם בעל תכלית יש להם התלות בזמן, והאל ית' הממציאם אחר שהוא מחדשם (ה) הוא קדמון ובב"ת, וזהו שאמר הכתוב אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים (ישעיה מ"ד) כלומר אחר שאני קדמון אין אלהים שישוה אלי, וכן אמר הכתוב (ו) ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (שם מ'). ומן השורש הד' שהוא ית' מסולק מן החסרונות יחוייב לסלק ממנו כל דבר שידומה בו חסרון כמו הסכלות והליאות ודומיהם:

(ז) **ומעתה** אין ראוי שיקשה עליך למה מנינו אלו הד' שרשים מסתעפים מן העקר הראשון ולא מנינו ג"כ (ח) היותו [א] חכם ורוצה ויכול וחי ודומיהם שרשים כמו שמנינו שהוא אחד. ולמה לא מנינו שהוא ית' אין לו סוג ולא הבדל ולא דומה ולא הפך ושאינו משתנה וכיוצא באלו כמו שמנינו שאינו גוף ולא כח בגוף, ולמה לא מנינו שהוא ית' שלם בשלמות בב"ת (ט) ושהוא אמת ושהוא ברוך כמו שמנינו שאין לו התלות בזמן. כי התשובה בזה מבואר כמה שכתבנו כי כל אלו ענפים יוצאים מן השרשים שכתבנו, כי היותו ית' חכם וחי ורוצה ויכול ודומיהם נכללים (י) בשורש הארבעה (כ) שהוא ית' מסולק מן החסרונות (ל) וכן שהוא צדיק וישר ונאמן וחסיד גבור ורחום וחנון וכיוצא בזה מן הדברים שידומה בהם שהם שלמות, ושאין לו ית' סוג ולא מין ולא מקרה ושאינו במקום ודומיהם, כלם נכללים במה שאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא ית' אינו משתנה ושיש לו שלמות בב"ת ודומיהם כלם נכללים במה שהוא ית' אין לו התלות בזמן (מ) כי כל הנופל תחת הזמן משתנה וב"ת, ושהוא ית' אין לו דומה ולא שוה ודומיהם כלם נכללים בשורש

שרשים

פרק ז (א) שכלם תארים נוספים וכו'. פי' כל א' וא' מאלו התארים כלם הוא מחייב רבוי בעצמות הש"ת כמו שיתבאר בפרקים שאחר זה: (ב) אחד מכל אופן. פי' אין בו שום הרכבה: (ג) שכולם מושפעים ממנו. שהוא ברא אותם: (ד) בהכרח שיהיה כחם ב"ת. לפי שכל הוה נפסד: (ה) הוא קדמון ובלתי ב"ת. ולכך א"א שיפול בו השווי והדמיון: (ו) ואל מי תדמיוני ואשוה וכו'. עיין מזה לקמן במאמר רביעי פי"ז: (ז) ומעתה אין ראוי וכו'. אחר שנתבאר שמאלו הד' שרשים יוצאים הענפים מבארים כאן אין ראוי וכו': (ח) היותו חכם וכו'. פי' הנה שאפשר לתאר הש"י בתארים אלו. ופי' זה הוא מוכרח כמו שנתבאר בענפים. פרק שאח"ז יתבאר על איזה צד אפשר לתאר הש"י בתארים כאלה: (ט) ושהוא אמת וכו'. מה שמדמה תואר האמת וברוך לשורש שאין לו התלות בזמן כי לפי מה שיתבאר בסמוך בפרקין בדברי המחבר יש להם ג"כ שייכות ודמיון לזה השורש: (י) בשורש הארבעה. בשורש הד': (כ) שהוא ית' מסולק מן החסרונות. לפי שע"י השורש הזה מחוייב לסלק ממנו ית' הסכלות והליאות וכל דבר שידומה שהוא חסרון א"כ ממילא צריכים אנו לומר שהוא חכם וחי וכו': (ל) וכן שהוא צדיק וכו'. וכיוצא בזה מן הדברים שידומה בהם וכו'. פי' כל זה נכלל בשורש הד'. ומ"ש וכן שהוא צדיק וכו' הוא נמשך אלעיל והוא וי"ו העטוף. ומ"ש אח"כ ושאין לו ית' סוג וכו' ה"א נמשך אל מטה אל השורש שאינו גוף שאמר אח"כ: (מ) כי כל הנופל תחת הזמן משתנה. מבואר הוא לקמן בפי"ט מזה המאמר:

אינגו

ענפים

פרק ז [א] חכם ורוצה ויכול וכו', פי' בפרשים. הבל אפשר לפרש שר"ל אפילו על צד שא"א לתאר הש"י בתארים כאלו דא"כ היאך מדמה המחבר התארים האלו לשורש האחדות במה שאמר כמו שמנינו שהוא אחד אדרבה הא אמר המחבר לעיל בריש פ' זה כי מכח השורש הראשון שהוא האחדות יחוייב לסלק ממנו כל התארים שאלו הם מתנגדים לשורש האחדות והאיך עלה על דעת המחבר להשוות אותם לשורש האחדות. ועל הספר לומר שכן הוא באמת דעת המחבר ור"ל מאחר שהתארים האלו מתנגדים לשורש האחדות לכן לא יבר בימנה אותם כמו במנין האחדות, זה אינו דהא אחר זה בסמוך כתב טעם על זה בטעם שאמר כי ונוכח בזה מבוארת וכו' ואין כוונתו על טעם זה שאמרנו. ועוד דאם כוונת המחבר בזה כמו שכתבנו אנו צריכים אנו לברר מה שאמר אחד רק ולמה לא מנינו שהוא יתברך אין לו סוג וכו' כמו שמנינו שאינו

גוף

בשורש האחדות, ושהוא ית' אמת נכלל בעקר הראשון שהוא מציאות השם, כי אמת (ג) איננו דבר זולת היות מציאותו תלוי בעצמו ולא בזולתו כמו שיבא בבאור שם האמת (לקמן בפ' כ"ז מזה המאמר), וכן היותו ברוך איננו דבר זולתו היותו משפיע כל הנמצאים בתכלית השלמות כמו שיבא בעז"ה (לקמן בפ' כ"ו מזה המאמר), (ס) ובכלל מאלו הארבעה שרשים משתרגים כל העניינים הנתלים באלוה ית' והמתיחסים אליו והעניינים הראוים לסלק ממנו. ונשוב לבאר כל אחד מאלו השרשים הארבעה בפני עצמו ונבאר תחלה ענין התארים שייוחסו לאל ית' על איזה צד אפשר שיוהסו לו :

פרק ח ממה שהוא מבואר במעט עיון (א) שהתואר שיתואר בו הדבר מצד פעולותיו לא יחייב רבוי בעצמות הפועל כלל, כי כבר אפשר שימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, וזה מבואר בשני מיני הפועלים, אם בפועל בטבע ואם בפועל ברצון, בפועל בטבע כמו האש (ב) כי היא תתיך קצת הדברים (ג) ותקפיא קצתם ותבשל ותשרוף ותשחיר ותלבין, ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה ששה כחות מתחלפות יצאו מהם אלו הששה עניינים המתחלפים שאמרנו כי ימצא בו (ד) ענין בו יבשל וענין בו ישרוף וענין בו ישחיר וענין בו יפעל הפך השחרות והוא שילבין הדבר וימצא בו ענין יתיך וענין אשר בו יפעל ההפך ויקפיא, כי יאמר שא"א שימצאו ההפכים (ה) בפועל אחד בעצמו. ואולם מי שידע טבע האש יבין כי בכח אחד שיש בו והוא החום יפעל האש כל אלו הדברים (ו) ויתחלפו הפעולות מצד התחלף המקבלים מבלי שיחייב זה רבוי בעצמות האש, וכזה בעצמו ימצא בפועל ברצון כי הכח המדבר שבאדם הפועל ברצון (ז) עם היותו אחד יפעול פעולות מתחלפות, כי בו יקנה החכמות והמלאכות וינהיג המדינות ויקרע ויתפור ויסתיר ויבנה וכאלו רבות עמו מפעולות הפכיות או מתחלפות עם היותו אחד פשוט כי אין מי שיאמר שכח המדבר שבאדם היא מורכב, וכן הנפש האנושית בכלל ימשכו ממנה פעולות טבעיות מתחלפות (ח) בהזנה והצמיחה וההרגש, ופעולות רצוניות כפעולות (ט) הכח המתעורר והכח המדבר, ולא נמצא מן הפילוסופים מי שאמר שהנפש האנושית מורכבת, אבל לפי שנמצא פועל הצמיחה בפני עצמו (י) בצמח [א] ופועל ההרגש בחי ופועל ההשכלה בפני עצמו בשכלים הנבדלים יביא זה לחשוב היות (כ) הנפש האנושית מורכבת, כמו שכתבו קצת מהרופאים שבאדם שלש נפשות, ואינו כן כי הנפש האנושית אחת ימשכו ממנה פעולות מתחלפות, וזה דבר באר אותו הרמב"ם ז"ל בפתיחה פירוש אבות והביא

שרשים

(ג) איננו דבר זולת וכו'. ענין האמת אינו נאמר על שום דבר רק על דבר שמציאותו תלוי וכו' : (ס) ובכלל. כמו וזה הכלל :

פרק ח (א) שהתואר שיתואר בו הדבר. עד"מ כשתאמר ראובן חכם או חייט והיוצא בזה מלת חכם וכן מלת חייט הוא התואר וראובן הוא המתואר : (ב) כי היא תתיך. כגון השעוה וכיוצא בו אם תקרב אותו אצל האש יותך בסבת האש : (ג) ותקפיא ותייבש. ר"ל אם תקרב איזה דבר לח אצל האש הוא מתייבש בסבת האש והמחבר נמשך אחר לשון הכתוב שאמר הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני : (ד) ענין בו יבשל. שיש איזה כח באש שעל ידו יבשל וכח אחר שע"י ישרוף וכו' : (ה) מפועל אחר בעצמו. פירוש שלא יהיה בו רבוי כחות : (ו) ויתחלפו הפעולות וכו'. אמר זה כדי שלא תקשה והסיף זה אפשר שיבואו ב' הפכים מכח אחד לכן אמר שחלוף הפעולות הם מצד המקבלים והם הדברים המונחים אצל האש, עד"מ כי טבע השעוה הוא מיד שמקבל חום האש הוא מותך וכל דבר שתקרב אצל האש מיד שמקבל חום האש הוא נפעל כפי מה שגוזר טבע אותו הדבר אבל מ"מ באש עצמו אין בו שום רבוי כחות כ"א כח אחד והוא החום : (ז) עם היותו אחד. אע"פ שהוא אחד : (ח) בהזנה והצמיחה וההרגש. שהרי יש לאדם כח הזן וכח הצמיחה והוא כח המגדל וכן כח ההרגש וכל זה הוא כמלאכה אצלו בטבע כמבואר ברוח חן פ"ב : (ט) הכח המתעורר. הכח שעל ידו יתעורר האדם לעשות איזה דבר שירצה : (י) בצמח. כל מיני העשבים והאילנות נקראו צמח כי אין להם כ"א כח הצמיחה : (כ) הנפש האנושית מורכבת. לפי שנכללו בה כל אלו

ענפים

נוף וכו' כמו שאין לו התלות בזמן וכו' נ"ב בזה הדקדק וזה אי אפשר כי מ"ש אין לו סוג ולא הבדל וכו' הוא אינו מתנגד לפורש שאינו גוף וכן שהוא ית' שלם בשלמות בב"ת וכו' נ"ב אינו מתנגד לפורש שאין לו התלות בזמן וא"כ לפי זה לא יהיה לשון המחבר מכוון, אלא ע"כ פירושו של המחבר במה שאמר היותו חכם ורוצה וכו' כמו שמצינו שהוא אחד וכו' הוא כמו שפירשנו בפרשים וק"ל, נ"ל :

פרק ח [א] ופועל ההרגש בחי. קיצר המחבר בלשונו ואמר ופועל ההרגש סתם ולא אמר בפני עצמו כמו שדקדק בלשונו גבי הצמח שאמר ופועל הצמיחה בפני עצמו כי כח הצמיחה נמצא
נ"ב

והביא משל לזה משלש מקומות אפלים באחד הודלק הנר והאיר ובאחד זרח אור הירח והאיר ובאחד זרח השמש והאיר שאע"פ שבכל אחד מאלו המקומות נמצא בו האור שהוא הדבר (ל) המוציא הראות מן הכח אל הפועל (מ) ושם מאור נאמר עליהם (נ) בהסכמה (ס) ובלי קדימה ואיחור מכל מקום אחר (ע) שאין סבותיהם שוות הם מתחלפים בבחינת סבותיהם, וכן כח הצמיחה וההרגש הנמצאים באדם איננו כח הצמיחה הנמצאים בב"ח ובצמח (פ) אבל מנפש האדם ימשכו ממנה הפעולות ההן כמו שימשכו מנפש החמור ומנפש הנשר עם שסבותיהם מתחלפות. ואמר עוד שם (צ) שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד, ואמר עוד בסוף דבריו והבן זה הענין שהוא נפלא מאד יכשלו בו הרבה מן המתפלספים ויחייבו ממנו הרחקות ודעות בלתי אמתיות, עכ"ל שם. ונראה מדבריו אלו שכבר אפשר שימצא נמצא אחד ימשכו ממנו פעולות רבות מתחלפות מהן טבעיות ומהן רצוניות, ומי שלא יבין ענין הנפש האנושית אשר באדם יחשוב שהפעולות הרבות אמנם ימשכו מכחות רבות מתחלפות, ומי שיתבונן ענין הכח המדבר וישכיל (ק) שעם שהוא אחד פשוט אין רבוי בו ימשכו ממנו פעולות מתחלפו' שהרי נאמ' באדם שהוא בנה הבית הפלוני והמדינה הפלונית והחריבה וכבש המדינה והמציא החכמה הפלונית וכל זה לא יחייב רבוי בעצמות הכח המדבר כלל יבין איך ימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, ואם נמצא זה בפועלים (ר) המוחשים אשר אצלנו כ"ש שימצא זה בחק הפועל הראשון אשר הוא סבת כל הפעולות הטבעיות והרצוניות, ולזה נאמר שאע"פ שנשיג היות

שרשים

אלו הכחות ועיין מזה לקמן במ"ד פ"ל: (ל) המוציא הראות. ע"י האור יוכל לראות כל מה שרוצה לראות כי א"א לראות בחושך: (מ) ושם מאור. כלומר מלת אור: (נ) בהסכמה. בשוה ור"ל כמו ששייך לומר על השמש מלת אור כמו כן שייך לומר מלת אור על הירח והנר ואין לאחד שום שייכות אל האור יותר מחברו: (ס) ובלי קדימה ואיחור. פי' המשל בזה שם רגל נאמר בתחלה בעצם וביחוד על רגל האדם או שאר הב"ח לפי שהיא עומד עליו וא"כ מאחר שהדבר שהאדם עומד עליו נקרא רגל לכן נעתק אח"כ שם רגל ג"כ אל הכסא והספסל רצוני העץ שהכסא או הספסל נשען עליו נקרא ג"כ רגל מפני ששוים זה לזה בענין העמידה וזהו קדימה ואיחור כי עקר שם רגל היא נאמר מקודם על הב"ח ואח"כ נלקח ג"כ שם זה אל העץ שהכסא או הספסל נשען עליו ואלו לא היה נאמר שם רגל מתחלה על הב"ח לא היינו יכולין לומר אותו גם על הכסא משא"כ מלת אור הנאמר על הנר והשמש והירח אין בהם שום קדימה ואיחור כי כמו שיש שייכות לשם האור אל הארת הנר כמו כן ממש יש שייכות להארת השמש או הירח ואין לאחד שום שייכות יותר מעל חבירו: (ע) שאין סבותיהן שוות. שהרי הארת מקום האחד הוא בא בסבת השמש והשני בסבת הירח וכו': (פ) אבל מנפש האדם ימשכו וכו' כמו שימשכו מנפש החמור וכו' עם שסבותיהם וכו'. פירוש כמו גבי אור הנר ואור השמש ואור הירח שהארתם היא אחת כי כמו שזה מאיר זה ג"כ מאיר מכל מקום מתחלפים הם בסבותיהם כמו שאמרנו כמו כן הוא גבי אדם אע"פ שתראה בו כח הזנה והצמיחה והרגש אין זה כח הזן והרגש הנמצא בחמור או בנשר לפי שהם מתחלפים בסבותיהן כי כח הזן והרגש שבאדם סבתם הוא נפש האדם וכח הזן והרגש שבחמור סבתם נפש החמור. וכן כח הצמיחה שבאדם סבתו נפש האדם וכח הצמיחה של הצומח והם העשבים והאילנות סבתם נפש הצומחת של העשבים והאילנות, וא"כ נפש האדם אינה מורכבת שתאמר שיש בה כח הזן והרגש של ב"ח או כח הצמיחה של העשבים אלא מנפש האדם עצמה יצאו הפעולות ההן ואין בה שום הרכבה כמו שהוא בענין משל האור: (צ) שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד. פירוש שאינם שוים אלא בקריאת האותיות במלת אור לבד כי כמו שנאמר על אור השמש אור כמו כן נאמר על אור הירח אור וכו' אבל בענין עצמם אינם שוים כי לכל אחד יש סבה אחרת ואין להם שום דמיון זה לזה. וכן הוא גבי אדם שאין ענין כח הזנה והרגש והצמיחה שיש לאדם הוא ענין כח הזנה והרגש והצמיחה מצמח שיש בב"ח ובעשבים ואינם שוים רק בשתוף השם לבד כי כמו שנאמר שם הזן והרגש על האדם כמו כן נאמר על שאר ב"ח אבל בענין עצמם אינם שוים כי זה הוא סבת אנושי וזהו סבת בהמיי כמו שכתבנו וכמו שיתבאר לקמן במ"ד פרק כ"ט ע"ש, ועיין ברוח חן בביאור השמות כי שם נתבאר ענין שתוף השם כך, ועיין עוד מזה לקמן בפ"ל מזה המאמר: (ק) שעם שהוא אחד פשוט. שאע"פ שהוא אחד פשוט ואין בו שום רבוי אעפ"כ ימשכו ממנו וכו': (ר) המוחשים. שהם נראין בחוש:

כמו

ענפים

ג"כ הגל ב"ה, ולא אמר פועל ההרגש אלא כנגד פועל הצמיחה בצמח שאין בו הרגש וכן בשכלים הנבדלים אין להם כי אם פועל ההשכלה לבד וק"ל:

אמרנו

היות נמשכות ממנו ית' פעולות רבות מתחלפות אין זה ממה שחייבו רבוי בו ית' ולזה מה שיותר אצל המעיינים לתאר השם בכמו אלו התארים המתחלפים מצד הפעולות המתחלפות אם במקבלים מתחלפים (ט) כמו כח הצמיחה בצומח וכח החיות בחי, ואם במקבל אחד כמו שיהיה חנון ורחום פעם ונוקם פעם לאיש אחד בעצמו או לעם אחד בעינו וביוצא באלו התארים המורים על הפעולות הנמשכות ממנו, ובעבור זה נאמר כי אף אם נתאר אותו בעצמו באיזה תואר מצד הפעל שראינו שנמשך ממנו, אין זה ממה שיחייב רבוי בו, כי כשתארנו אותו בשהוא חי (ת) בבחינת הפועל הנמשך ממנו שהוא החיות לכל החיים לא יחייב זה רבוי בעצמו ית', כי הכונה לומר כי לפי שאנו רואים החיים נמשכים ממנו נשפוט שעמו מקור חיים להמשיך החיות בכל החיים, ולזה הוא מה שנתארהו בשהוא חי כמאמר הכתוב כי עמך מקור חיים וגו' (תהלים ל"ו), וכן ג"כ נשפוט שהאור הוא עמו מצד שאנו רואים כי באורו נראה אור כי הוא הנותן הכח לראות האור והוא המוציא הראות כן הכח אל הפעל וכן בכל השלמות אנחנו נשפוט שהם נמצאים אצלו מצד היותם נמשכים ממנו על דרך מה שאמר המשורר הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט (שם צ"ד), וע"ז הדרך כבר נתארהו בשהוא חכם בבחינת הפעולות שאנו רואים שהם נמשכות ממנו בחכמה נפלאה וסדור גדול שזה יורה על המצא אצלו החכמה, ולפי זה כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד כל הפעולות המתחלפות שנראה אותן נמשכות ממנו מבלי שיחייב זה רבוי בעצמו, וכן כבר יתואר בתארים מתחלפים (א) מצד יחסים מתחלפים והצטרפיות מתחלפות כמו שנאמר (ב) שהשם קרוב אל האדם או רחוק ממנו אמר הכתוב קרוב ה' לנשברי לב (תהלים ל"ד) רחוק ה' מרשעים (משלי ט"ו) שאין הקורבה והרוחק אלא מצד האדם שהוא מתקרב אל השם או מתרחק ממנו, כמו שאמרו רז"ל ה' ה' אני הוא קודם שיחטא אדם ואני הוא לאחר שחטא כלומר שאין השנוי בו ית' אלא באדם כי (ג) קודם שיחטא יש לו יחס אחד אל השם ואחר שחטא יש לו יחס אחר שהוא מתרחק ממנו, כמו האילן שהוא קרוב לראובן פעם ורחוק ממנו פעם ולמזרח ראובן פעם ולמערבו פעם (ד) ואין השנוי באילן אלא בראובן, (ה) או שאמר שהש"י הוא יוצר ופועל ומלך ואדון וכיוצא בהם כי זה ממה שלא יחייב רבוי או שנוי בעצמו כמו שלא יחייב רבוי בראובן [ג] אמרנו בו שהוא בן יעקב ואח שמעון ואבי חנוך ושותף נפתלי ובעל השור ובעל הבור שכל אלו בלי ספק הם תארים בלתי מחייבים רבוי בראובן שאין הרבוי בעצמו על ראובן אבל הם תארים מצד הדברים (ו) שיוחם אליהם או שישתתף אליהם, וכן יתואר בתארים מתחלפים בבחינות מתחלפות כמו שאמר באל ית' שהוא רוצה או חכם או יכול שאין הכונה לומר שיש בו (ז) תואר אחד בו יוכל ותואר אחר בו רוצה ותואר אחר בו ברא ותואר אחר בו ידע מה שברא כמו שלא נאמר שיש בו תואר אחד בו ברא היסודות ותואר אחר בו ברא הגלגלים ותואר אחר בו ברא מלאכים ותואר אחר בו ברא האנשים שכל אלו פעולות מתחלפות ימשכו מפועל אחד (ח) כמו שאמרנו, אבל לפי שכל פועל שלם אי אפשר לו שיפעל איזו פעולה אם לא יוכל לפעול וידע לפעול וירצה לפעול (ט) נאמר שהוא רוצה ויכול וידע ואלו בחינות מתחלפות בפועל שלא יחייבו רבוי בו, ועל אלו הדרכים הוא מה שיתואר השם בתארים מתחלפים אם מצד הפעולות המתחלפות מצד המקבלים ואם

מצד

שרשים

(ט) כמו כח הצמיחה בצומח וכו'. שאנו רואין שנותן הצמיחה לצומח והחיות לחי: (ת) בבחינת הפעל הנמשך ממנו. שאנו מבחינים שפעולת החיות בא ממנו והוא הוא הנותן חיים לכל חי: (א) מצד יחסים וכו'. המחבר עצמו מבאר והולך איזה נקרא יחס ואיזה הצטרפות: (ב) שהשם קרוב אל האדם. עתה מפרש היחסים: (ג) קודם שיחטא יש לו יחס אחד וכו'. שהוא קרוב אל ה' מצד שהוא צדיק וחסיד במעשיו: (ד) ואין השנוי באילן. פי' כי האילן לעולם הוא עומד במקום אחד כמו כן גבי הש"י: (ה) או שאמר שהש"י הוא יוצר ופועל וכו'. עתה מפרש ההצטרפות. ובספר הגיון נתבאר למה זה נקרא יחס וזה הצטרפות ע"ש: (ו) שיוחס אליהם או שישתתף אליהם. פירוש כמו כן הוא גבי הש"י: (ז) תואר אחד. כח אחד: (ח) כמו שאמרנו. כמו שנתבאר הכל לעיל בפרק זה. כמו כן הוא ענין בתואר רוצה או חכם וכו' הנאמר באל יתברך: (ט) נאמר שהוא רוצה או יכול וידע. כמו כן נאמר באלוה יתברך:

שמתחלפות

ענפים

[ג] אמרנו בו שהוא בן יעקב וכו'. נראה שאין הנדון דומה לראיה כי יש הפרש גדול בין אלו הצרופים והצרופים האלהיים כי הצרופים האלהיים אינם אלא נמצא שכליי ר"ל שאינם כ"א בשכל לבד ולא חוץ לשכל מה"כ באלו הצרופים שהם חוץ לשכל ומשיגות בחוש לכן אלו הצרופים יחייבו רבוי מה אבל הצרופים האלהיים לא יחייבו רבוי כלל כנ"ל וכן הוא עיקר:

מצד הפעולות (י) המתחלפות בעצמם או מצד היחסים והצרופים שיצטרף אליהם או מצד הבחינות המתחלפות כי כל אלו אינם מחייבים רבוי בו ית׳ וכלם מותרים בחקו, וזהו דרך התורה והנביאים בתארים שיתנו אליו ית׳, ואולם אם אפשר שיתואר השם (כ) בתארים מתחלפים מצד עצמו הנה זה ממה שנחקור עליו בעזרת הש״י:

פרק ט (א) התואר שיתואר בו הדבר (ב) אינו עצם המתואר, אבל הוא (ג) ענין אחר מגיע לעצם (ד) וזה כי התואר לא ימלט משיהיה אם ענין עצמי ואם ענין מקרי, ואם היה ענין עצמי כאמרך האדם הוא חי מדבר אין זה תואר נוסף על העצם, אבל הוא כאמרם האדם הוא אדם כי האדם אינו דבר זולת החיות והדבור, (ה) וזה אינו אלא באור שם כי התואר הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם (ו) ולא ירוחק שיתואר השם בתואר כזה אחר שאינו דבר נוסף על העצמות (ז) כי רבוי המלות לא יורו בהכרח על רבוי הענינים, אבל הם באור הבנת העצמות, כמו שאמרנו גשם נזון מרגיש לא יוסיפו אלו המלות רבוי (ח) על הבנת מלת החי. (ט) ואולם ראוי שתדע שאי אפשר שיתואר השי״ת בשני דברים על שהם בו עצם כחיות והדבור באדם (י) ולא בדבר אחד על שהוא בו חלק עצם, (כ) שא״כ יהיה השי״ת מורכב מב׳ דברים, וכבר בארנו שהוא ית׳ פשוט בתכלית הפשיטות

שרשים

(י) המתחלפות בעצמם. בעצם המקבלים כמו שאמר לעיל שיהיה חנון ורחום פעם ונוקם פעם לאיש אחד בעצמו וכו׳: (כ) בתארים מתחלפים מצד עצמו. מצד הש״י עצמו:

פרק ט (א) התואר שיתואר בו הדבר אינו עצם המתואר. פירוש הסברא נותנת שיהיה כך, וכן ה״א בהדיא במורה בפנ״א מח״א וז״ל וזה כי הענין מושכל ראשון והוא שהתואר בלתי עצם המתואר וכו׳ עכ״ל, עקרי דברי המחבר שבפרק זה הם מבוארין בפנ״א וכ״ב מח״א למורה: (ב) אינו עצם המתואר. התואר אינו עצמות הדבר המתואר בתואר זה: (ג) ענין אחר מגיע לעצם. התואר הזה הוא תוספת על עצמות הדבר ואחר שהוא תוספת הוא דבר מקרי למתואר, כן הוא במורה בפנ״א הנזכר וכן משמע בלשון המחבר בסמוך שאמר אם ענין עצמי ואם ענין מקרי וכו׳: (ד) וזה כי התואר לא ימלט וכו׳. עתה בא לפרש הסברא הנזכרת: (ה) וזה אינו אלא ביאור שם וכו׳. כצ״ל ור״ל זה שאמרנו חי מדבר אינו אלא כדי שפ״י ויבואר מלת אדם ולא שהוא ענין נוסף, כן משמע במורה בפ׳ הנזכר וא״כ מאחר שלא מצינו שום תואר עצמיי כ״א מה שהוא ביאור לשם וע״ז אינו נופל לשון תואר באמת כ״א בהעברה ובהקל מן הלשון כי ענין תואר מורה בהכרח על הדבר המגיע לעצם כמו מה שאמרו בתואר בני המלך ובהגה רבות ולא מצינו בשום מקום שיהא הכתוב מכנה העצם עצמו בשם תואר ולכן כל מה שהוא נקרא תואר באמת הוא אינו כ״א ענין אחר מגיע לעצם, וזה שהוסיף המחבר בלשונו ואמר עוד פעם אחרת כי תואר הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם אע״פ שלכאורה נראה שהם דברי מותר כי דברים אלו הם נזכרים לפני זה בסמוך במה שאמר אין זה תואר נוסף על העצם, אלא להורות לנו בזה מה שאמרנו וכאלו בא לומר מאחר שהתואר חי מדבר הוא עצם המתואר אם כן אינו נקרא תואר באמת כמו שאמרנו. וכן כתב רש״ט בלשונו בפנ״ב מח״א למורה וז״ל, כי האדם יאמר שהוא חי מדבר או שהוא חי או מדבר ואלו אינם תארים על דרך האמת אבל הם ביאור שם וכו׳ עכ״ל. א״כ משמע בהדיא שתואר כזה אינו נקרא תואר באמת אלא על צד העברה כמו שאמרנו, כנ״ל פירוש דברי המחבר בהמשך דבריו אלו וק״ל: (ו) ולא ירוחק. ולא יהיה רחוק מן השכל שתואר וכו׳: (ז) כי רבוי המלות. כגון מה שאמר האדם הוא חי מדבר: (ח) על הבנת מלת החי. כי אין ענין עצמות החי כ״א ג׳ דברים אלו והם גשם נזון מרגיש: (ט) ואולם ראוי שתדע וכו׳. פי׳ אע״פ שאמרנו מה שהוא ביאור לשם אפשר שיתואר לו השם אבל ראוי שתדע שא״א שיתואר השם בב׳ דברים שהם בו עצם כמו שהוא במשל האדם שהוא חי מדבר ושניהם ביחד הם עצמות האדם לפי שהוא ית׳ אינו מורכב מחלקים כמו שמבואר והולך: (י) ולא בדבר אחד על שהוא בו חלק עצם. פי׳ וגם א״א שיתואר הש״י בדבר אחד מאותן השני דברים שיהיו בו עצם עד״מ חי מדבר הם שני דברים ופעמים מתארים את האדם בחיות לבד לומר שהוא איש חי ופעמים במדבר לבד ולומר שהוא איש מדבר והוא חלק אחד מעצמותו שעל ידו הוא מוגבל ומובדל משאר המינין ובכל הש״י א״א לתאר אותו בכיוצא בזה כמו שמבואר, וז״ש חלק עצם ר״ל שהדבר האחד הוא חלק מאותן שני דברים שיהיו בו עצם: (כ) שאם כן יהיה הש״י מורכב משני דברים וכו׳. הענין הזה הוא מבואר בפ׳ נ״ב לח״א מהמורה וכדי שתבין הענין הכתוב לך דעת הרמב״ם בזה לפי מה שכתב בפ׳ הנזכר. דע כי ענין חי מדבר הם סבות קודמות לאדם ובהם האדם מוגבל ומוגדר כי זהו גדר אדם וסבת מציאותו ולמה שהש״י אין לו שום סבות קודמות שיהיו סבת מציאותו ויוגבל בהם כי הש״י אין לו גדר ואין לו שום הרכבה כמו שנתבאר לעיל במופתים לכן אי אפשר שית׳ אר הש״י בתואר כזה

וכן

הפשיטות . (ג) אבל כבר יתואר באיזה תואר ע"ד שיהיה התואר ההוא באור לשם הנקרא בו וזה לא יבא אלא כשיהיה התואר ענין עצמי מבאר לעצם המתואר כמו שנאמר שהממציא הראשון הוא המחויב המציאות והוא האמת הגמור שכל זה הוא באור שם מחויב המציאות כמו שיבא בביאור שם האמת (לקמן בפרק כ"ז מזה המאמר) ואם היה התואר ענין מקרי הוא מבואר (מ) שהוא נמנע משיתואר בו ית', וזה לפי שהמקרה (נ) יצטרך אל נושא (ס) כי המקרה איננו עומד בעצמו ויהיה לפי זה השם ית' עצם נושא המקרים , (ע) ואם קיום העצם וחיוב עצמותו הוא בזולת המקרים (פ) הנה המקרה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא , (צ) והעצם מחוייב המציאות , יהיה א"כ השי"ת מורכב מב' דברים מחוייב המציאות ואפשרות המציאות ויהיה מצד שהוא מחוייב המציאות עלה ומצד שהוא אפשרי המציאות עלול ויהיה עלה ועלול יחד (ק) עם היותו עצם עומד בעצמו (ר) וזה חלוף בלתי אפשרי . (ש) ואם אין קיומו וחיוב עצמותו בזולת המקרה הנה המקרה א"כ מחוייב המציאות והעצם הנושא אותו מחוייב המציאות ויהיה א"כ שני נמצאים מחוייבי המציאות או נמצא אחד מחובר משני ענינים שהם העצם והמקרה, וכל זה (ת) ממה שנתבאר בטולו . ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיתואר הש"י בשום תואר לא עצמיי ולא מקריי , וזה ממה שיחייב סלוק התארים מהש"י אלא מה שיהיו על צד הבאר להיוב מציאותו כמו שאמרנו . (א) ואולם שהוא מחוייב שימצאו לו תארים מה הנה זה יתבאר אמתתו ע"ז הדרך , וזה כי הוא מן הידוע לפי המופתים שכתבנו כי להיותו ית' מחוייב המציאות ראוי שיהיה אחד (ב) שאם לא כן לא יהיה מחוייב המציאות והוא מבואר שהאחדות בכל דבר תואר נוסף על העצמות (ג) שאם היה ראובן אחד במה שהוא אדם לא היה אפשר שיתואר הסוס והאילן באחדות אחר שהאחדות הוא מהות ראובן ולא היה אפשר שיתואר הלובן בשהוא אחד ולא החכמה בשהיא אחת . אבל בלי ספק האחדות ענין נוסף על העצמות . ואחר שהאחדות דבר נוסף על העצמות והש"י לא יתואר בשום תואר כמו שבארנו אלא מה שהוא

שרשים

וכן אם יתואר האדם בחלק העצם דהיינו בסוג או בהבדל כאומרך איש חי הוא הסוג או איש מדבר והוא ההבדל זהו ג"כ נמנע שיתואר בו ית' לפי שהסוג א"א מזולת ההבדל ולא ההבדל מזולת הסוג וא"כ אם יתואר הש"י בא' מהם תהיה מהותו מורכבת מסוג והבדל כי א"א לאחד זולת חבירו ואם כן יהיה לו גדר וסבות קדומות המגבילות ומגדירות אותו חלילה וזה שקר מוחלט כמו שאמרנו כי אין להש"י שום סבות קדומות ולא גדר , כן הוא מבואר במורה בפי' הנזכר אף שאין זה ממש לשונו וע"ש בפי' האפודי ורש"ט : (ל) אבל כבר יתואר . אבל כבר אפשר שיתואר הש"י : (מ) שהוא נמנע משיתואר בו ית' . שא"א לומר בשום צד מהצדדים לתאר אותו בתואר זה כמו שמבאר והולך : (נ) יצטרך אל נושא . אל איזה דבר שיוכל המקרה לנוח עליו : (ס) כי המקרה וכו' . כי א"א המקרה להיות בעצמו והמשל בזה מראות הצבע כגון שחור לבן אדום וכן יושב עומד וכיוצא בזה נקרא דבר מקריי , והמקריים אלו א"א להם להיות מבלתי שינוחו על דבר אחר כי א"א למראות לעמוד בעצמם , וכן בענין העמידה והישיבה א"א להיות בעצמם כ"א שישב או עומד על דבר אחר : (ע) ואם קיום העצם וחיוב עצמותו וכו'. דע כי המקרה שני מינים , המין הא' מקרה מתמיד ובלתי נפרד לעולם מדבר שהוא נמצא בו כשחרות שאינו נפרד מן העורב כי השחרות הוא תמיד נח על העורב וא"א להפרד ממנו וכחום שאינו נפרד מן האש לעולם . והמין השני הוא מקרה שימצא בעת אחד ויפקד בעת אחרת כיושב ועומד

כי בעת שישב האדם יפקד ממנו העמידה וכן להפך וכן הוכרח המחבר להביא זה המופת בחלוקה זו , ומ"ש ואם העצם וחיוב עצמותו הוא בזולת המקריים כונתו על המקרה הנפרדת מן הנמצא : (פ) הנה המקרה אפשר שימצא . פי' מאחר שהמקרה צריך לד"א שינוח עליו א"כ אין חיוב מציאת המקרה בעצמו כ"א בזולתו ולכך המקרה הוא אפשר המציאות : (צ) והעצם . פי' העצם הנושא את המקרה הוא מחוייב המציאות בעצמו כי אין קיום העצם תלוי בזולתו יהיה א"כ הש"י מורכב וכו' : (ק) עם היותו עצם עומד בעצמו . אע"פ שקיום עצמותו ית' הוא בעצמו ואינו תלוי בזולתו מ"מ מצד המקרה יהיה אפשר המציאות וזה א"א : (ר) זה הלוף בלתי אפשרי . כלומר זהו נגד האמת ומן הדברים הנמנעים והבלתי אפשרים הוא : (ש) ואם אין קיומו וכו' . זהו כנגד המין הב' מהמקרה והוא המקרה שהוא תמיד ובלתי נפרד לעולם מהדבר הנמצא בו : (ת) ממה שנתבאר בטולו . כי א"א להיות ב' מחוייבי המציאות ולא שום הבור ענינים אצל השי"ת לפי שהוא א' הפשוט בלי שום הרכבה כמ"ש הכל למעלה : (א) ואולם שהוא מחוייב שימצאו לו תארים מה . פי' שהם תארים באמת : (ב) שאל"כ לא יהיה מחוייב המציאות . כמ"ש לעיל במופתים : (ג) שאם היה ראובן אחד במה שהוא אדם . פי' שאם היה ראובן מתואר בתואר האחד מטעם שהאחדות הוא עצמות ומהות האדם א"כ א"א לתאר הסוס או האילן בתואר האחד ולומר עליו זהו סוס אחד או אילן אחד מאחר שהאחדות הוא מהות האדם

אבל

שהוא באור שם בלבד צריך שנבאר על איזה צד יאמר עליו ית' שהוא אחד כי ענין האחדות הנאמר עליו ית' איננו כשאר התארים המיוחסים אליו יתברך מצד פעולותיו , ואחר שנבאר זה באחדות נדבר על שאר התארים על איזה צד אפשר שייוחסו אליו יתברך:

פרק י (א) **שם** האחד אמנם יאמר (ב) על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה לנמצא מזולתו . ולזה יפול שם האחד (ג) על אישים רבים מתחלפים בעבור היותם מסכימים בענין אחד (ד) ויחדם (ה) יובדלו באותו הענין מזולתם , הן שיהיה אותו הענין מקרי כמו עם אחד ושפה אחת (בראשית י"א) , כי בעבור היותם מסכימים בדבר אחד מקרי כדת בישמעאלים והשחרות בכושיים נאמר בהם שהם עם אחד להיותם משתתפים בענין אחד מקרי (ו) יבדילם מזולתם , והן שיהיה אותו הענין עצמותי כמו שנאמר (ז) כי ראובן ושמעון אחד באנושית והאדם והסוס (ח) אחד בחיות כי יאמר בהם שם האחד להיות בהם ענין אחד עצמותי יבדילם מזולתם (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיחד יחדהו מזולתם יותר (י) יהיה יותר אמתי בשם האחד . ולזה יהיה ענין האחד יותר אמתי על ראובן (כ) עם היותו מורכב מאברים רבים מתחלפים במין (ל) נראים לחוש מאשר הוא על עם אחד (מ) ויותר אמתי מזה הוא האחד הנאמר על הבשר או על העצם או האבר האחד (נ) המתדמה החלקים (ס) אע"פ שהוא מורכב מיסודות מתחלפים לפי שיקשה הפרדתם ואינם מושגים לחוש יצדק עליהם יותר שם האחד , ויותר אמתי מזה בשם האחד (ע) היסוד הפשוט שאי אפשר לחלקו אל החומר והצורה אשר מהם הורכב (פ) אלא בשכל (צ) ואין אחד מהם מושג בחוש נפרד , והיותר אמתי בשם האחד (ק) השטח , והיותר אמתי בשם האחד הוא (ר) הקו שהוא מרחק אחד בלבד

ואינו

שרשים

אבל מאחר שאנו מתארים הסוס והאילן וכיוצא בו בשם האחד כמו שאנו מתארים את ראובן או אדם אחר בשם אחד א"כ האחדות אינו עצמות ראובן אלא הוא ענין נוסף על העצמות :

פרק י (א) **שם** האחד וכו'. כ"ז נתבאר במאמר ס' ממה שאחר הטבע בביאור לאבן רש"ד : (ב) על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה. פי' על כל דבר שהוא נבדל באיזה ענין מכל שאר הדברים נאמר עליו שם האחד : (ג) על אישים רבים וכו'. כלומר אע"פ שהם רבים ומתחלפים בעניינים מ"מ נאמר עליהם שם האחד בעבור היותם וכו' : (ד) ויחדם. וזה הענין שהם מסכימים עליו גורם להם שהיו נקשרים ונאחדים יחד . ובקצת ספרים גורס וייחדם בב' יודי"ן ור"ל שלכך הם מסכימים על ענין זה כדי שע"י יהיו נקשרים ונאחדים זה בזה והוא עיקר : (ה) יובדלו באותו ענין מזולתם . וע"י הענין הזה הוא ניכר שהבדל יש בינם לזולתם מן הנמצאי' כמו שמבאר והולך . (ו) יבדילם מזולתם. פי' הענין המקרי הזה הם נבדלים מזולתם : (ז) כי ראובן ושמעון אחד באנושית . כי עצמות שניהם שוה באנושית : (ח) אחד בחיות . כי כשם שהחיות הוא עצמותו של אדם כן הוא עצמות הסוס : (ט) וכל מה שיהיה הענין ההוא המיחד ייחדהו מזולתם יותר . פי' כל מקום שתראה איזה ענין שעל ידו נעשה היחוד וההבדל ויהיה הבדלו ויחודו יותר ניכר מכל שאר הענינים העושים ג"כ יחוד והבדל בין דבר לדבר. מ"מ ייחדהו מזולתם יותר : (י) יהיה יותר אמתי בשם האחד. פי' יהיה יותר ראוי לומר עליו שם האחד מעל כל שאר הנבדלים וכמו שמבאר והולך : (כ) עם היותו מורכב וכו' על עם אחד וכו'. אף על פי שהוא מורכב מאברים רבים מ"מ יותר ראוי לומר עליו שם האחד ממה שהוא נאמר על עם א' שהם רבים וכל א' הוא מורכב ג"כ מאברים רבים : (ל) נראים לחוש. כגון יד פה רגל וכיוצא בזה : (מ) ויותר אמתי מזה. עוד תמצא ענין אחר שע"י נעשה ההבדל שיותר ראוי לומר עליו שם הא' מאשר על איש אחד : (נ) המתדמה החלקים. פי' כי אע"פ שתחלוק הבשר לכמה חלקים אעפ"כ יהיו כל החלקים דומים זה לזה שהרי כלם בשר ואם כן בשעה שהיו כל החלקים בחתיכה אחת אינם ניכרים כ"כ כמו גבי איש שלם כי אע"פ שאינו נחלק וכל חלקיו הם מחוברים יחד אעפ"כ הם ניכרים שהרי העצמות בפני עצמם והגידין בפני עצמן והבשר בפני עצמו וכיוצא בזה משאר האברים הניכרים כל א' וא' בפני עצמו כמו יד ורגל ועין וכו' ולזה הוא יותר ראוי לומר על הבשר לבד או על העצם לבד שם האחד מאשר הוא נאמר על איש שלם : (ס) אע"פ שהוא מורכב . אע"פ שהבשר או העצם הם ג"כ מורכבים מ"מ ראוי לומר עליו שם הא' לפי שקשה להפריד הרכבתם וכו' : (ע) היסוד הפשוט. כל א' מד' יסודות ארמ"ע בפני עצמו : (פ) אלא בשכל. כי א"א לחלק אותו בחלוקה ממשית הנראה לחוש כלל רק הוא אפשר לצייר חלוקו במחשבה : (צ) ואין אחד מהם מושג בחוש נפרד. כי אע"פ שתחלק את היסוד הפשוט במחשבה מ"מ א"א להשיג כל א' מהחלקים בחוש. משא"כ גבי בשר או עצם כי אע"פ שקשה הפרדתם מ"מ אחר שמת האדם הלכו ממנו ג' היסודות ארמ"ת ואינו נשאר אצלו רק הגוף שהוא יסוד העפר א"כ ניכר הוא בחוש קצת הפרדת הרכבתו : (ק) השטח. כל דבר שיש לו אורך ורוחב ואין לו גובה נקרא שטח והוא מלשון כשטח על פני הארץ כזה : (ר) הקו שהוא מרחק א' בלבד. כי אין לקו

אם

(ב) ואינו מחובר מדברים יותך אליהם לא בפועל ולא במחשבה כיסוד הפשוט אל החומר והצורה וכשטח אל האורך והרוחב , אבל הוא מרחק אחר פשוט יובדל בזה מכל הנמצאים ולא ישתתף לו בזה זולתו , ומ"מ אין אחדות הקו אחדות גמורה (ח) לפי שכבר יחלק אל קשתיי ואל ישר ויחלק כל קו (א) שתרמוז אליו אל חלקים קטנים יקרא כל אחד מהם קו . והיותר אמתי ממנו בשם האחד הנקודה שלא תחלק (ב) לא בפועל ולא במחשבה והיא נבדלת מזולתה מן הנמצאים ולא ישתתפו בדבר (ג) אלא שהיא בעלת מצב , ובעבור זה אין זה אחדות גמורה אחר שישתתפו לה במצב נמצאים אחרים . והיותר אמתי בשם האחד הוא האחד המספרי שאינו בעל מצב ולא ישתתף לו בזה זולתו מן הנמצאים (ד) אלא שאין מציאותו מציאות אמתי (ה) בפעל אלא במחשבה , ולזה כבר תשיג המחשבה קבוץ רב מאלה האחדים שזהו גדר המספר (ו) שהוא קבוץ האחדים , ולזה הוא מבואר שאף זה איננו אחדות גמורה אחר שאינו נותן יחוד והבדלה (ז) לנמצא מה בפעל מזולתו מן הנמצאים ואפשר שיושכלו אחדים רבים ממנו , והאחדות הגמורה היא אשר נותנת יחוד והבדלה מכל מה שזולתו לנמצא מה שהוא נמצא בפעל שאי אפשר שיושכל עמו זולתו דומה לו . ואחר שאין בנמצאים נמצא שלא ישתתף עמו זולתו (ח) בדבר שלא ישוה לו דבר זולת השי"ת , מבואר שאין בעולם מי שיפול עליו שם האחד שיהיה מובדל מכל מה שזולתו באמתות אלא האלוה ית' , לפי שהוא לבדו מחויב המציאות , וכל הנמצאים זולתו אפשרי המציאות וישתתפו זה לזה באפשרות המציאות ואין מי שישתתף לו בחיוב המציאות ולא בדבר מן הדברים (ט) ואפי' בשם הנמצא בלבד , כי כבר בארנו שא"א שיהיו שני מחוייבי המציאות ושאי אפשר לשכל לציירם שיהיו שוים מכל אופן ושהמציאות יאמר עליו ית' ועל זולתו בשתוף השם , ואם כן אחדותו ית' אחדות גמורה שלא ישתתף לו שום נמצא ולא ישוה אליו בשום דבר . ואחר שהתבאר שהאחד באמתות יאמר על הנמצא שלא ישוה אליו ולא ידמה אליו דבר והתבאר שמחויב המציאות שנתאמת מציאותו במופת אין דומה לו ולא ישתתף לו שום נמצא (י) בענין מן הענינים הוא מבואר שתואר האחד הנאמר עליו ית' כאלו (כ) הוא ענין שוללי (ל) ולא ענין חיובי , ולזה לא יחויב

רבוי

שרשים

שם אורך ואין לו לא גובה ולא רוחב כזה —— : (ב) ואינו מחובר מדברים יותך אליהם . נראה שהוא מלשון ומטר לא נתך ארצה ופירש"י ומטר לא הגיע וגו' ור"ל שאין הקו הזה יגיע לדברים אלו הנאמרים ע"י כשטח או על היסוד הפשוט ואינו מחובר מהם לא בפועל וכו' וז"ש אליהם ר"ל אל הדברים הנאמרים על היסוד הפשוט והשטח , והכל שב אל ואינו מחובר וכאלו אמר ואינו מחובר מדברים ואינו יותך כלל אליהם . ויש מוחקין תיבת יותך וגורסים מרמז אליהם ולוקחין לראיה מ"ש המחבר אח"כ בסמוך ויחלק כל קו שתרמוז אליו וכו' אבל לא מצאתי בשום ספר עקרים גירסא זו : (ח) לפי שכבר יחלק אל קשתיי . כזה ⌒ ואל ישר כזה —— ור"ל מאחר שנוכל פעם לעקם את הקו ולעשות אותו כמו קו קשת ופעם לעשות ממנו קו ישר וא"כ אין זה נקרא אחד כי אפשר לעשות אותו על כמה פנים : (א) שתרמוז אליו . כלומר שתראה אותו והוא מלשון הפילוסופים : (ב) לא בפעל ולא במחשבה . לפי שאין בה שום ממשות . ונראה אם היה באפשרות שתבא הנקודה אחת לידי חלוקה הן בפועל הן במחשבה לא היתה נקראת נקודה וכן כתב הר"ר יצחק ישראלי בס' יסוד עולם שלו מאמר ראשון פ"ב שער ז' והא"י הביאו ג"כ בס' זה . וז"ל שם דע כי הנקודה הוא דבר שאינה מתחלקת כלל ואפילו במחשבה ולא מפני דקותה לבד אלא מפני שאינה ראויה לכך הואיל ואין לה שום מדה ולא שעור ולא שום התפשטות בעולם אלא תמה עכ"ל , והתוספת ע"ז ע"ש בפרק הנזכר :

(ג) אלא שהיא בעלת מצב . ע"כ צריך האדם לצייר בשכלו שהיא עומדת על איזה דבר : (ד) אלא שאין מציאותו . אלא לפי שאין וכו' : (ה) בפעל . בהרגש החוש : (ו) שהוא קבוץ האחדים . כשאומר במספרי שנים ר"ל ב' אחדים וכן ג' היינו ג' אחדים וכן כשאומר אלף היינו אלף פעמים א' וכיוצא בזה עד אין מספר וא"כ המספר אינו אלא קבוץ האחדים : (ז) לנמצא מה בפעל . לאיזה נמצא שהוא בפועל : (ח) בדבר . בשום דבר : (ט) ואפי' בשם הנמצא בלבד . פי' אע"פ שכשם שנאמר שם הנמצא על הש"י לומר שהש"י הוא בנמצא כמו כן נאמר שם הנמצא על האדם לומר שהאדם הוא בנמצא וכיוצא בזה על שאר הנמצאים . מ"מ אינו נאמר בשניהם על אופן א' אלא על דרך שנתבאר לקמן בפכ"ז ובפ"ל מזה המאמר וז"ש אח"כ בסמוך ושהמציאות יאמר עליו יתברך ועל זולתו בשתוף השם ר"ל שנא' שם המציאות על הש"י ועל זולתו בשם אחד אבל יש הבדל בינם . ועי"ל בפ' הנזכר כי שם מבואר הכל באר היטב ועיין ג"כ בפ' נ"ב ח"א למורה . וענין שתוף השם עיין פירושו לעיל בפ"ח מזה המאמר : (י) בענין מן הענינים . בשום ענין : (כ) הוא ענין שוללי . כלומר ענין סלוק והוא מלשון שלל ור"ל מה שאנו מתארים אותו ית' בשם האחד הוא כדי לשלול ממנו הרבוי וכאלו יאמר אין בו שום רבוי כי הוא מסולק ומובדל ממנו . ועיין במורה פנ"ז וכ"ח מ"א כי שם מבואר זה באר היטב ע"ש : (ל) ולא

ענין

רבוי בעצמותו ית'. וזהו שנתבאר בתורה בפירוש שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו'). כלומר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו (מ) רצה לומר ממציא כל הנמצאים והוא המופת הראשון שכתבנו יתחייב שיש מחויב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה בזה כמו שאמר הכתוב ואל מי תדמיוני ואשוה (ישעיה מ') כי כולם הם עלולים זולתו (נ) כן מצד עצמו הוא אחד ואין שני דומה לו ואין זולתו מחויב המציאות [א] ורמז אל המופת השני שכתבנו, וכאלו נתבאר בזה שענין האחדות הנאמר עליו יתברך הוא ענין שוללי לא ענין חיובי, ולזה לא יתחייב רבוי בעצמותו לפי שאיננו תואר נוסף על העצמות :

פרק יא (א) **הנמצאים** יחלקו (ב) חלוקה ראשונה אל שני חלקים אל נמצאים (ג) עומדים בעצמם ואל נמצאים (ד) עומדים בזולתם, והעומדים

שרשים

ענין חיובי. שאין אני רשאין לחייב אליו זה התואר ולומר שיש בו תואר זה כי ע"י כן נשמע שיש בו איזה הוספה חלילה וכבר התבאר שאין לו שתוף בשום ענין מן הענינים לכן התואר הזה אינו אלא ענין שוללי כדי להבין ולסלק ממנו הרבוי : (מ) ר"ל ממציא כל הנמצאים וכו'. פי' כי שם האלהים מורה על היכולת והיינו שהוצאת הדברים מהכח אל הפעל, והמשך דבריו כך הם כי כמו שע"י הדברים שאנו רואין בחוש שהם יוצאים תמיד מן הכח אל הפעל, נוכל להבחין שיש מחויב המציאות שהוא לבדו עלת הכל וכו' כמו שנתבאר לעיל פ"ד מאמר זה וז"ש והוא המופת הראשון שכתבנו וכו' : (נ) כן מצד עצמו וכו'. פי' בלי שום בחינת יציאת הדברים מן הכח אל הפועל אלא ע"ד שנתבאר לעיל בפ"ה כמה שאמר הנמצאות לא יתנע וכו' נתאמת גם כן שהוא אחד וכו' וזה שאמר ורמז אל המופת השני שכתבנו כי זה המופת הוא מכנה בשם שני כמו שסיים לעיל בסוף פרק ה' וז"ל. וכתב אחריו המופת השני הוא וכו' ונתבאר א"כ מציאות השם בב' מופתים וכו' והא"י פירש כאן בסגנון אחר אבל הוא רחוק ועיין פירושו ותירתו בענפים :

פרק יא (א) הנמצאים יחלקו וכו'. אחר שנתבאר בפרקים דלפני זה שא"א לתאר את הש"י מצד עצמו בשום תואר עצמיי אלא מה שהוא ביאור שם בלבד ותואר האחדות הוא ענין שוללי ולא ענין חיובי וטעם מכל זה הוא כדי שלא יחייב שום רבוי והוספה בעצמותו יתברך, הוכרח עתה לבאר עוד בפרקים אלו על איזה אופן יצא השתלשלות הרבוי מן הש"י עם היותו אחד הפשוט בתכלית הפשיטות בלי שום הוספה. ולצורך קושיא זו הוכרח בתחלה להניח הנחה זו כדי שעל ידה תתבאר הקושיא יותר כמו שאמר אח"כ ואחר שהרבוי בנמצאים מושכל ומוחש וכו'. ועיין מזה בסמוך בענפים : (ב) חלוקה ראשונה. כלומר שאנו רואין שהנמצאים בכלל הם נחלקו על ב' חלקים המבוארים אח"כ ולפי שכל חלק בפני עצמו יהיה אח"כ ג"כ נחלק לכמה חלקים לכך נקרא חלוקה זו חלוקה ראשונה : (ג) עומדים בעצמם. שיש להם קיום ועמידה ע"י עצמן בלי שום צירוף דבר אחר עמהם : (ד) עומדים בזולתם. שאין להם קיום כי אם ע"י דבר אחר שינוח עליו כמו שמבאר והולך :

כמקריים

ענפים

פרק י [א] ורמז אל המופת השני שכתבנו. עיין פירושו בשרשים. והא"י פי' ז"ל ר"ל כי אחר שנעשה מופת על חיוב מציאותו נעשה ג"כ אח"כ ממילא המופת על אחדותו שאלו לא היה אחד לא היה מחוייב המציאות בעצמו כמו שמבואר במופתים וזה אמרו במופת השני כי מן מופת מציאות השם משתעף ונובע אח"כ מופת האחדות עכ"ל. מי שיש לו עינים לראות ולב להבין וחיך לטעם יראה ויבין שפירוש זה אינו אמתי ולא היתה דעת המחבר כך מעולם ולשון המחבר אינו סובל פי' זה כי לפי פירושו נ"ל מ"ש המחבר והוא המופת הראשון אינו ר"ל דוקא המופת שהזכיר המחבר בתחלה והוא לעיל פ"ד אלא אפילו המופתים האחרים ג"כ נקראו לפי פירושו מופת ראשון לפי שבכל א' מהמופתים נתאמת בהם ג"כ אמונת האחדות אחר שנתאמת מציאותו יתברך ואם כן הדברים אלו שע"י נתאמת מציאות השם הם נקראים לפי פירושו מופת ראשון כנגד האחדות המשתעף ג"כ מן המופת הזה ואותן הדברים המורים על האחדות הם נקראים מופת שני, ואינו כך במשמע מתוך לשון המחבר שאמר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו ר"ל ממציא כל הנמצאים וכו' משמע בהדיא שכוונתו על המופת שהזכיר הוא בתחלה והוא המופת שנזכר לעיל בפ"ד. ועוד דלפי פירושו לא הל"ל ורמז אל המופת השני כי דברים אלו המורים על האחדות הם אינם כ"א דברים המשתעפים ונובעים מן מקור הדברים הבאים על המופת דמציאות השם וממילא הם באים וכמ"ש הא"י עצמו בפי' וז"ל כי אחר שנעשה מופת על חיוב מציאותו נעשה ג"כ אחר כך ממילא המופת על אחדותו וכו' כי מן מופת מציאות השם משתעף ונובע אח"כ מופת האחדות עכ"ל. א"כ לא שייך אותן הדברים המורים על האחדות לקרות בשם מופת כי מלה זו מורה על שהוא מופת בפני עצמו, ועוד לפי מה שדקדק המחבר בלשונו ואמר והוא המופת הראשון שכתבנו יתחייב שיש מחוייב המציאות הוא לבדו עלת הכל ואין לו דומה וכו' משמע בהדיא שכוונתו לומר שמציאותו ית' ואחדותו הכל הוא נכלל במופת אחד על פניהם אמר [illegible]

והבון

והעומדים בזולתם הם (ה) כמקרים העומדים בגשמים (ו) והצורות שמציאותם בחמרים ; והעומדים בעצמם ג' חלקים , החלק הראשון (ז) הגשמים והוא היותר פחות שבהם , והחלק השני (ח) השכלים הנבדלים (י) שאין להם התלות בגשמים , והחלק השלישי הנפשות שהן חלק ממוצע בין שני אלו כי הן נתלות בגשמים (כ) מין מה מן ההתלות (ל) כי הן תקבלנה רושם והפעלות מן השכלים הנבדלים ותפעלנה ותעשינה רושם בגשמים וכאלו הן ממוצעות במדרגה בין הגשמים והשכלים הנבדלים , ואחר שהרבוי בנמצאים מושכל ומוחש ראוי שנבאר (מ) [ה] איך אפשר שימצא הרבוי מן הסבה הראשונה עם היותו אחד בתכלית הפשיטות ואיך המצא הרבוי ממנו הוא על זה הדרך כי אחר שאנחנו נמצא מיני הגשמים שהם (נ) עשרה או תשעה בהכרח (ס) והט' מהם שמימיים והעשירי הוא החומר אשר בתוך (ע) מקוער גלגל הירח והט' השמימיים הם חיים ויש להם (פ) גרמים ונפשות (צ) שהם פועלים ורושמים במציאות (ק) בראיה שהם בתנועותיהם ונטיותיהם לצפון ולדרום יסדרו עניני הבעל חי ויתקנו חיותם באופן נאות לקיום מינם (ר) ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי ועל כן נאמר שהם חיים

שרשים

(ה) כמקריים העומדים בגשמים . פי' כי המקרה א"א מבלתי שיהיה על איזה גשם כמו שנתבאר לעיל בפ"ט מזה המאמר : (ו) והצורות שמציאותם בחמרים . פי' שא"א לצורה כזו להיות זולת החומר שהיא הצורה הטבעית רצוני שהיא מוטבעת בחומר וא"א להפרד לעולם מן החומר והוא תמונת צורת איזה אבר כמו צורת יד או רגל או צורת כלל האדם או הבהמה וכיוצא בה . ולאו דוקא הצורות ה"ה החומרים א"א להיות זולת אלו הצורות כי כשם שא"א להיות לצורה זו בלתי חומר כך א"א להיות לחומר בלתי צורה , ועיין במורה ח"ב פ"ח והתהבר זכר הצורות לבד כי שניהם ענין א' לפי שא"א להפרד א' מחבירו וכשזוכר א' גם חבירו נכלל בו ולאפוקי הצורות הנבדלות מן החומר והם השכלים הנבדלים כי הם נבדלים ונפרדים ממש מן החומר והם נמצאים עומדים בעצמם כמו שמבאר והולך : (ז) הגשמים . הם הגלגלים ואין להם שום צורה טבעית : (ח) השכלים הנבדלים . המלאכים שהם נבדלים מהחומר כמו שאמרנו : (י) שאין להם התלות בגשמים . כל כך הם נבדלים מהגשמים עד שאינם אפי' כח בגשם . משא"כ חלק הנפשות והם הנשמות כי אע"פ שאינם גשם מ"מ הם כתונים בלד מה בגשם וא"כ הם כח בגשם וכמו שמבאר והולך : (כ) מין מה מן ההתלות . כי הן נותנים כח בגלגלים בלד מה : (ל) כי הן תקבלנה רושם והפעלות וכו' . לפי שהנפשות מקבלים השפע מן השכלים הנבדלים ואחר שנפעלו וקבלו מהם השפע נותנין אותו השפע אחר כך לגשמיים וזהו שאמר ותפעלנה ותעשינה רושם בגשמים וכו' : (מ) איך אפשר שימלא הריבוי וכו' . אין עקר כונת המחבר כאן לבאר הקושיא היאך אפשר וכו' שזהו כבר נתבאר לעיל בפ"ח מאמר זה ע"ש , אלא עיקר כונת המחבר בכאן לבאר על איזה אופן יצא השתלשלות הרבוי מהש"י וז"ש אח"כ ואופן הנמצא הרבוי הוא וכו' , ועיין בענפים : (נ) עשרה או תשעה בהכרח . לפי סדר המזלות שהם שצ"ם חנכ"ל ועוד גלגל הכוכבים הנקרא גלגל המזלות וגלגל היומי הרי ט' והגלגל הי' הוא ג"כ נתבאר בסמוך בתוך דבריו : (ס) והט' מהם שמימיים . כלומר תשעה מהם הם רקיעים : (ע) מקוער גלגל הירח . שמתחת גלגל הירח ואמר לשון מקוער כי גלגל הלבנה הוא למעלה מראשנו כקערה השוכה על פיה : (פ) גרמים . גופות : (צ) שהם פועלים ורושמים . פי' ע"י שיש להם נפשות הם פועלים וכו' : (ק) בראיה . כלומר והראיה כי על ידי תנועותיהם הם מתנועעים ונוטים לצפון ולדרום וכו' : (ר) ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי . פי' מאחר שהם מסדרים עניני הב"ח ע"צ היותר נאות עד שע"י זה יושפע להם החיות ש"מ שהם עלמם חיים כי לולא שהם עלמן חיים לא היה אפשר להם

ענפים

לאמון וכמו שתמלא כך בהדיא לעיל במופתים שהבי בכל מופת בפני עלמו שהאמת מליאותו יתברך מיד נתאמת גם כן על ידי המופת הזה בעלמו אחדותו יתברך . לכן נראה כמו שפירשתי בשרשים הוא נכון והאריכות בזה הוא ללא ערך ודוק , והשכרח המביא את המחבר לפרש זה הכתוב בזה הדרך כ"ל שקשה לו למ"ל שני פעמים השם של הויה הוה ליה לומר שמע ישראל ה' אלהינו אחד ותו לא :

פרק יא [א] איך אפשר שימלא הרבוי וכו' . ואין להקשות הא היתר זה הספק כבר התבאר לעיל בפרק ח' מזה המאמר ע"ש . וי"ל לעיל בפ' ה' לא התבאר כי אם היתר על הספק הנופל על הרבוי והוא היאך אפשר שילא הרבוי מהש"י שהוא אחד פשוט , ואמר דרך כלל שהוא אפשר ע"ד שבלינו בפועל בטבע ובפועל ברלון . אבל מ"מ איכות ההשערות מהמלא הרבוי בפרטי השתלשלות בזה אחר זה על איזה לד ואופן ילאו אל המליאות מהאחד הפשוט זה לא נתבאר למעלה , וביחוד קודם בריאת העולם בלא בי"ן ידיין שום דבר מוכן א"כ אפשר ביהיה זה ממש כמו שהוא נפועל בטבע ובפועל ברלון כי הם אינם [illegible] לפעול פעולותיהם המתחלפים כי אם בהיותם המקבלים מוכנים להם כבר , כי הלא שהוא פועל בטבע א"א

(ב) חיים משכילים משיגים הדברים המסודרים מהם, וזה הרבוי א"א שימצא מן האחד הפשוט אלא כשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה ממציאותה הפשוט בתכלית הפשיטות שכל אחד הוא העלול הראשון שהוא נמצא עומד בעצמו ואיננו גשם (ח) ולא מוטבע בגשם והוא התחלת הרבוי, לפי שהעלול הזה יושכל בו רבוי (א) בצד מה כי יש בו שני מיני השכל כי ישכיל את עצמו ואת התחלתו, ובמה (ב) שישכיל כהתחלתו שהוא פשוט יושפע ממנו שכל אחר, ובמה שישכיל את עצמו שיש בו ב' ענינים בהכרח, האחד היותו משכיל שהוא שכל פשוט, והשני היותו משכיל שהוא אפשר המציאות בעצמותו אחר שבמציאותו (ג) נתלה בזולתו יושפע ממנו נפש הגלגל (ד) וגרמו כי במה שישכיל מעצמו שהוא שכל פשוט שהוא מושכל חשוב יושפע ממנו נפש הגלגל, ובמה שישכיל שהוא אפשרי המציאות יושפע ממנו גרם (ה) הגלגל החלק המניע התנועה היומית. וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי, ונפש (ו) גלגל הכוכבים הקיימים וגרם הגלגל (ז) ע"ז הדרך. וכן מן השלישי יושפע שכל רביעי ונפש גלגל שבתאי וגרמו, ומן הרביעי שכל חמישי ונפש גלגל צדק וגרמו, ומן השכל החמישי שכל ששי ונפש גלגל מאדים וגרמו, ומן הששי שכל שביעי ונפש גלגל חמה וגרמו, ומן השביעי שכל שמיני ונפש גלגל נוגה וגרמו, ומן השמיני שכל תשיעי ונפש גלגל כוכב וגרמו, ומן התשיעי שכל עשירי ונפש גלגל התשיעי שהוא נפש גלגל הירח וגרמו, ומן העשירי יושפע חומר כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם. והשכל העשירי הזה הוא (ח) שיקראוהו שכל הפועל, והוא כבואר שכל אלו הגרמים (ט) מתחלפים במין בהכרח להיות עלותיהם מתחלפות (י) בהתחלף העלול לעלה, וכמו שיתחלף חומר כל מה שתחת גלגל הירח לחומר גלגל הירח להיות עלותיהם מתחלפות (ל) שהאחד עלה והאחד עלול כן יתחלפו כל הגלגלים האחד מהם
לאחר

שרשים

להם לסדר עניני כ"א באופן שיגיע להם על ידו זה באיות כי כל פועל לא יפעל ולא יוכל ליתן אל הסדר הנפעל ממנו כ"א מה שיש בעצמותו ליתן, עיין מזה בפי' רש"ט במורה פ"ד לח"ב ותמצא שם כמה מופתים וראיות על שהגלגלים הם חיים משכילים ומלבד מופת שהביא המורה עצמו בפ' הנזכר ובפרק שאחריו ע"ש: (ב) חיים משכילים משיגים הדברים וכו'. דברי המחבר אלו הוא דרך כלל ופרט כי מה שאמר משיגים הדברים המסודרים וכו' הוא ביאור על מה שאמר חיים משכילים ועל הרוב תמצא בדברי המחבר כך צריך לפרשו ג"כ בסגנון זה הכל כפי ענינו כי כן הוא הלשון מהפילוסופים וכן הוא במורה בהדיא בריש פ"ה לח"ב וז"ל, אמנם שהגלגלים הם משכ... ר"ל משיגים זה אמת נכון עכ"ל: (ח) ולא מוטבע בגשם. כלומר לא כח בגשם: (א) בצד מה. באיזה צד: (ב) שישכיל מהתחלתו שהוא פשוט. כלומר שישכיל שהתחלתו הוא שכל פשוט: (ג) נתלה בזולתו. והוא הש"י: (ד) וגרמו. גוף הגלגל: (ה) הגלגל החלק. שאין לו כוכבים כלל והוא גלגל היומי ר"ל שהוא מניע התנועה היומית: (ו) גלגל הכוכבים הקיימים. הוא הגלגל שבו קיימים כל הכוכבים הקטנים והוא נקרא גלגל המזלות ומכאן ואילך מבאר והולך ז' גלגלים שהם ז' כוכבי לכת שנ"ם חנכ"ל כמו שזכרנו למעלה. ומהלכם ושיכוכם מהגלגלים אלו כל א' הוא משונה מחבירו כי יש מהן שאינו מסבב את העולם כי אם בכ"ד שעות והוא גלגל היומי ויש מהן שאינו מסבב את העולם כי אם לזמן ארוך והוא בל"ו אלפים שנה והוא גלגל המזלות וכן כל גלגל וגלגל כל אחד יש לו זמן קבוע למהלכו כידוע לבעלי התכונה ואין צורך להאריך בה מזה, ועיין לקמן במאמר ד' פ"נ בפרשים: (ז) ע"ז הדרך. דהיינו שישכיל את התחלתו ואת עצמו כמו שנזכר: (ח) שיקראוהו שכל הפועל. בעלי הקבלה והפילוסופים קראוהו כך לפי שהוא פועל כל הדברים שהם בעולם ההויה וההפסד הזה וכמו שמבאר והולך: (ט) מתחלפים במין בהכרח. כל אחד הוא מתחלף בעל כרחו מחברו לפי שלכל א' יש תנועה מיוחדת שתנועת גלגל זה הוא למזרח וזה למערב והטעם מכל זה להיות עלותיהם וכו' וכן המלאכים כי לכל גלגל יש לו מלאך מיוחד המניע אותו וזה מניע אותו לצד זה וזה מניע אותו לצד זה כל אחד כפי תשוקתו והשגתו: (י) בהתחלף העלול לעלה. כל מלאך שהוא קודם לחבירו נקרא עלה כי הוא עלה לחבירו וחבירו נקרא עלול כי הוא מושפע ממנו: (ל) שהאחד עלה והאחד עלול. חומר גלגל הירח הוא עלה נגד החומר שתחתיו
שהוא

ענפים

א"א לו לצרוף או ליבש וכיוצא בזה מפעולות המתחלפות כי אם כשיהיה המקבל מוכן לקבל ההכשר. והדומה לזה נאמר גבי פועל ברצון. לכן הוכרח המחבר לבאר זה כאן ובפרק י"ב וי"ג הבא אחר זה, וזהו שנדקדק בלשונו כאן ואמר ואופן שמלא הרבוי הוא וכו' רצה לומר שבא לבאר אופן ההשתלשלות בזה אחר זה כמו שאמרנו וק"ל:

לאחר ולא ישתתפו בדבר (מ) אלא בתמונה הכדורית והתנועה הסבובית. (נ) וכאשר מה שהוא למעלה מגלגל הירח קיים באיש ובלתי נפסד ומה שהוא למטה נפסד ובלתי קיים באיש אלא במין, ולזה היה האור בירח (ס) נוסף וחסר להורות שהוא כאמצעי בין הדברים ההוים ונפסדים ובין הדברים הקיימים באיש הבלתי נפסדים. ולפי שאי אפשר שישתלשל הענין הזה מעלה ועלול (ע) אל בלתי תכלית עמד ההשתלשלות בשכל העשירי שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל (פ) ונקרא בלשון רז"ל שר העולם, ובעבור שכפי דרך וכדור אלו העלולים שאמרנו שיושפע מכל אחד מהם עלול אחד שהוא (צ) שכל עומד מעצמו ונפש גלגל ומהשכל העשירי שהוא השכל הפועל לא הושפע עלול אחר שיהיה שכל עומד בעצמו אלא נפש שקיומה בחומר (ק) כנפש הגלגל (ר) ונשאר הוא לפי זה כנקבה (ש) שהוא מושפע ואינו משפיע, (ת) הוא שארז"ל אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג אמר לה בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך (בראשית רבה פרשה י"א) הנה (א) באמרם אמרה שבת לשון נקבה יורה שירמוז (ב) על מדה שהיא מושפעת ולא משפעת והוא השכל העשירי וקראוהו שבת לפי שחכמי הקבלה ייחסו כל יום מימי בראשית אל עלול אחד מן הז' שכלים האחרונים (ג) ויקראו העלולים ספירות ויאמרו שהג' הראשונים הם דבר רוחני ויקראו אותם (ד) אור שאינו נתפס והז' האחרונים ייחסו כל אחד מהם אל יום מז' ימי בראשית ויקראו את העשירי שבת לפי שהוא אחרון העלולים ובו שבת ההשתלשלות ואמרו שהשכל האחרון שהוא השכל העשירי והוא השכל הפועל והוא הספירה העשירית שיקראו שבת נהרעמה לפני השם ית' למה שבת בה ההשתלשלות (ה) ולא היה לה בן זוג כלומר נמצא אחר שיהיה שכל עומד בעצמו וכמו שהוא בשאר השכלים שיהיה מושפע ממנה עד שנשארה היא כנקבה ומושפעת ולא משפעת, ואמרו שהשיב השי"ת בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך כלומר שהשכל הנקנה באמצעות התורה יהיה שכל נבדל עומד בעצמו קיים וימשול על כל הדברים ההוכרים כמו שהיו הנביאים וחסידים מתדשים באמצעות השכל הנקנה על צד התורה אותות ומופתים ובאלו הוא שכל נבדל עלול מן השכל הפועל או מן הספירה הנקראת שבת, ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שספירת יסוד נקראת שבת (ו) לפי שמנו התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא בינה (ז) יהיה התרעומות על שאין כח ביד השכל הפועל שהוא מלכות שהיא הספירה העשירית הוא עלול מיסוד לחדש שכל נבדל אחר כמו

שרשים

שהוא עלול ממנו: (מ) אלא בתמונה הכדורית. לפי שכל גלגל הוא עגול ככדור לכן הם מתנועעים תמיד בסבוב כלם בשוה: (נ) וכאשר. כלומר ומפני ולשון זה תמצא פעמים רבות בדברי המחבר כן הוא למעלה בתחלת ספרו בהקדמתו במ"ש מאשר הוא מבואר וכו': (ס) נוסף וחסר. בתחלה אור הירח הוא הולך ונוסף עד שנעשה מלא ואח"כ הוא הולך וחסר: (ע) אל בלתי תכלית. פי' כי בעל כרחם צריכים להיות בעל תכלית: (פ) ונקרא בלשון רז"ל שר העולם. וכן פי' הרמב"ם ז"ל וז"ל במורה פ"ו לח"ב או שהצורות כלם מפעולות השכל הפועל והוא המלאך והוא שרו של עולם אשר זכרוהו החכמים וכו' עכ"ל: (צ) שכל עומד מעצמו. והוא המלאך: (ק) כנפש הגלגל. שקיומה בגלגל: (ר) ונשאר הוא. השכל העשירי: (ש) שהוא מושפע וכו'. לפי שהוא מושפע מעלתו שהוא למעלה ממנו ולא היה יכול להשפיע עוד שכל אחר וא"כ הוא נשאר כנקבה שאינה יכולה להשפיע כי אם לקבל הזרע מהזכר: (ת) הוא שארז"ל. וזהו שכוונו רז"ל במ"ש אמרה שבת וכו' אמר לה בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך. כן צריך להיות בן במקום בת. וכן הוא בהדיא בב"ר פ' י"א: (א) באמרם אמרה. שדקדקו חז"ל בלשונם ואמרו אמרה שבת בל' נקבה. בעל עבודת הקודש השיג בכאן על המחבר בח"א פ"ז ע"ש: (ב) על מדה שהיא מושפעת וכו'. היא ספירת מלכות שהיא למטה בספירות ומקבלת השפע מהספירות שהם למעלה ממנה לכן היא מושפעת מהם אבל היא אינה משפעת כי אין לה ספירה למטה הימנה כדי שתוכל להשפיע בתוכה: (ג) ויקראו. חכמי הקבלה: (ד) אור שאינו נתפס. כלומר שא"א לאדם לדבר בהם ולהשיג דבר מה מהם: (ה) ולא היה לה בן זוג וכו' שהשיב הש"י בתי כנסת ישראל תהא בן זוגך. כצ"ל לפי לשון המדרש שאמר לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. ודוק היטב ג"כ בדברי המחבר עצמו שאמר אח"כ בלשונו כלומר שהשכל הנקנה באמצעות התורה וכו' וימשול על כל הדברים וכו' ותמ"א שהוא הוכרח להגיה בן במקום בת: (ו) לפי שמנו התחלת הימים וכו'. וא"כ יסוד היא ז' לבינה כנגד יום השבת ולמה נתרעמה יסוד והלא היא ג"כ השפיעה עוד ספירה אחרת שהיא למטה ממנו והיא מלכות: (ז) יהיה התרעומות. פי' צריכין אנו לומר לפי זה שיהיה התרעומות ליסוד על

ו) [נ] כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים המתחדשים מן הספירות ואם בן הוא כבת זוג
שבת כלומר מושפעת ולא בן זוג ומשפיע דומה לטאר . ולרמוז על הענין הזה שכתבנו אמרו
בה פרק ט' דף ק"ח ע"א) הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל , כלומר כי נתנה בשבת
זרות שעל ידה יקנה האדם שכל עלול מן המדה הנקראת שבת שהוא דבר קיים בעצמו ,
) וזו היא הנשמה היתרה שאמרו רז"ל (ביצה פ"ב דף ט"ז ע"א , פסחים דף ק"ו ע"א) שהיא
נת באדם בשבת ובמוצאי שבת נטלת הימנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת ווי אבדה נפש ,
עבור זה היתה שבת ברית ואות עולם בין השם ובין ישראל אמר הכתוב ושמרו בני ישראל
ת השבת וגו' ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם וגו' (שמות ל"א) ר"ל כי השבת אות (י) על
שאר באומה דבר מה מן הקשר האלהי נקשר בה מה שא"א להכחישו שע"י הקשר ההוא
ניע האומה ההצלחה הנצחית לנפש והדבקות בשם עד שישנו חסידיה השומרים את השבת
ת הטבע , והו אות ברית . הנה זהו דעתי בהשתלשלות הדברים מן הסבה הראשונה כפי דעת
בן סינא והרמב"ם ז"ל וקצת חכמי הישמעאלים , אבל יש לאבן רש"ד דעת אחרת בזה והיא
נת קדמוני הפילוסופים אכתוב אותו אחר שאכתוב מציאות המלאכים כדי לתת ציור אמתי אל
מאמין איך ישתלשלו הדברים ורבוי הנמצאות המתחלפות מהסבה הראשונה (כ) עם היותו אחד
פשוט בתכלית הפשיטות :

רק יב במציאות המלאכים יש מחלוקת בין הפילוסופים והכמי התורה , וזה , (א) שעם
שהכל מודים (ב) במציאותם הנה הם (ג) מתחלפים במהותם (במספרם) ,
ילוסופים יאמרו כי אחר שעצמותם שכל פשוט א"א שיצוייר הרבוי בהם כי לא ימצא הרבוי
דברים (ד) המסכימים בצורה אם לא מצד (ה) ההיולי , כי הרבוי בכל דבר הוא מצד החומר
אחדות מצד הצורה , (ו) ולזה היה (ז) האחדות נכבד מהשניות , ולפי שהמלאכים שהם השכלים
בדלים אינם בעלי חומר (ח) לא יצוייר בשום צד במה יהיה החלוף ביניהם אלא כשיהיה
אחד עלה והאחר עלול . ולפי זה יאמרו שמספר השכלים הנבדלים הם עשרה כמספר הגלגלים
הם תשעה או עשרה עם החומר מה שתחת הגלגל הירחי כמו שאמרנו בפרק שלפני זה ,
) וכת מבעלי התורה שנמשכו אחר זאת הדעת יאמרו כי מספר המלאכים כמספר הגלגלים
המתנועעים בתנועת מתחלפים כי לכל אחד מהם יש מניע שכלי מיוחד יניעהו בתנועתו
מיוחדת , ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להניח כדי שישלמו על ידם כל התנועות הנראות
כוכבים הם מ"ט או נ' (כ) יהיה מספר המלאכים מ"ט או נ' כמספר המניעים , ויאמרו שזהו

שרשים

באין כח וכו' : (א) כמו שיש ביד כל השכלים
. שכל אחד משפיע שכל עומד בפני עצמו והשכל
: המושפע היה יכול ג"כ להשפיע עוד שכל
ד כמו השכל שלו אשר הוא מושפע ממנו משא"כ
ד לא היה יכול להשפיע שכל כזה כי השכל
ושפע מיסוד אינו יכול להשפיע עוד שכל אחר
כ השכל העשירי הזה הוא כבת זוג ליסוד לפי
יא מושפע ואינו משפיע והשיב לה הסי"ת בתי
זת ישראל תהא בן זוגך כנזכר למעלה ועיין
פים: (ט) וזו היא הנשמה היתירה וכו' . שזהו
רמז על השכל הנקנה באמצעות מהמדה
קראת שבת . ועיין מ"ש רבינו בח"י פרשת בראשית
אך שבת וינפש כי הוא ג"כ נאות לזה הענין ע"ש:
על הנשאר באומה . על שנשאר ונקשר באומה
ראלית דבר מה מן הקשר האלהי וכו' :
(כ) עם היותו אחד . אע"פ שהוא אחד :
ק יב (א) שעם . שאע"פ : (ב) במציאותם .

דעת

שהם נמצאים : (ג) מתחלפים במהותם .
נראה שצ"ל במספרם וק"ל : (ד) המסכימים .
השוים . (ה) ההיולי . החומר : (ו) ולזה . ומטעם
זה : (ז) האחדות נכבד מהשניות . האחדות הוא
טוב מן השניות : (ח) לא יצוייר בשום צד .
כלומר א"א לצדד בשום דבר מן הצדדים שיהיה
איזה חילוף ביניהם : (ט) וכת מבעלי התורה וכו' .
זהו דעת הרמב"ם ז"ל : (י) המתנועעים בתנועות
מתחלפים . כי לכל א' מהט' גלגלים שהניח בפ'
דלפני זה יש עוד בתוכו גלגלים אחרים כל אחד
מתנועע בתנועתו חילוף חבירו לפי שיש לכל אחד
מאלו הגלגלים שכל מיוחד המניע אותו כפי ענין
השגתו וז"ש יניעהו בתנועתו המיוחדת וכו' ואם כן
הט' גלגלים שהזכיר בפרק דלפני זה הם נקראים
גלגלים כלליים וכן הוא ידוע לבעלי תכונה שיש
עוד גלגלים אחרים הנכללים בתוך אלו הגלגלים
ועיין לקמן במ"ד פ"ג : (כ) יהיה מספר המלאכים
מ"ט

ענפים

במו שיש ביד כל השכלים וכו' . פירשו בשרשים הלא שצריך עיון קצת כי לפי דרך זה אינו מתישב
שפיר הלשון שאחז"ל אמרה שבת וכו' אמר לה כנסת ישראל וכו' בלשון נקבה אם הוא קאי
היסוד , וצריך לומר מאחר שאין ביסוד כ"כ יכולת עד שיוכל להשפיע שכל כזה כמו שאר השכלים לכן
היסוד הוא גם כן דומה קצת לנקבה וק"ל :

וכל

דעת רז"ל שאמרו (ר"ה פ"א דף כ"א ע"ב, נדרים פ"ד דף ל"ח ע"א) חמשים שערי בינה נברא בעולם וכלם נמסרו למשה חוץ מאחת שנאמר ותחסרהו (ל) מעט מאלהים (תהלים ח') ויקרא שערי בינה לפי שלכל אחד מהם השגה מיוחדת בפני עצמה [א] וכל זה חולק על דעת התורה כי יצטרכו לומר שהמלאכים שמשתלחים לבני אדם הם (מ) ענינים מדומים לא דברים אמתיים בעצמם והכתוב אומר שיש רבוי מלאכים נמצאים בעצמם מזולת שישתלחו לבני אדם כמו שבארו רז"ל (ע"ז פ"א דף ג' ע"ב) על פסוק רכב אלהים רבותים אלפי שנאן (תהלים ס"ח) ועל פסוק אלף אלפין ישמשוניה (דניאל ז') ושיש מלאכים נמצאים משתלחים לבני אדם (פב"ב פ"ב דף י"ג ע"ב) שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך (תהלים צ"א) והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף נוגע אלי בעת מנחת ערב (דניאל ט') ושם כתיב (נ) ואין אחד מתחזק עמי על אלה כ"א מיכאל שרכם (שם י') שכל זה יורה שיש מלאכים נמצאים בעצמם ומשתלחים לבני אדם וזה הדעת מוסכם מכל בעלי התורות. (ס) [ב] וע"כ נראה שיהיה ההתחלפות:

שרשים

מ"ט או כ'. כ"כ הרמב"ם במורה פ"ד לח"ב בשם אריסטו ע"ש וכ"ה דעתו: (ל) מעט מאלהים. ע' תלויה למעלה כזה מעט לרמוז שלא השיג משה כ"א מ"ט: (מ) ענינים מדומים. פי' כי מאחר שלא מנינו מלאכים יותר כ"א אלו המניעים את הגלגלים ואותן מלאכים הוא ידוע שא"א שיהיו נשלחים לבני אדם פעם ובטלים מפעולתם זאת פעם כי אם יבטלו רגע א' מתנועתם אזי ח"ו יהיה העולם חרב וא"כ על כרחך אותן המלאכים המשתלחים אל האדם אינם מלאכים באמת רק שהם נדמו בעיני בני אדם בדמות מלאכים, ועיין בענפים: (נ) ואין א' מתחזק עמי על אלה כ"א מיכאל וגו' כצ"ל, ופי' ואין א' מן המלאכים או שיהיה מתחזק עמי וגו' כי הם נבראים להיותם משתלחים לבני אדם: (ס) וע"כ נראה שיהיה ההתחלפות וכו'. אין כונת המחבר בכאן לבא באיכות הדברים על איזה אופן הרבוי בא ג המלאכים כי לזה היה מיוחד פ' בפ"ע בפ' שאח ולא בא לבאר כאן כ"א לבטל דעת הפילוסופים שהיו אומרים שציור הרבוי והחלוף בין המלאכים אינו

ענפים

פרק יב [א] וכל זה חולק על דעת התורה וכו' הם ענינים מדומים לא דברים אמתיים בעצמם וכו'. פליאה נשגבה בעיני על המחבר וכי היה נעלם ממנו מ"ש הרמב"ם פ"ו וז' מח"ב למורה וכ"ש שם בפרק מ"א ומ"ב והוא שבכל מקום שתמצא שם מלאך הוא באמת נאמר על הדמיון ומלאך הוא שם המשותף ונאמר על ג' ענינים, על הכחות האלהיות הטבעיות והנפשיות ע"ד שנתבאר שם וא"כ מה הוא ההכרח המביא את המחבר לספק בדבר זה על הרמב"ם כי כל הספקות שספקו אליו בזה הכל הוא מבואר שם באר היטב ע"פ דרכיו וע"ש, ואע"פ שלא הביא הרמב"ם שם בדבריו מה שדרשו ז"ל על פסוק רכב אלהים וגו' וע"פ אלף אלפין וגו' מ"מ נוכל לבאר ענין זה גם כן לפי דרכו וכמ"ש בהדיא בס"פ מ"ב הנזכר וז"ל וממה שזכרתי תביא ראיה על מה שנאמר מזה שלא הזכרנו וכו'. ואפשר ויכול להיות שדברי רז"ל אלו הם ג"כ מתבארים ע"ד שנתבאר שם פ"ו הנ"ל מדרש ב"ר שאמר בכל יום הקב"ה בורא כת של מלאכים אומרים לפניו שירה והולכים להם וכו' שזה הכל נאמר על הכחות הנזכרים וע"ש. וכן מה שהביא המחבר לראיה מהכתוב כי מלאכיו יצוה לך וגו' אוכל גם כן לפרש בדרך זה ולומר כל הכחות שיוצאים מאתו יתברך והם ההשפעות האלהיות השופעות על האדם בעת שיקיים את התורה או היתה מצוה ממנה אותו השפע הוא משמר אותו בכל דרכיו והכחות ההם נקראים מלאך וע"ד שאמר שם גם כן בפ"ו הנזכר ור' שם משפה מצוה הוא מלאך וכו' וע"ש בכל הפרק וכמו שדרז"ל תורה בין בעידנא דעסיק בה וכו' מגינא ומצלא. ובמעט התבוננות נוכל גם כן לפרש הכתוב רכב אלהים וגו' אלף אלפין וגו' ע"ז הדרך. וכן מה שהביא גם כן לראיה ממ"ש בדניאל והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון וגו' גם כן נתבאר בדברי הרמב"ם שם בפרק מ"ב הנזכר והוא שלא ראה ולא שמע מעולם דברי מלאך אלא הכל היה במראה הנבואה או בחלום של נבואה וע"ש. וע"ד זה נבאר תמ"ה ואין א' מתחזק עמי וגו' וכן הענין שאחז"ל אין מלאך א' עושה ב' שליחות והמחבר הביא דרז"ל אלו בסוף פרק זה הוא ג"כ נתבאר בדברי הרמב"ם שם בפרק ו', וא"כ מי יתן ואדע מהו ההכרח המביא את המחבר למאן בביאור הרמב"ם בענין המלאכים המוזכרים בכתובים עד שלקה הכאבים כפשוטן וספק עליו הספקות אלו. ולוי אפשר לומר שכונת המחבר במ"ש כי יצטרכו לומר שהמלאכים שמשתלחים לבני אדם הם ענינים מדומים וכו' כונתו בזה על דעת רמב"ם ורצה לומר שהוא דוחק לפטור כדעת הרמב"ם אם כן מאי מספק עליו מדרז"ל והכתובים שהביא אחר זה כאלו בא לספק על הרמב"ם בדברים כאלו שאינם מתבארים לפי דעת הרמב"ם וזה אינו כי הם גם כן מבוארים בדברי הרמב"ם כמו שזכרנו וצ"ע ודו"ק:

[ב] ועל כן נראה שיהיה וכו' כפי מה שיתיצנו מאחרי השלמות וכו'. וע"ד קריאה דאגרתא איהו להוי פרוונקא כמ"ש בשרביט, אלא לפי דרך זה נראה שאינו מן ההכרח לחזור לגמרי מדעת הרמב"ם הנזכר

ההתחלפות בין השכלים הנבדלים (ע) מצד התחלפות מושכליהם כפי מה שישיגו מתארי השלמות אשר בו ית׳ מזולת שיהיה האחד עלה והאחר עלול, ויהיה (פ) שם שכל כאלו הוא סוג כולל את כלם. והבדל כל אחד מהם כפי ההשגה (צ) או ההשגות שישיג. ואין זה ממה שיחייב רבוי בעצמות שום אחד מהם, כי הדברים יש מהם שהם מחוברים מסוג והבדל במציאות האדם

שרשים

אינו כי אם מצד שהא׳ הוא עלה והא׳ הוא עלול כנזכר ולכן אמר בכאן דבריו דרך כלל ואמר שיש לצייר הרבוי והחלוף בין המלאכים מטעם אחר מזולת הטעם שיהיה הא׳ עלה וכו׳, ואפשר שבעבור זה דקדק בלשונו ואמר שיהיה ההתחלפות וכו׳ ויהיה שם שכל וכו׳ הכל בלשון עתיד כי עיקר הענין יבאר בפרק הבא אח״ז: (ע) מצד התחלפות מושכליהם כפי מה שישיגו וכו׳. כבר אמרנו בפ׳ דלפני זה שדברי המחבר נאמרים לפעמים דרך כלל ופרט וכ״ה בכאן כי מ״ש כפי מה שישיגו וכו׳ הוא מבאר דבריו שאמר בתחלה מצד התחלפות מושכליהם ור״ל מושכליהם הם התארים אשר בו יתברך המושכלים אצלם וכפי מה שהשיגו בתארי השלמות אשר בו יתברך יש להם כח וממשלה על הנמצאים להיותם נשלחים אליהם ועי״ד קריינא דאגרתא וכו׳ כמו שיתבאר אח״כ בסמוך בזה הפרק ובפרק שאח״ז, ועיין בענפים: (פ) שם שכל וכו׳. כלומר מלת שכל הוא שם שנקראו בו כל המלאכים כלם בשוה ולפיכך שם זה הוא כסוג וכו׳, וכבר בארנו לעיל פ״ו מאמר זה איזה נקרא סוג ואיזה נקרא הבדל: (צ) או ההשגות שישיג כי

ענפים

הנזכר בענין דרך הרבוי היוצא מאתו יתברך אפס אמת שגלה הרמב״ם דעתו בפ״ו וז׳ מס״ב למורה בענין רבוי המלאכים הנזכרים בתורה ובשאר מקומות שהם נאמרים על ההמון כאשר לעיל בדברינו בענפים יש לנו לחזור ע״פ הדרך שאמר המחבר כאן שיהיה ההתחלפות בין השכלים הנבדלים וכו׳ ור״ל לומר שעי״ז בהיות המלאכים מתנועעים את הגלגלים היו תמיד משיגים בלי שום הפסק בכח ויכולת הב״י לפי בחי״ה התנועות אלו היו מגדלים הצמחים והאילנות והיו נוהגים החיים לב״ה וכיוצא בזה ואם כן ע״י זה היו משיגים שמיד בכח הש״י שיש לו יכולת על הכל ולכן על כל כח וכח שהשיגו בש״י היה משפיע הב״י מלאך והמלאך ההוא היה ממונה אותו הש״י על ענין זה שבעבורו היה מושפע כד״מ שע״י שהיו מגדלים הצמחים היו משיגים אותה כח בהש״י לפי סגולת אותן הצמחים היה ממונה הש״י זה המלאך המושפע עתה על סגולת אלו הצמחים וכיוצא בזה מפאר הענינים הנמצאים ע״י אלו התנועות וזהו מאמר קריינא דאגרתא וכו׳ ועי״ד שאחז״ל אין לך עשב מלמטה שאין לו מלאך מכה אותו וא״ל גדל וכו׳. ומה שלא ישפיע המלאך הזה ג״כ גלגל להתנועע בו כאשר השפיעו המלאכים הקודמים או למה לא יושפע ממלאך זה עוד מלאך אחר כאשר הוא בהשתלשלות המלאכים הקודמים לפי שנתן לו הש״י יכולת על זה כי הוא הוא מן הערך להשפיע עוד גלגל אחר יתר על המספרים הנזכרים כמו שאמר המחבר בפנים ולפי שמספר הגלגלים שהם כבר היו לצמח וכו׳ הם מ״ש או ג׳ וכו׳ לכן נתן לו הש״י שפע כזה שיוכל להשפיע על סגולת הצמחים או על כיוצא בזה שבעבורו הוא מושפע מאת הש״י וע״פ דרך זה יוכל להיות ביאור הרבוי מלאכים נמצאים זולת אותן המלאכים המתנועעים את הגלגלים כי על כל כח וכח שיושגו המלאכים אלו בהש״י ע״י תנועתם יושפע מהש״י מלאך, ואף לא מכחשינת ב״ה שהמלאך המושפע נקרא בשם המלאך הראשון שהשיג הכח הזה שעל ידו יושפע זה המלאך השני ויש לי קצת ראיה לזה כי הג׳ מלאכים המתגלים לאברהם ברא ואלו הם מיכאל גבריאל ורפאל כידוע על פי רז״ל וגבריאל הלך לספוך את סדום ואם הוא זה גבריאל שהוא ממונה על האש שהיה מהם הדין אם כן היאך המדינן במדרש בפסוק ויבאו שני המלאכים סדומה בערב וגו׳ שהיו מלאכי רחמים ובפסוק הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה וגו׳. ועוד הא שמבין שהם מלאכי ירלכה ובי׳ הרגמן והיאך יבטלו מפעולתם וילכו בשליחות אל האדם. לכן אני אומר שמלאכים אלו נקראים בשמות ג׳ מלאכים מיכאל גבריאל רפאל כי הושפעו מהש״י על ידי ההשגה שהשיגו מתארי השלמות אשר בו יתברך ולכן נקראו על שמם כמו שאמרנו. ועיין עוד מזה בסמוך בדברינו, וא״כ לפ״ז אין לנו לאמן רק במה שכתב הרמב״ם בענין המלאכים המזכרים בתורה המתגלים לבני אדם וכו׳ אבל בתחלת הרבוי והשתלשלות היוצא מאתו ית׳ יש לנו להסכים לדעת הרמב״ם והר״ם כי על זה לא היה קשה כלום להמחבר, ואם מפני קושית התוהמד שהקשה ע״ד הרמב״ם והר״ם כמו שיתבאר בפרק שאחר זה הוכרח המחבר לאמן בדעת הר״ם והרמב״ם בכל וכו׳: הלא קושיא זו בעלת מעיקרא כמו שיתבאר בפ׳ שאחר זה בענפים ע״ש. לכן נראה מזה הדרך שכתבנו כאן שאחר זה הספק הוא לע״ד האמתי ומסכים אל התורה וכעיון. ועיין עוד בפרק שאחר זה בענפים כי גם כתבנו דרך פילוסופי שאחר זה הספק והוא גם כן נכון: והשתא דאתינן למימר מפמן הג׳ מלאכים שהיו שלוחים לאברהם שבה ולוט מיאה כהו מלאך ונפרש ע״פ דרכנו מדרש רז״ל בפסוק ויבאו שני המלאכים וגו׳ במדרש רבה פ״כ. אז״ל והוא בהאד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש הני אין מלאך א׳ עושה ב׳ שליחות ולא ב׳ מלאכים שליחות א׳ ואת אמרת שני אלא מיכאל אמר בשורתו ונסתלק גבריאל נשלח להפוך את סדום ורפאל להציל את לוט וגו׳

האדם שהוא מחובר מחיות ודבור (ק) שהם סוג והבדל (ר) נמצאים כן במציאות וע"כ הוא מורכב בהכרח, ויש מהם שהם מורכבים מסוג והבדל (ש) במאמר בלבד ולא במציאות (ת) כשחרות שהוא מראה מקבץ הראות (א) והמראה הוא סוג (ב) ומקבץ הראות הבדלו, ואין זה ממה שיחייב רבוי בעצמות השחרות כלל כי אין השחרות מורכב במציאות משני דברים כלל אלא במאמר בלבד, וכן הוא הענין בשכלים הנבדלים אע"פ שהם מורכבים במאמר אין זה ממה שיחייב רבוי בעצמותם (ג) [ג] כי כמו שבעלי הדעת ההיא מודים שכבר יפול הלוף בין השכלים הנבדלים מצד התחלף פעולותיהם (ד) בהנעת גלגליהם בתנועות מתחלפות אע"פ שלא יהיה האחד

שרשים

כי כל אחד ישיג יותר מחבירו: (ק) שהם סוג והבדל. כי החיות הוא הסוג והדבור הוא ההבדל כמו שנתבאר בפרק ו' ממאמר זה: (ר) נמצאים כן במציאות. כלומר שזהו אמת ששני ענינים אלו נמצאים אלו לכן הוא מורכב בהכרח: (ש) במאמר בלבד. כלומר בדבור שאנו אומרי' עליו שהוא מורכב: (ת) כשחרות שהוא מראה מקבץ הראות. לפי שאין לך צבע בעולם שחוש העין יוכל לראותו ולהכירו יותר מהשחרות לכן מראה השחרות מקבץ הראות של עין אליו: (א) והמראה הוא סוג. שם המראה הוא סוג כי לכל צבע שבעולם יש מראה לכך נאמר שם זה על כל הצבעים בשוה: (ב) ומקבץ הראות הבדלו. כי חוש העין אינו יוכל לשלוט בכלם בשוה ועל מראות השחרות הוא יותר שולט מכל שאר המראות א"כ בזה הוא השחרות נבדל משאר הצבעים: (ג) כי כמו שבעלי הדעת ההיא כו'. עיין בענפים: (ד) בהנעת גלגליהם בתנועות מתחלפות. פי' שהם מתחלפים מצד תנועותיהם כי

ענפים

וכו' עכ"ל, ולפום ריהטא קשה למה לא יעשה המלאך ב' שליחות או שניס שליחות אחת. אבל לפי מה שכתבנו יפה כוונו במדרשם שדרשו אין מלאך א' עושה ב' שליחות כי באמת אי אפשר לו לעשות שליחות יותר מא' לפי שאלו המלאכים הנשלחים יושפעו מהש"י על ידי ההשגה שהשיגו המלאכים הקודמים המתנועעים את הגלגלים דהיינו כל כח שהשיגו מהש"י מיד יושפע מהש"י על ידי תנועתם על זה הכח מלאך כמ"ש לעיל וא"כ אין בעצמות המלאך הזה המושפע לעשות ולפעול שום דבר כי אם זה שבעבורו הוא מושפע ולכן יפה כוונו במ"ש אין מלאך א' עושה ב' שליחות. ואע"ג שאמרו רז"ל בב"מ פ' השוכר את הפועלים ברפאל שריפא את אברהם הלך להציל את לוט ואם כן עשה מלאך א' ב' שליחות כבר תירצו התוספות ברפואה והצלה אחת היא וכו' כמו כן נאמר בענינו כי רפואה והצלה באים מהשגת כח א'. וכדי שלא תקשה מאחר שכן הוא אם כן לפעמים תבא ההשגה בהש"י מב' מלאכים המתנועעים על ענין א' ואם כן על איזה אופן באה ההשפעה היא מהש"י אב לא יושפע מהשם יתברך רק מלאך א' על זה הכח הא' מאחר בההשגה משניהם היא אחת אם כן יבא על כל א' מהמלאכים המתנועעים אלי מלאך על ידי השגתם וזהו דוחק. או שהש"י השפיע על זה הכח הא' ב' מלאכים לפי שההשגה היה באה מב' מלאכים וא"כ ע"כ יעשו ב' מלאכים שליחות א' והדבר קשיא לדוכתא. על זה אמר רז"ל אחד לך ולא ב' מלאכים שליחות א' ר"ל לומר שאי אפשר שתבא ההשגה מב' מלאכים על ענין וכח א' כי לכל א' וא' מהמלאכים המתנועעים יש להם תנועה מיוחדת וענין מיוחד כפי השגתו ושלמותו כמ"ש המחבר בפ' זה ולכן אי אפשר שתבא ההשגה מב' מלאכים על ענין א' ודוק. ולפי דרכנו זה שכתבנו כאן טעל לומר עוד טעם אחר על שלא יושפע מהמלאכים הלו עוד מלאכים אחרים כאשר היתה דרך ההשפעה במלאכים הקודמים שעל ידם באה ההשתלשלות כנזכר בפ' הקודם לזה כי הם ג"כ שכל פשוט ומכח זה הם משיגים שהם באים מסבה שהיא פשוטה וא"כ היה להם להשפיע ג"כ מלאך. אלא לפי שהמלאכים הקודמים היו מושפעים מהסבה הראשונה מצד עצמות הסבה כלה כאשר הוא מובן מעצמו בפ' דלפני זה ולכן כל א' מהעלולים היה יכול להשפיע עד עלול אחר עד עלול העשירי. אבל במלאכים אלו אע"פ שהם ג"כ מושפעים מהש"י מ"מ אינם מושפעים אלא מצד שהיו המלאכים המתנועעים מתמידים בהשגתם ע"י תנועתם ולא מצד שהשיגו הסבה הראשונה דרך כלל ולכן א"א להם להשפיע עוד מלאך אחר וק"ל. והנה כתבתי לך כאן בדקדוק לבוי שהמלאכים המתנועעים מתמידים בהשגתם ע"י תנועתם וכו' כדי שלא תבין מה שהמלאכים מתנועעים את הגלגלים הוא בעבור שיהיו עתה יותר ע"י תנועתם ממה שהשיגו כבר בכח ויכולת הש"י וא"כ לפ"ז יהיה השגתם בכח ולא בפעל תמיד וזה אינו כי השגתם ושלמותם הוא בפעל תמיד ואין להם דבר בכח כמו שיתבאר לקמן במאמר ג' פ"ה בדברי המחבר. לכן כתבתי כאן שהם מתמידים בהשגתם ע"י תנועתם וכו' רצוני שלכך הם מתנועעים כדי שיתמיד להם שלמותם ולא תפסק השגתם. ועיין לקמן במאמר ג' פ"ה בענפים וק"ל:

[ג] כי כמו שבעלי הדעת ההיא מודים שכבר יפול וכו' אע"פ שלא יהיה הא' עלה והא' עלול וכו'. נראה בעבור זה לא הקשה המחבר בפ' דלפני זה קושיות אלו שהקשה כאן אלא המעיין עד שהביא גם כן דעת הרמב"ם שאומר שהם מ"ע או ג' מלאכים וא"כ הקשה מה שהקשה ואע"פ שהיה יכול להקשות קושיות אלו על דעת הב"ס שהביא בפ' דלפני זה בזולת דעת הרמב"ם ולא היה לו למחבר ליחד בעבור זה פרק בפני עצמו. אלא כי המחבר רצה לאמת דעתו בענין רבוי המלאכים בדרך מופת ולהביא ראיה אל דבריו

מדברי

האחד עלה והאחד עלול (ה) כן יתחלפו מצד השגתם כי כל מי שישיג מתארי השלמות אשר בו ית' (ו) אחד או שנים יתחלף למי שישיג יותר מזה או למי שישיג מושכלות אחרים ממנו ית' מבלי שיחייב זה שום רבוי בעצמות כל אחד מהם כלל. וכפי התחלף מושכליהם כן יתחלף כחם ופעולתם בעולם [ד] כי כמו שהראש במדינה ימנה אנשים על ראשיות מה כפי שלמותם והשגתם ואחרים על ראשית יותר גדול (ז) כפי גודל שלמותם והשגתם כן הש"י ימנה כל אחד מן המלאכים על ענין מיוחד כפי השגתו וכחו, ובעבור זה הוא שאמרו רז"ל אין מלאך אחד עושה שתי שליחות (בראשית רבה פ' נ') שיראה שיש לכל מלאך שליחות וכח מיוחד כפי השגתו, וכן יאמרו שר של אש ושר של מים, ואחר שהיו תארי השלמות אשר בו ית' רבים או בלתי בעל תכלית כמו שיבא (לקמן בפרק כ' ממאמר זה), חוייב שימצא רבוי גדול מהשכלים הנבדלים כפי התחלף השגתם ממנו ית' וכפי התחלף הכח הניתן להם ממנו ית' לפעול בו מזולת שיהיה האחד עלה והאחד עלול (ח) עם היותן פשוטים בתכלית הפשיטות ועם היותו ית' אחד בתכלית האחדות, וזה דעת נכון ואמתי מסכים לתורה ולעיון (ט) על הדרך שנבאר בפ' הבא אחר זה:

פרק יג (א) **התחלפות** הפעולות ורבויים לאחת משלש סבות, אם בסבת התחלף (ב) הכחות הפעולות כמו שנפעל עם כח התאוה חלוף מה שנפעלהו עם כח הכעס, ואם בסבת התחלפות החמרים (ג) כמו שהאש יתיך הזפת ויקשה המלח, ואם בסבת התחלפות הכלים (ד) כמו שהחייט יתפור במחט ויחתוך במספריים, ופעל האל ית' א"א שיתרבה לאחת משלש סבות הללו, כי הוא ית' אחד פשוט (ה) אין בו רבוי כחות (ו) ואין עמו חמרים מתחלפים ולא רבוי כלים כדי שימצא הרבוי ממנו, ולא ישאר שיהיה הרבוי

שרשים

כי לכל א' יש לו תנועה מיוחדת כפי השגתו כמו שנתבאר לעיל: (ה) כן יתחלפו מצד השגתם. פי' כמו כן יתחלפו בעצמם מצד השגת מושכליהם כמו שאמרנו בזולת שום פעולת התנועה: (ו) א' או ב'. תואר א' או ב' תארים: (ז) כפי גודל שלמותם והשגתם. פי' אע"פ שהשגו איזה דבר ג"כ שהוא למטה מזה אעפ"כ לא ימנה אותם כי אם על הממשלה היותר גדולה כדי להורות שלמותם ומעלתם שיש להם על האחר כן נוג"י וכו', ועיין בענפים: (ח) עם היותן פשוטים וכו'. אע"פ שהמלאכים הם פשוטים וכו', ואע"פ שהש"י הוא אחד בתכלית האחדות: (ט) על הדרך שנבאר. שכל רבוי הוא על צד הצווי והאזהרה ולא על צד השפעה והשגה:

פרק יג (א) התחלפות הפעולות ורבויים וכו'. פי' מה שיוצאין מפועל אחד פעולות רבות וכל אחת היא מתחלפת עם האחרת הוא לאחד מג' סבות שתבאר והולך: (ב) הכחות הפעולות. שעל ידיהם נפעל הפעולה והם כח התאוה וכח הכעס שבאדם כי מה שנפעל ע"י כח התאוה הוא חילוף עם מה שנפעל ע"י כח הכעס: (ג) כמו שהאש. ההתחלפות אינו בא מצד כח הפועל והוא האש כי אין באש רבוי כחות כ"א כח א' והוא החום וע"י כח החום שבו לבד הוא פועל פעולות רבות מתחלפות והתחלפות זו בא מצד החמרים המקבלים החום מהאש כל א' כפי טבעו כמו שתבאר והולך וכמו שנתבאר לעיל בפ"ח ממאמר זה: (ד) כמו שהחייט. אע"פ שהוא פועל בכח התאוה לבד זולת כח הכעס מ"מ ההתחלפות הוא מצד הכלים הצריכים אל הפעולה זו כי יתפור וכו': (ה) אין בו רבוי כחות. כמו שיש באדם כח התאוה וכח הכעס: (ו) ואין עמו חמרים מתחלפים. כאן ג"כ משמע שכונת המחבר לבאר אופן המצא הרבוי ממנו יתברך לכתחלה בתחילת בריאת העולם כמו שבארנו לעיל בפי"א מאמר זה בענפים כי אז קודם בריאת העולם לא היה שום דבר נמצא לפי אמונתנו התוריית שהש"י הוא פועל ברצון וחדש את העולם ברצונו הטוב

ענפים

מדברי הרמב"ם עצמו מדוקדק כדרך הב"ם וכאלו אמר אף לדעת הרמב"ם האומר שאינו כי אם מ"ע או ל' צריך להודות אל זאת הסברה. מה שלא היה יכול לבאר זה אם לא היה מביא דעת הרמב"ם ולכן לא הקפיד כלום עד שייחד פ' זה וזהו שאמר כי כמו שבעלי הדעת ההיא וכו' וק"ל:

[ד] כי כמו שהראש וכו' ואחרים על ראשיות יותר גדול וכו'. פירשו בשרשים אבל באמת נראה שהמשל אינו דומה לנמשל כי הראש במדינה ימנה לפעמים איש א' על כמה ממשלות ושלטנות וזהו על הרוב בין המלכים והשרים כידוע לכל. ודוחק לומר שכונת המחבר באמת שכך הוא ג"כ גבי השם יתברך עם המלאכים שזהו אינו נשמע ממדרש רז"ל שהביא המחבר לראיה ע"ז במ"ש אין מלאך אחד עושה ב' שליחות. ועוד יש לספק לפי דעת המחבר בהתחלת הרבוי הכל היה בתחלה ע"צ הצווי והאזהרה כמו שיתבאר בפ' מאמר זה וכפי גודל שלמותם והשגתם היה כחם ופעולתם בעולם ולא הושפעו מאתו ית' שום מלאך ע"י שהשפיעו המלאכים המשפיעים את הגלגלים כהשגת מאתו הש"י וזהו היפך ממה שכתבנו למעלה וא"כ

הרבוי נמשך אלא מפני דבר אחר זולת אלו, והוא (ח) מפני הממוצע, וזה [א] כשישודר ממנו ראשונה אחד ומאותו האחד אחר (ט) ומאותו אחר נמצא שלישי ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א עד שיתרבו האמצעיים וימצא הרבוי על ידם, ואם לא ע"ז הדרך (י) יאמרו כי לא יצוייר שימצא הרבוי (כ) במציאות מן השם (ל) עם היותו אחד פשוט כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד:

[ג] ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך כי יתחייב שלא ימצא בעולם דבר (מ) מורכב מנפרדים אלא שיהיו הנמצאים כלם אחדים וכל אחד מהם עלול מהאחר (נ) יהיה למעלה ממנו

שרשים

הטוב אחר שלא היה, אפס המוחלט ואין הגמור: (ז) ולא ישאר שיהיה וכו'. כלומר ולכן א"א לומר שיהיה נמשך הרבוי מאתו ית' על אחד מאלו ג' פנות שזכרנו אלא מפני טעם אחר: (ח) מפני הממוצע. ע"י אמצעים: (ט) ומאותו אחר נמצא שלישי כו' עד שיתרבו האמצעיים וכו'. כצ"ל, ועיין בענפים: (י) יאמרו. הפילוסופים: (כ) במציאות. בכלל הבריאה: (ל) עם היותו א' פשוט. כבר באר

פעמים רבות כל מקום שתמצא זה הלשון עם היותו צריך לפרשו שהוא כמו אע"פ וא"כ צריכים אנו לומר שדברי המחבר הם מסורסים וכאלו אמר כי לא יצוייר שיאמין ויאמר שעם היותו אחד פשוט ימצא הרבוי במציאות מן השם כי מהאחד וכו' וכיוצא בזה הרבה תמצא בדברי המחבר וק"ל: (מ) מורכב מנפרדים. מורכב משני דברים: (נ) יהיה למעלה ממנו. אותו האחר שהאחד

ענפים

לא תמצא לפי זה שום הבדל והפרש בין מ"ם ז"ל אין מלאך א' עושה ב' שליחות ובין מ"ם אא"כ ולא ב' מלאכים שליחות א' אלא יהיו דברי חז"ל כפולים ומיותרים. אמנם לפי מה שבארנו לעיל בענין דרך השתלשלות הרבוי היוצא מאתו יתברך יתישב מדרש זה בפיר על מכונו בלי שום ספק כלל כן נלע"ד:

פרק יג [א] כשישודר ממנו ראשונה אחד וכו' ומאותו א' נמצא שלישי ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א וכו'. אי לא מסתפינא מחבירי ויותר מרבותי הוה אמינא שטעות נפל בספרים כי לפי נירסא זו נ"ל שהדעת ההיא היה דעת אב"ם שהביא המחבר לעיל בפי"א וזה אינו נכון דהא אחר שהקשה המחבר על הדעת ההיא ואמר ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך וכו' הביא אח"כ דעת אב"ם ואמר ואולם אב"ם וכו' כדי לסלק קושיא זו וא"כ א"א לומר שהדעת ההיא שהביא המחבר כאן היה דעת אב"ם ואם הוא דעת אב"ם היה לו להביא מיד דעת אבוחמד כמו שאמר אח"כ וכבר השיב אבוחמד וכו' ולא ואבל כבר יקשה וכו' כי מזה אין קשה כלום על דעת אב"ם. ודוחק לומר מ"ם ועל הדרך שכתבנו בפי"א אין ר"ל שהביא ממש דעת אב"ם הנזכר בפי"א אלא ר"ל שהדעת ההיא ג"כ הולכת קצת בדרך אב"ם ולכן דקדק בלשונו ואמר ועל הדרך שכתבנו וכו' ולא אמר בפשיטות כמ"ש בפי"א. זה א"א לומר והלא אח"כ בסמוך כשהביא דעת אב"ם כתב שאמר ואולם דעת אב"ם וכו' כתב ג"כ זה הלשון ועל הדרך שכתבנו בפי"א וכו' ושם א"א לפרש כן כי הוא ממש דעת אב"ם וא"כ נתת דברי המחבר לשעורין. לכן נראה שגירסא זו היא משובשת וצ"ל ומאותו א' נמצא שלישי עד שיתרבו האמצעיים וכו' והשאר הוא נמחק וטעות סופר הוא ואפשר שאיזה תלמיד טועה כתב זה לעצמו בגליון לזכרון דברים בעלמא והגיהו אותו אח"כ המדפיסים או הוא בעצמו הגיה כן אבל עכ"פ נראה שזה היא לשון המחבר עצמו אע"פ שלא מצאתי כן בשום ספרי עקרים והאמת הוא שהדעת ההיא אינו דעת אב"ם אלא דעת אחר והמחבר לא הביא אותו בביאור דברים כי היא בגלה מעיקרא כמו שהקשה אח"כ ע"ז ואמר ואבל כבר יקשה וכו' וכן מלשון שאמר המחבר עד שיתרבו האמצעיים וכו' נראה שאין זה דעת אב"ם כי לא כן הוא דעת אב"ם ודו"ק, ואפשר שהדעת ההיא היא מן הדעות המתפלספים אחר אותן הדעות הנוטים לאמונת הקדמות והאומרים שהכל הוא בדרך טבע וכו' והמחבר לא הביאם אלא בעבור שרצה לאמת דעתו בזה ע"י הקושיות שהקשה עליהם ולהכריחם על ידי זה לאמונת החדוש הגמור. וכן בלשון המחבר במעט דעת ההיא כי מהאחד לא ימצא ממנו וכו' משמע שהדעת ההיא נוטה לאמונת החיוב והטבע כמו שכתוב בסמוך וק"ל כנ"ל:

[ג] ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך וכו'. נראה לע"ד שזאת השאלה איך ימצא הרבוי מהאחד אינה נופלת לנו התוריים בעלי האמת הסוברים שהוא יתברך פועל ברצון לא פועל בטבע או על צד החיוב כמו שנתבאר בפרקים הראשונים במאמר זה. וההקדמה האומרת כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד הוא אמת בדברים הטבעיים הפועלים בהכרח לפי טבעם ולמה שאין להם כי אם טבע אחד לא יפעלו בעולם כי אם אחד ואע"פ שהאש הוא פועל בטבע וימצא בו פעולות מתחלפות כי הוא מתיך ומקפיא ומייבש כמו שנתבאר לעיל בפ"ה מ"מ עצמות הפעולות האלו אינם אלא אחת והוא כח החום שהוא באש והתחלפות הפעולות הוא מצד המקבלים כמו שנתבאר לעיל בפ' הנזכר לכן מה שהוא פועל בטבע לא יוכל לפעול בעולם כי אם אחד וא"כ השאלה היא איך ימצא הרבוי מהאחד בפיר נופלת על אותן האומרים שהכל הוא בחיוב וטבע. אבל על אותם שאור ה' נגה עליהם והם בעלי האמת מאמיני דת תורתנו הקדושה הסוברים שהש"י פועל

ברצון

מנו שהוא עלה לו. ואחר שאנחנו נמצא בעולם הגשם שהוא מורכב מחומר וצורה והאדם מנפש וגשם (ס) ואין מציאות אחד מהם סבה לאחר (ע) שאם כן לא נמצא אחד מהם בזולת האחר ואבל מציאות שניהם מעלה אחרת זולתם, (פ) בוטל שיהיה הרבוי נמצא ע"ז הדרך, ואולם אבן סינא והאחרונים מפילוסופים הישמעאלים התרו דרך לשימצא הרבוי מן האמצעיים על הדרך שאמרנו, באמרנו כי בכל אחד מן העלולים ימצא רבוי מה, וזה כי השכלתו את עצמו (צ) זולת השכלתו את עלתו והשכלתו את עצמו ואת זולתו זולת השכילו שהוא אפשר המציאות בבחינת עצמו אחר שמציאותו תלוי בזולתו, ומזה הצד יאמרו שאפשר שיבא הרבוי, ועל הדרך שכתבנו בפרק אחד עשר, וכבר הכה אבוחמד על קדקד זאת הסברא ואמר כי אלו אינם אלא (ק) בחינות שכליות לא ענינים נבדלים כדי שימשכו מהם נמצאים נבדלים, ואם מצד אלו הבחינות היה אפשר שימצא הרבוי אין צריך לעלולים רבים כי כבר יושכל שימצא הרבוי מן הסבה הראשונה זולתם, וזה כי ענין היותו (ר) [ג] יודע את עצמו זולת (ש) חיוב המציאות

שרשים

שהאחד הזה עלול ממנו ויהיה למעלה מן האחד הזה לפי שהאחר הזה הוא עלה וסבה לו: (ס) ואין מציאות אחד מהם סבה לאחר. שאין הנפש סבה לגשם וכן אין הגשם סבה לנפש וכן החומר והצורה אינן סבה זה לזה: (ע) שאם כן וכו'. פי' שאם היה האחד סבה לאחר לא היה אפשר שיהיה נמצא אחד מהם וכו'. והמשל בזה אור השמש כי מיד שהשמש זורחת על הארץ היא מאירה ואם כן השמש סבה להארתה וא"א לאור השמש זולת השמש כמו כן הכא לא יהיה אפשר להמצא הגשם בזולת הנפש. והנה אחר שהאדם מת נמצא גופו לבדו בלי נשמתו, וכן החומר נפרד ג"כ מהצורה ולובש בכל פעם צורה אחרת כמ"ש בפ"ח לח"ג מספר המורה ע"ש. וא"כ על כרחך צריכים אנו לומר שאין האחד סבה לאחר אבל מציאות שניהם והם הנפש והגשם או החומר והצורה שניהם ביחד נמצאים ומושפעים מעלה אחרת זולתם: (פ) בוטל שיהיה הרבוי נמצא על זה הדרך. כי לפי זה הדרך א"א שיהיו עלולים מורכבים מנפרדים אלא כלם אחדים. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה היאך בא הרבוי מן האחד הפשוט כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא אחד. ועיין בענפים דעתי מאופן רבוי הנמצאים מאתו ית' עם היותו אחד פשוט: (צ) זולת השכלתו את עלתו. כלומר ההשגה שהשיג בבחינת עצמו וההשגה שהשיג בבחינת עלתו אינה אחת אלא כל אחת היא השגה אחרת וכן שהוא אפשר המציאות היא גם כן השגה אחרת: (ק) בחינות שכליות. השגות שכליות. לא ענינים נבדלים וכו'. פי' אבל אינם ענין ממשיי כי לא יוכל לממש בדבר המושג בשכל וא"כ היאך אפשר שיושפע מן הדבר שאין בו ממש דבר שיש בו ממש. ואם תמצא לומר שהוא אפשר ואם כן אין צריך לפי דרך זה לעלולים רבים וכו': (ר) יודע את עצמו. שישיג בעצמו שהוא כלו שכלי ורוחני וזו היא ידיעה אחת: (ש) חיוב המציאות אשר בו שהוא נמצא

ענפים

ברצון לא על צד החיוב והטבע אינה נופלת זאת השאלה מהרבוי, כי אחר שהתבאר שהוא הפועל הרצוני בכר ירצה בפעולות מתחלפות ואין הסרון לו כי טבע הרצון נותן זה שיהיה פועל פעולות מתחלפות כפי רצונו דאל"כ לא יהיה פעולתו ברצון ועל דרך שנתבאר לעיל בפ' כ"ג ממאמר ראשון ולפ"ז שהרצוניים והם הפעולות המתחלפות היוצאים מאתו ית' הם רבים מ"מ לא יחייבו רבוי בעצמות הרוצה והוא הש"י כי כמו שהמראה בדבר הממורק יצוייר בו צורות רבות מצד ההליקה שבו אף שלא היה בו שום דבר עומד כנגדו ולע"פ שהוא בעצם אינו כי אם א' כן שוא עד"מ בעצמו השכל האלהי ולע"פ שהוא אחד פשוט בלי שום הרכבה ולא היה שום דבר עדיין בעולם יש בו ציורים רבים אלא שהוא בעצם והשווה לא יצייר כ"א עצמו ובציירו את עצמו יצייר כל הדברים היוצאים מאתו ית' שכלם הם נכללים בעצמותו בצד היותר שלם שאפשר ולכן אינו מן הראוי לספק באופן המצא הרבוי מהש"י לפי הפוסקים, כן נלע"ד הותרת הספק הנופל במהות הרבוי היוצא מאתו ית' ודע זה והבינהו. אם תרצה וק"ל:

[ג] יודע את עצמו זולת חיוב המציאות וכו' וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יחייבו רבוי מה המונע שלא יהיה כן בעלולים ממנו וכו'. הנה לפי אותה ההנחה מזאת השאלה נראה אחר שהגיה ג' ידיעות הנוגעות בהסבה ראשונה עצמה הוא מעט כדי לצייר הרבוי בדרך הנזכר דהיינו על ידי שכל ונפש וגרמו כי ע"י ידיעה א' יושפע השכל וע"י הידיעה הב' נפש ומהג' גרם הגלגלים, ומי יתן ואדע ע"י איזה ידיעה יושפע השכל וע"י איזה ידיעה יושפע גרם הגלגל וכן הנפש כי מאחר שכל ג' הידיעות באות על אופן וענין א' דהיינו כלם בהסבה ראשונה עצמה ולא הודה לה א"כ כל הידיעות שוות במעלה ובהסיבות ולמה מזה יושפע שכל ומזה גרם הגלגל לבד ומזה נפש לבד הלא כלם הם שוים ובאות על ענין א' דבשלמא גבי העלולים ניחא כי הג' ידיעות שהשיגו העלולים כל אחת היא מתחלפת עם האחרת ואינם באין על אופן א' כי העלול הא' כד"מ אחר שנתהוה בעולם השיג מיד בהוא עלול מהסבה כי ראה בענין שכלי שאתמול כד"מ לא היה ונכביו

המציאות אשר בו זולת היותו יודע שהוא (א) התחלה לזולתו , (ב) וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יתחייבו רבוי (ג) כה המונע שלא יהיו כן בעלולים ממנו , ותשוב השאלה בעינה מאין בא הרבוי , אלא שהאמת הוא שאין אלו הבחינות מחייבות רבוי כלל לא בהתחלה הראשונה ולא בעלולים הנמשכים כמנה כדי שיושפעו מהם הנמצאות המתחלפות ואם כן אפוא איך ימצא הרבוי מן האחד הפשוט , ובעבור זה היה בקדמונים מי שחשב שההתחלות הראשונות שתים אחת לטוב ואחת לרע כי היו אומרים (ד) מפי עליון לא תצא הרעות והטוב כלומר שאי אפשר שתהיינה

שרשים

במלא מצד עצמו ואינו נתלה בזולתו : (א) התחלה לזולתו . כל הנמצאים נתלים בו וא"א להם זולתו כי אלולי הוא לא היו נמצאים : (ב) וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יתחייבו רבוי וכו' . פי' אף שהש"י הוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות בלי שום הרכבה בעולם : (ג) מה המונע שלא יהיו כן בעלולים ממנו . לפי שרבוי הידיעות הנאמרים בעלולים לא יחייבו ג"כ שום רבוי בהם , ועיין בענפים : (ד) מפי עליון לא תצא וכו' . פסוק הוא באיכה והמחבר הביאו ע"ש לחות לשונו . אבל אי אפשר לומר שהקדמונים אלו לקחוהו לראיה לדבריהם כי אין זה מדרך הפילוסופים ואינם יודעים

ענפים

ועכשיו נתהוה וא"כ ע"כ הוא עלול והוא אפשרי המציאות מאחר שנתלה בזולתו , מהשגה שהלופה היא יושפע ממנה גרם הגלגל והשגה הזאת הולה לו ואינו בגוף העלול עצמו . ועוד שלא לו אחו השגה וידיעה בעצמו שהוא שכל פשוט ומושכל השוב כי הוא נבדל מהחומר , וההשגה הזאת היא יותר השובה מהשגה הראשונה וכמו שנזכר בפי"א לכן יושפע ממנו נפש הגלגל וההשגה ההיא אינה הולה לו רק הוא בגוף העלול עצמו . ואח"כ בא העלול הזה אל השגה וידיעה שליפיה שהיא יותר במעלה מב' ההשגות אלו והוא אחר שהשיג בעצמו שהוא שכל פשוט ואינו מורכב אם כן השכה שהוא מושפע ממנה היא גם כן צריכה להיות שכל פשוט בלי שום הרכבה בעולם ומתחייב בעצמה ולא נתלה בזולתו דאי לא כן למה לא הושפע ממנה גם כן גרם הגלגל כאשר הושפע גרם הגלגל מהעלול אחר שהשיג שהוא אפשר המציאות ונתלה בזולתו . אלא ע"כ השכה ההיא שהעלול הזה הושפע ממנה היא סבה ראשונה ואין לה שום סבה קודמת רק היא המחוייבת המציאות בעצמה ולא בזולתה , וא"כ ההשגה ההיא יותר במעלה מב' ההשגות הראשונות לכן יושפע ע"י ההשגה ההיא עוד עלול אחר שהוא גם כן שכל פשוט . ועל"ד זה נוכל לומר בכל העלולים כי כלם השיגו בדרך זה השגות וידיעות מתחלפות ולפי ההשפעות בלו רבוי ההשגות ואין מקום להאריך מזה ולכן נפיר המלא רבוי ידיעות והשגות בעלולים . וכן הוא מבואר בדברי המחבר לקמן סוף מאמר זה פ' ל"א אבל הג' ידיעות המחברים בהשגה הראשונה כלם הם בהשגה ראשונה עצמה והיגם הולם לה וא"כ צ"ע מאיזה כפש יבאו ההשפעות ההן במדרגות חלוקות מזה גרם הגלגל לבד ומזה נפש לבד וכו' . וכאשר העיין במעט עיון אזי תראה בעיון שלך שהידיעה שהשיג שהוא התחלה לזולתו היא נמצא הידיעה שהשיג שהוא מחוייב המציאות והיא היא ולא יושפעו מאלו השפעות חלוקות . ואם כן אינו מכוון מ"ש המחבר בכיום זאת השאלה וכמו שאלו הבחינות הם בו מצד שלא יתחייבו רבוי מה המונע וכו' . כי הפרש גדול מאד בין הבחינות הבאות מצד הסבה הראשונה ובין הבחינות הבאות מצד העלולים כמו שזכרנו . ומה גם שהמחבר עצמו כתב לעיל מאמר זה בפרק ג' שידיעת השם יתברך נעלמת תכלית ההעלם והיא נמנעת אחר השגתו שהיא עין עצמותו וכו' ע"ש אם כן הידיעה הנופלת בהשם ית' היא נעלמת ואין אנו יכולין להבין אותה היאך היא . אבל על כל פנים אחר שהשם ית' הוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות ואין בו שום רבוי והרכבה צריכים אנו להאמין שגם הידיעה היא תמיד על אופן א' בלי שום השתנות וחילוף ידיעות אף שלא נבין היאך היא וא"כ היאך נוכל לצייר הרבוי מהידיעה ההיא אחר שהוא נעלם ההשגה , וכענין זה זכר המחבר עצמו לעיל בפרק ה' מזה המאמר אך יונח שורש לתורה אלהית דבר שהוא נעלם וכו' . ולפי מ"ש לעיל במאמר זה בפ"ב ובפ"ג מענין הידיעה שהיא תמיד על אופן א' והתורה אם הספק הנופל על הידיעה ע"ש בענפים ובשרשים פשיטא ופשיטא שאין בשאלת אבוהמד כלום ונ"ל :

ועוד יש להפק על המחבר למה לא הביא שאלת אבוהמד על אב"ם לעיל בפי"א כי שם מקור דברי אב"ם ולמה לו להמתין עד כאן . ועוד כי לפי הנראה מאחר שלקח לעצמו דרך אחרת בלומן המלא הרבוי כמו שמבאר והולך בזה הפ' ולא רצה להרבן בשאלת אבוהמד וליישב דברי אב"ם א"כ מכשבר לו שאלת אבוהמד והספים על ידו לסתום דברי אב"ם וא"כ היאך כייס בס"פ זה וז"ל והעולה בידינו הן לדעת אב"ם והרמב"ם והן לפ"ד אבן רש"ד וכו' מה לו להזכיר אב"ם בזה והלא סתר דבריו בשאלת אבוהמד . ואפשר שגם המחבר הרגיש בכל מה שכתבנו כאן על ענין השאלה דאבוהמד ובעבור זה לא רצה להביא שאלת אבוהמד לעיל פי"א כי היא בשלה מעיקרא ואינה כדאי לסתור בזה דברי אב"ם כפי דעת המחבר שמובר בענין הידיעה שהיא נעלם כמ"ש אמנם מה שהביא כאן שאלת אבוהמד לא מפני שרצה לסתור דברי אב"ם בזה אלא שאחר בכונת המחבר באופן המלא הרבוי הוא בדרך אחרת זולת הדרכים שהביא ולפי דעתו היא הדעת היותר אמתי כמ"ש בתחלת הפרק

שתהיינה ההתחלות ההפכיות אחת, ובעבור שההפכיים הכוללים אשר יכללו כל מיני ההפכיים הם הטוב והרע יאמרו שההתחלות שתים, האחת התחלת הטוב והאחת התחלת הרע, וזה היה דעת איש אחד שמו מאנ"י, וע"כ נקראו הנמשכים אחריו מאנים כמו שנקראו הנמשכים אחר דעת החכם אפיקורוס שהיה חושב שאין לעולם מנהיג ומכחיש מציאות השם (ד) אפיקורסים, כבר חלקו החכמים על זה הדעת (ה) מפנים רבים, (ו) והיותר מיוחד ויותר מבואר שבהם לפי כונת זה הספר הוא שבאשר יעויינו הנמצאות נראה שהם כולם בכללם יגיעו לתכלית אחד הוא הסדור הנמצא בעולם כסדור הנמצא במחנה (ז) מפני שר הצבא והסדור הנמצא במדינות מפני מנהיגי המדינות, שעם היות הרבוי הנמצא בהם בפנים רבים ממלאכות רבות ופעולות רבות מתחלפות וראשיות מתחלפות (ח) אחר שכלם לתכלית אחד והוא קיום וסדור המדינה או המחנה (ט) באופן מתאחד, כן נאמר שאמנם ימצא העולם בזה התואר ממציאות הטוב, הרע בעבור מציאות הטוב (י) בכל המציאות בכללו, (כ) והרע אינו מכוון כונה ראשונה, אבל אמנם יתחדש במקרה, כמו העונש או המוסר המגיע מן האב אל הבן כי הוא רע מגיע בעבור הטוב (ל) לא על הכונה הראשונה, וזה כי אחר שהיו במציאות טובות אי אפשר שימצאו מבלתי שימצא בהם רע מעט מעורב, כמציאות האדם אשר הוא מורכב מנפש מדברת ונפש בהמית שהם יצר טוב ויצר הרע. והושם בו היצר טוב (מ) להשארות האיש במה שאפשר שיהו השארות הנפש, והיצר הרע הושם להשארות המין (נ) [ד] אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו גזרה החכמה העליונה שראוי שימצא (ס) מטוב הרב ואף אם יעורב בו (ע) רע מעט, כי

שרשים

ודעים משום כתוב אלא הם היו אומרים מסברת עצמם בעבור שהיו רואים נמצאים מתחלפים בעולם כניכר והביאו המחבר בנחות לשונו ואמר א"כ כלומר שאי אפשר וכו' והם דברי הקדמונים עצמם: (ד) אפיקורסים. אותן הנמשכים אחריו נקראו כן: (ה) מפנים רבים. מצדדים רבים: (ו) והיותר מיוחד ומבואר. פירוש והדעת היותר מבואר ואמתי זה שעל ידו יבוטל דעת המאמינים האומרים שההתחלות הם ב' ויתורץ ע"י זה ג"כ הספק הנופל במציאות הרבוי הוא שכאשר יעויינו וכו' וז"ש לפי כונת זה הספר: (ז) מפני שר הצבא. כלומר הסדור שעשה שר הצבא: (ח) אחר שכלם. שכונת כלם: (ט) באופן מתאחד. פי' ע"י הסדור הזה יהיה המחנה מחנה אחת או המדינה מדינה אחת: (י) בכל המציאות בכללו. שיהיה הטוב לבדו בכלל העולם: (כ) והרע אינו מכוון כונה ראשונה וכו'. פי' שמציאות הרע בעולם אינו בעבור עצמו ורצה לומר שיהיה הש"י רוצה בעצמות הרע אלא שהרע הוא יתחדש במקרה בעבור הטוב והוא כד"מ אם לא ייסר האב את בנו בשבט לא יהיה טוב ואם הוא טוב אינו צריך לשבט וע"ד הוסף שבטו שונא בנו וכמו שמבאר והולך: (ל) לא על הכונה הראשונה. האב אינו מיסר את בנו כדי להרע לו ולכן נקרא כונה ראשונה לפי שבראשונה בשעת היסורים רע לו אבל אין תכלית כונתו בעבור הרע רק כדי שייטיב באחריתו ויסור מדרכו הרעה ולא יעשה רק טוב: (מ) להשארות האיש. הוא קיום האישי הנזכר לעיל פי"א מאמר א' וכונת הרב בהנחה זו לתת טעם למה א"א שיהיה האדם בלתי מורכב מהרע המעט הזה: (נ) אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו. כי לולא היצר הרע לא היה קיום לשום מין מהנ"ה בעולם וא"כ היצר טוב והיצה"ר שניהם טובים לאדם כי גם היצה"ר אף שהוא לפעמים בא להסית את האדם לאיזה עבירה מ"מ התכלית כונת השי"ת שנתן היצה"ר באדם לא היה בעבור זה כ"א בעבור הטוב היוצא ממנו והוא קיום המין וע"ד שדרשו ז"ל והנה טוב מאד זה יצה"ר וכו' א"כ הטוב הוא הרוב ע"ד שיתבאר בסמוך בדברינו, ועיין בענפים: (ס) מטוב הרב. פירוש היצה"ר והיצ"ט כי שניהם בא הטוב לאדם כמ"ש: (ע) רע מעט. הוא הרע שבא לאדם מיצה"ר לבד בסבה שיביא אותו לפעמים לאיזה עבירה. ולכן אמר טוב הרב ורע מעט כי באמת הטוב הוא

ענפים

הבאת זאת הדעת בסמוך וז"ל והיותר מבואר לפי כונת זה הספר וכו' לכן מתחלה הביא כל הדעות הנופלים בו והביא לאותיהן ותשובותיהן בית להאחד על חבירו ואח"כ הביא דעתו בזה וכאלו אמר בתוך אח"ל ככונת בדעת המתחמד כאשר הוא רוצה לבאר דברי הב"ם אבל מ"מ לא יוכל לבטל כלומר זאת הבטלה מפה הדעתו פעם בהגרם ספק הנופל במציאות הרבוי היוצא מאתו יתברך עם היותו אחד פשוט כמבר. כן נ"ל ליישב דברי המחבר בזה וק"ל: אמנם לפי מ"ש לעיל בקושיא ואבל כבר יקשה וכו' וכפ' דנפני זה בהתרם הספק הנופל במהות הרבוי היוצא ממנו ית' הוא לפ"ד יותר אמתי ומסכים לתורה ולעיון הבבל יותר ממה שכתב המחבר כאן:

[ד] אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו וכו' בלתי שימצא מטוב הרב ואף אם יעורב בו רע מעט וכו'. הלא אלו רמז הכתוב באמר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, אמר רעות לשון רבים וטוב לשון

(פ) כי הדעת נותנת שמציאות הטוב הרב עם הרע המועט יותר נבחר מהעדר הטוב הרב בעבור הרע המועט, (צ) ולזה לא יתחייב ממציאות הטוב והרע שיהיו (ק) מהתחלות מתחלפות, כי כבר ימצא מהתחלה אחת הטוב מצד עצמו והרע במקרה, כמו האש שימשך ממנו הטוב לכל המציאות השפל בהוית ההויות כלן, וכבר יגיע ממנו הרע לפעמים שתשרוף בגד האיש ההסיד במקרה. וכן יש דברים שאע"פ שהן רעות בעצמן יונחו בעבור הטוב שאפשר שימשך מהן, כמו העונשים אשר יניחום מניחי הנימוסים הטובים כי אף על פי שהם רעות בעצמן הונחו בעבור הטוב הכולל הנמשך לכלל האומה או המדינה כדי שיתישרו האנשים אל מול ההצלחה ויתאחדו קצתם בקצתם (ר) האחדות הגמורה וישלם הקבוץ המדיני במיני האנשים המתחלפים, (ש) כגוף האחד שימצאו בו אברים מתחלפים ובעלי ראשיות מתחלפות ואיכיות הפכיים קצתם לקצתם וכולם לתכלית אחד והוא קיום הגוף והתאחדותו, וימצאו בו דברים מזיקים לגוף (ת) מפני הכרח החומר אי אפשר זולתם, ועל כן הסכימו קדומי הפילוסופים כמו שאמר אבן רש"ד שההתחלה אחת אחדות גמורה שיתאחד המציאות אחדות גמורה (א) ושממנה (ב) סודרו סדור ראשון כל הנמצאות המשתנות והמתחלפות לתכלית אחד שהוא קיום כל המציאות והקשרו קצתו בקצתו עד שיתאחד המציאות אחדות גמורה, כמו שהראש במדינה ימנה קצת אנשים שיעשו מלאכה מה ולא זולתה כדי שתהיה המלאכה ההיא יותר שלמה וימנה אחרים שיעשו מלאכה אחרת ולא זולתה וכן בכל המלאכות המתחלפות. וע"ז הדרך יעשה קצתם הופרים וקצתם אורגים וקצתם בונים, וישלמו בזה האופן כל המלאכות המצטרכות למדינה עד שישלם בזה תקון המדינה ויהיו כל רבוי המלאכות מושפעות מהראש הראשון עם היותו אחד אחדות גמורה, כן האל ית' אם היותו אחד אחדות גמורה ימשך ממנו הרבוי (ג) ולא יחייב זה רבוי בעצמותו, ויאמרו שההקדמה האומרת כי מאחד לא יסודר אלא אחד (ד) היא נצחת. ואמנם (ה) תצדק בפועל הפרטי המעוין, אבל בשם יתברך שהוא הפועל הכולל המשולה עד ששם הפועל יאמר עליו ועל זולתו (ו) בשתוף השם, כי הוא (ז) לא מיוחד בפועל זולת פועל כי יחסו אל כל הפעולות שוה, יאמר שהוא אמנם יפעל רבוי הפעולות הפרטיות המתחלפות בעבור האחדות הגמורה, וזה כדי שיקשרו כל חלקי המציאות קצתם בקצתם ויהיה הכל אחד וימצאו כל

שרשים

הוא הרב לפי שהוא בא לאדם מסגיהם אבל הרע אינו בא לאדם כי אם מהיולה"ר לבד לכן הרע הוא המיעוט. ודלא כאהל יעקב שפי' שטוב הרב זה יצ"ט ורע מעט היצה"ר כי למה נקרא היצ"ט רב והלא היצה"ר הוא מרובה באוכלוסין יותר היצ"ט ולכן נקרא מלך גדול וק"ל: (פ) כי הדעת נותנת וכו' מהעדר הטוב הרב בעבור וכו'. פי' שהדעת נותן זה שלא יעדר מציאות האדם בשביל מעט הרע המעורב בו מאחר שהטוב אשר בו הוא הרב: (צ) ולזה לא יתחייב. לא יהיה מחוייב: (ק) מהתחלות מתחלפות. כמ"ש המאמינים הנזכרים: (ר) האחדות הגמורה. כלומר שיהיו כלם בהסכמה אחת ובלב ובנפש אחד: (ש) כגוף האחד שימצאו וכו'. כנ"ל כי מזה מביא המחבר ראיה במ"ד על כל מה שאמר עד הנה, והו"ק: (ת) מפני הכרח החומר א"א זולתם. כלומר מאחר שא"א לאדם זולת החומר לכן ג"כ א"א לו להיות זולת אותן הדברים המזיקים לו לגופו כי הם באים בסבת החומר: (א) ושממנה. מההתחלה ההיא: (ב) סודרו סדור ראשון כל הנמצאות המשתנות וכו'. פי' שהיו נמצאים ע"פ הצווי והאזהרה כמו שאמר המחבר בסוף פרק זה בשם אבן רש"ד עצמו לתכלית קיום כל המציאות: (ג) ולא יחייב זה רבוי בעצמותו. כי מציאות הרבוי והחלוף הכל הוא לתכלית אחד כמו שיתבאר: (ד) היא נצחת. כלומר האמתית: (ה) תצדק בפועל הפרטי המעוין. פי' ההקדמה ההיא נתאמת בפועל הפרטי וכו' וכל פועל שפעולתו היא בטבע נקרא כך ור"ל לפי מיון הרכבתו וטבעו הניתן בו הוא מוכרח לפעול פעולה זו ולא אחרת: (ו) בשתוף השם. שאין להם שום דמיון יחד אלא בשם כשם שזה נקרא פועל כך זה נקרא פועל: (ז) לא ייוחד בפועל זולת פועל. פירוש כי א"א לומר שהשי"ת יכול לפעול

ענפים

למען יחיד להורות לנו זה הענין, כלומי שהאבות היה אומר גבמי דורו שלא יטעו להאמין הם ופלוס ב' התחלות בסבת הרעות הבאות עליהם לכן אמר להם שאין כונת השם ית' ברעות אלו כ"א בעבור הטוב והוא שיפשפשו במעשיהם ויחזרו למוטב כמ"ש אח"כ מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', והביא להם ראיה מזה שאמר להם הלא ראיתם שמפי עליון לא תצא רעות רבות וטובות מעט כי לא הפך הש"י ברע כ"א ברבוי הטובות והרע המעט שנתן בעולם הוא בעבור הטוב כמו שנתבאר בפנים והוא מ"ד בפירשנו בפרשים. אבל לרש"י במגלת איכה ים נו דרך אחרת בכתוב זה ולפי מה שכתבנו הוא גם כן לפי הכונה וק"ל, כ"ל

וזה

כל הנמצאות הרבות לתכלית אחד בלבד והיא קיום המציאות, כמו שהנפש המדברת אשר באדם עם היותה אחת תפעל פעולות מתחלפות לתכלית אחד והוא קיום האדם. וע"ז הדרך לא יסודר ממנו ית' אלא פועל אחד שהוא הסדור הכולל (ה) וימצאו בו רבוי ענינים כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה. ויאמרו כי אף אם הנמצאים הפשוטים אשר אין להם התלות בחומר כלם הם סבה (ט) קצתם לקצתם יעלו אל סבה אחת פשוטה, הנה רבוי הגשמים אמנם נמצאו מרבוי אלה ההתחלות כדי לקשר כל חלקי המציאות זה בזה, שאם לא נמצא זה הרבוי היה המציאות חסר ולא היה מגיע ממנו התכלית האחד השלם (י) אשר הוא מגיע עתה, ובעבור זה ימצא בגלגלים (כ) התחלפות התנועות בעבור התחלפות התחלותיהם (ל) וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא התנועה היומית להורות על שהתחלתם אחת ישכלם יעלו אל סבה אחת ושכל התחלפות תנועותיהם הוא לתכלית אחד. (מ) אמר אבן רש"ד שהאל צוה אל ההתחלות שיצוו אל הגלגלים שיתנועעו אלה התנועות, (נ) ושבמצות המצוה עמדו השמים והארץ כמו שבמצות המלך הראשון במדינה עמדו המצווים המסודרים (ס) ממי ששם אותו המלך מושל על ענין מעניני המדינה ועל מי שבא ממיני האנשים, וזאת המצוה והאמונה הוא השורש במצוה והאמונה שיתחייב על האדם להיותו חי מדבר, (ע) זה תורף דברי אבן רש"ד בזה בספר הפלת ההפלה. (פ) והנך רואה כי אחר כל אלה הדברים הוצרך להודות כי קיום השמים והארץ הוא על צד המצוה והאזהרה לא על צד החיוב כי לעולם לא יצוייר המצא הדבר החמרי מן השכל הנקי מחומר הפשוט בתכלית הפשיטות על צד החיוב אלא על צד המצוה (צ) [ה] וזה יורה על ההדוש בהכרח, רצה לומר היות העולם נמצא ומתקיים ברצון רוצה כמו

שרשים

לפעול פעולה זו ולא פעולה זו כי הוא ייוחס אל כל וכו': (ח) וימצאו בו רבוי הענינים. הם הפעולות המתחלפות: (ט) קצתם לקצתם יעלו אל סבה אחת וכו'. פי' שאחד מושפע מאחר שהוא למעלה ממנו עד שהעלול הראשון מן העלולים ההם הוא מושפע מהסבה הראשונה ב"ה: (י) אשר הוא מגיע עתה. על ידי מציאות הרבוי הזה: (כ) התחלפות התנועות. שזה הגלגל מתנועע למזרח וזה למערב או זה מסבב בחדש וזה בשנה וזה בשנתים וכיוצא בזה. (ל) וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל והיא תנועה היומית. פירוש כל הגלגלים הם נכללים בגלגל היומי שהוא למעלה מהם והם מתנועעים בתוכו וגלגל היומי מסבב את העולם בתנועתו בכ"ד שעות שהם יום ולילה ואם כן כל יום ולילה הם ג"כ מסבבים כל העולם. ע"י גלגל היומי: (מ) אמר אבן רש"ד וכו'. פי' בעבור שלא תקשה אע"פ שאמרנו לעיל שלא יסודר ממנו יתברך כ"א פעל אחד מ"מ יש בפעולה זו רבוי וחלוף ענינים ודברים חמריים א"כ הקושיא

הראשונה עדיין במקומה עומדת היאך אפשר שיתצא הרבוי מן השכל הפשוט ואין בו שום דבר חמרי. לכן הביא המחבר דברי אבן רש"ד שאמר שהאל צוה וכו' רצה לומר ומלשון זה יתבאר אופן המצא הרבוי ממנו יתברך. ע"ד שיתבאר בדברינו בסמוך: (נ) ושבמצות המצוה עמדו השמים והארץ: פי' ע"י הצווי היוצא מהמצוה בא הקיום והעמידה לשמים וארץ: (ס) ממי ששם אותו המלך. דרך המלך ממנה פקידים ואלו הפקידים מצווים ומושלים על כל עניני המדינה ועל כל א' ממיני האנשים וכו': (ע) זה תורף דברי אבן רש"ד. כלל דבריו ואין זה ממש לשונו: (פ) והנך רואה וכו'. פי' מאחר שדקדק אבן רש"ד בלשונו ואמר לשון צווי ע"כ הוצרך להודות שמציאות העולם אינו בחיוב דאם לא כן היאך שייך לומר ע"ז לשון צווי ונזהר אם הוא על צד החיוב. וההכרח המביא אותו לידי הודאה זו הוא כי לעולם לא יצוייר וכו': (צ) וזה יורה על החדוש בהכרח. כי מאחר שהוכרח להודות כי קיום העולם הוא על צד הצווי

ענפים

[ה] וזה יורה על החדוש בהכרח וכו'. עיין פירושו בשרשים. ואין להקשות מ"מ עדיין אינו מוכרח בחדוש יש מאין כי יש עוד לבעל דין לחלוק ולומר שהש"י חדש עולמו ברצונו הטוב יש מיש כדעת אפלטון שהיה חומר קדום וממנו נהוו השמים והארץ וא"כ כל אחד מחלקי החומר הקדום היה מוכן לקבל צורה המיוחדת לו ויהיה דומה לפועל ברצון שיפעל בכח אחד כמה פעולות כשיהיו החומרים מוכנים לקבל פעולתו וע"ד שנתבאר לעיל בפ' ה' מאמר זה אבל מכל מקום הספק במקומו עומד מנא לן שיוכל להמציא יש מאין כשאין החומרים מצויין. וי"ל אחר שנתבאר שהש"י עם שהוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות יצא ממנו רבוי פעולות מתחלפות אין אנו מוכרחים להאמין חדוש יש מיש כי אם אחר שהתבאר הדעת ההיא במופת ביחוד. שחידוש יש מאין הוא מצוייר אצל השכל וכמו שכבר התעורר לזה גם כן הרמב"ם בפרק כ"ה לח"ב ממורה ואמר וז"ל, אבל אין הכרח מביא אותנו לזה (רצה לומר לדעת אפלטון) אלא אם התבאר הדעת ההיא במופת המונס כל עת שלא יתבאר במופת לא זה הדעת נטה אליו ולא הדעת ההיא ג"כ נביט אליו כלל אבל נבין הכתובים כפשוטיהן (ר"ל המורים על חדוש יש מאין) ונאמר כי התורה הגידתנו ענין לא יגיע כחנו להשגתו

במו שכתבנו בפרק שלישי מזה המאמר ובאלו טבע האמת הבריהו להודות זה . [ו] והעולה בידינו הן לפי דעת אבן סינ"א והרמב"ם ז"ל והן לפי דעת אבן רשב"ד שכתב בשם קדומי הפילוסופים הוא , כי רבוי הדברים שנמצאו בעולם הם מצד האמצעיים לא מצד שימצא רבוי בהתחלה ראשונה כלל כי אחדותו אחדות פשוטה בתכלית הפשיטות , ולזה הוא שצונו בכתוב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו') (ק) כלומר שנאמין שעם שהוא אלהינו רצה לומר שהוא סבת הרבוי הנה הוא אחד אחדות גמורה . ויספיק זה בהבנת שורש האחדות ומה שיתלה בו מן הדברים באופן שלא יחייבו רבוי בעצמות האלוה יתברך . ונתחיל עתה לדבר בשורש השני שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף :

פרק יד (א) כבר נתאמת במופת שהשי"ת אינו גוף ולא כח בגוף , ולזה יתחייב לסלק ממנו ית' כל (ב) מקרי הגוף וההתפעליות הגשמיות , ולפי זה צריך טעם למה שנמצא בדברי הנביאים כולם שהשי"י אל קנא ובעל חמה ונוקם ונוטר , אמר נחום אל קנא ונוקם ה' נוקם ה' ובעל חמה נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו (נחום א') ואלו כולן (ג) הם הפעליות גשמיות ומלבד זה מדות מגונות שראוי שלא ליחסם (ד) לשום שלם אף לשם יתעלה ברוך הוא , ונמצא הכתוב ייחס אליו הגאוה ה' מלך גאות לבש (תהלים צ"ג), וכן נמצא שייחס אליו הכבידת הרחמים אמר יחד נכמרו נחומי (הושע י"א) וייחס אליו העצב ויתעצב אל לבו (בראשית ו') וייחס אליו קוצר הנפש ותקצר נפשו בעמל ישראל (שופטים י') . ונאמר כי למה שהנביאים כולם יתכוונו להישיר כלל האנשים לעבודת השם ואהבתו וההמון אינם נכנעים לעבודה כי אם מיראת העונש, ידברו בלשון טובן לכלל העם , ולפי שבלשון בני אדם כשהמלך עושה משפט במורדים בו ונותנים המלכות לזולתו יאמר עליו שהוא קנא ונוקם ושהוא בעל חמה כן יאמרו הנביאים על השי"ת כשיעשה דין בעוברי רצונו שהוא אל קנא ונוקם ושהוא בעל חמה (ה) להיות הפועל הנמשך ממנו על עוברי רצונו הוא פועל הנוקם והנוטר והמקנא , וכן ייחס אליו העצב ע"ז הדרך כי כמו שבני אדם עצבים (ו) כשמביא ההברה אל שיהיו מעשי ידיהם

שרשים

הצווי והאזהרה צריך ג"כ להודות על הדושו שהוא ברצון רוצה דאם הוא בחיוב א"א לגזור אחר כך שום דבר עליו כמו שאמרנו וז"ש אחר כך וכאלו טבע האמת וכו' וא"כ רבוי הפעולות המתחלפות ואחרויות מתחלפים היוצאים מאתו יתברך ורבוי המלאכים הנזכרים בכתובים כמו שנזכר בפרק דלפני זה הכל הוא על צד הצווי ולא על צד ההשפעה כי א"א שיושפע דבר חמרי מן השכל הפשוט וכו' וכמו שאמרנו וא"כ הקושיא הנזכרת לעיל בריש פרקין זה והוא כי הש"י הוא אחד פשוט וכו' ואין עמו המרים מתחלפים ולא רבוי בלים וכו' . וקושיא זו אינה כלום ובטלה היא מעיקרא כי מאחר שהוא על צד הצווי אינו צריך לשום כלי ולא לשום חומר ולכן גם קושית הרמב"ם שהקשה לעיל ואמר כי אלו אינם אלא השגות שכליות וכו' ג"כ אינה כלום מאחר שהוא על צד הצווי ולא על צד ההשגה , ועיין בענפים : (ק) כלומר שנאמין שעם שהוא אלהינו וכו' . עיין לעיל במאמר ראשון פי"ד שהוא מהפך הכתוב כביאורו אף שפירושו שם הוא גם כן כמו כאן : פרק יד (א) כבר נתאמת במופת . לעיל במאמר זה פד"ה : (ב) מקרי הגוף והתפעלות הגשמיות וכו' . מבואר הוא בסמוך בדברי המחבר עצמו איזה מקרי הגוף וכו' : (ג) הם הפעליות גשמיות . כי מדות אלו באים לאדם בסבת חומריותו והיצה"ר התקוע בו ולכן יתחדש האדם לפעמים לאיזה כח ופעולה מה שלא היה בו קודם לזה : (ד) לשום שלם . אפי' לבשר ודם שהוא שלם במדות טובות ובחסידות ומכ"ש להש"י שהוא אחד פשוט וכולו רוחני : (ה) להיות הפועל הנמשך ממנו וכו' . בעבור שהפעולה ההיא הבאה מהש"י לעוברי רצונו היא באה על הדרך כמו שהאדם רוצה להנקם מאויביו ומורדיו : (ו) כשמביא ההכרח וכו' . כשרואה האדם שלא עלתה כונתו בפעולה זו שרצה בה וא"א לו לתקנו אוי הוא . עצב על שהוא מוכרח להשחית אותה

ענפים

להשגתו עכ"ל . ועיין עוד שם ותמצא איך שהוא סותר דעת אפלטון ואין להאריך כאן ועיין לעיל במאמר א' פ"ב מה שכתבנו מזה שם בענפים . ועוד לפי הלשון שאמר אבן רש"ד שהאל נוה וכו' צריך להודות על החדוש יש אומרים דאם היה הומר קדום במציאות ונתהווה השכל אם כן לא היה המאמר קדום נברא מאשם יתברך והילך איך לצוות ולגזור עליו מאחר שאין לו כח יכולת עליו אלא על כרחך צריך לומר שלא היה שום חומר קדום במציאות אלא שהשם יתברך המציאו והדם אותו יש מאין גמור וק"ל :

[ו] והעולה בידינו הן לפי דעת אב"ס וכו' בשם קדומי הפילוסופים הוא כי רבוי וכו' , כנ"ל , ולפ"ז שאמר המחבר מדעת אבן סינה והרמב"ם ומאין כתב בעבור הקושיות שהקשה עליהם בפ' דלפני זה ונגרים ב' זה וא"כ לפס חזר והזכיר כאן דעת אב"ם , לעיל בענפים בפרק זה גבי קושיא להתחמד ונתבלבל הכל :

השמחה

ידיהם נשחתים כן אמר הכתוב ויתעצב אל לבו וסמך לו ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי וגו' כי נחמתי כי עשיתים, לפי שהיה עושה פעל כמי שהוא מתנחם על מה שעשה ורוצה להשחיתו, וכמו שהאדם כשמביאו ההכרח להשחית מעשה ידיו מצד הדין מבקש דרך לבלתי השחית הכל, כן השי"ת בקש דרך לבלתי השחית הכל, ולזה סיים ונח מצא חן בעיני ה'. כלומר שהשם ית' סבר שיתקיים העולם ע"י נח ובניו, וע"ז הדרך הוא מה שאמר הכתוב ותקצר נפשו בעמל ישראל שעשה פעל כאדם המצטער (ז) ונפשו קצרה בעמל חברו ומכניס עצמו בדוחק להושיעו, כן השם ית' אע"פ שישראל חטאו ולא היו ראויין באותה שעה לאותה הצלה גדולה הושיעם מצד עצמו כאלו התפעל מצרתם ועמלם על דרך ראה ראיתי את עני עמי אשר וגו' וארד להצילו מיד מצרים וגו' (שמות ג'), וכן יחד נכמרו נחומי, ויתר ההתפעלות הגשמיים ראוי שיובנו ע"ז הדרך שהם לתת הבנה אל בני אדם מן הפעל הנמשך ממנו (ח) כדי לשכך את האזן, כמו שנמצא הכתוב אמר בפירוש ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד') ואעפ"כ ייחס אליו הכלים הגשמיים אמר הכתוב על הלוחות כתובים באצבע אלהים (שמות ל"א) כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך (תהלים ח') וכן ימינך ה' נאדרי בכח (שמות ט"ו) ידיך עשוני ויכוננוני (תהלים קי"ט) וכן רבים, כי להיות הכתיבה באדם נעשית באצבע ייחס אליו האצבע, ולהיות הגבורה באדם נמשכת מן הימין ייחס אליו הימין, ולהיות הפעולות האנושיות נעשות בידים ואצבעות ייחס אליו הידים והאצבעות, ולהיות קבלת הדברים באדם נמשכת אל שמיעת האזנים אמר תהיינה אזניך קשובות (שם ק"ל), וע"ז הדרך הוא מה שאמר השם (מ"א ט') והיו עיני ולבי שם כל הימים שנאמר על ביהמ"ק רצה לומר השגחתי ורצוני שזהו הוראה (ט) על היותו רוצה בקיומו, וכן מה שתארו הנביאים את השם כמלך יושב על כסא באמרו ואראה את ה' יושב על כסא (ישעיה ו') ושם נאמר כי את המלך ה' צבאות ראו עיני, ויתארוהו בגבור ה' כגבור יצא (שם מ"ב) ה' גבור מלחמה (תהלים כ"ד), כל זה הוא לתת הבנה אל האנשים מעוצם כבודו והדרו, וזהו שאמר דוד כבוד מלכותך יאמרו וגו' להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו (שם קמ"ה), כלומר אינם מתארים אותך בכך (י) אלא להודיע לבני האדם גבורותיו, אבל לא שידמה מלכותך למלכות בשר ודם כי מלכותך הוא נצחי כי הוא מלכות כל עולמים, ואמנם נאמר כדי לתת הבנה אל בני אדם לא זולת זה. ואמנם מה שנמצא הכתוב מייחס אליו הגאוה עם היותה מדה מגונה כמו שאמר הכתוב תועבת ה' כל גבה לב (משלי ט"ז) הטעם בזה כי אין ראוי לאדם להתגאות בשום שלמות ולא בשום מעלה כי הכל בא מהשם ואין ראוי לאדם שיתגאה במה שאינו שלו, על החכמה אמר הכתוב כי ה' יתן חכמה (שם ב') ואמר משיב חכמים אחור ודעתם יסכל (ישעיה מ"ד), הרי שבאר שאין חכמת אדם כלום וכי החכמה באה מהשם ולא מזולתו, וכן העושר אין ראוי לאדם שיתגאה בו כי אינו שלו, אמר דוד כי ממך הכל ומידך נתנו לך (דה"א כ"ט), וכן המלכות וכל התנשאות ומעלה הוא ממנו יתברך אמר הכתוב לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש (שם) ואמרו רז"ל (ברכות פ"ה דף נ"ח ע"ב) ואפילו ריש גרגיתני משמיא מוקמי ליה, וסיים דבריו והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל וגו', כלומר אחר שהכל בא מאתו יתברך ואין ביד האדם שום דבר אלא מצד השם וברצונו כי בידו לגדל ולחזק לכל אין ראוי שיתגאה במה שאינו שלו ואינו בידו, ועל כן הגאוה (כ) לא תאות אלא לשם שהכל בא מאתו ולא מזולתו, ולזה ייחס אותה הכתוב אליו ואמר ה' מלך גאות לבש (תהלים נ"ג) ואמר משה אשירה לה' כי גאה גאה (שמות ט"ו), ותרגם אונקלוס ארי אתגאי על גיותניא וגאותא דיליה היא, ועל כן המתגאה במה שאינו שלו ראוי שתוסר ממנו אותה מעלה להורות שאין הכבוד והמעלה אליו מצד עצמו אלא מהשם וברצונו. וכן נמצא הכתוב אומר על נבוכדנאצר שהיה מתגאה בכבוד ומלכות וכדי רם לבביה ורוחיה תקפת להזדה הנחת מן כרסא מלכותיה ויקרא העדיו מניה, ונאמר עד די ידע די שליט אלהא עילאה במלכות אנשא ולמן די יצבא יהקים עליה (דניאל ה'), וכן בנגיד צור על שהיה מתגאה שהוא אל אמר הכתוב יען גבה לבך ותאמר אל אני וגו' האמור תאמר אלהים אני לפני הורגך ואתה אדם ולא אל

ביד

שרשים

אותה: (ז) ונפשו קצרה בעמל חברו. שהוא מצר את עצמו בעבור צרתו שלא עלתה כוונת חברו בפעולה זו צרה בה חברו ולכן הוא רוצה להושיעו ובאולי יתקיים עוד פעולתו: (ח) כדי לשכך את האזן. ולא שיהיו באמת התפעליות אלו בהשי"ת חלילה, ומלת לשכך מלשון וחמת המלך שככה:

(ט) על היותו רוצה בקיומו. דאם לא היה רוצה בקיומו לא היה משגיח עליו: (י) אלא להודיע לבני האדם גבורותיו כנ"ל. ור"ל מה שהם מתארים אותך בתארים גשמיים הוא אינו כי אם לתת הבנה לבני אדם מן הפעל הנמשך מהש"י כמו שנתבאר: (כ) לא תאות. מלשון נאה ונאות ר"ל ולהכיל

ביד מחלל (יחזקאל כ"ח) שיראה מזה שהשם פוקד על המתגאים במה שאינו שלהם כי המתגאה במלכות השם מסיר המלכות ממנו ונותנו לשפל אנשים כדי שיוכר לכל שאין המלכות של אדם ולא בידו, וכן בחירם נגיד צור על שהיה מתגאה ואמר אל אני פקד ה' עליו לתתו ביד הורג שזהו הגמול האמתי שלו, וזה כי מדרך האלוה להחיות המתים (ל) ולהציל לקוחים להרג ולחשוך מטים למות, וזה בהפך שהשם מסגירו להירב נגיד צור ביד הורגו להורות שהוא אינו אל מאחר שאין לאל ידו להציל עצמו ולחשוך נפשו מני שחת, אבל הש"י אשר בידו נפש כל חי הוא ממית ומחיה והוא הנותן שלמות לכל נמצא ואין שום שלמות בא לו מזולתו כמלכים ששלמותם בא להם מזולתם, כי המלכים אין מלכותם מתעלית אלא מצד הכבוד הנעשה להם מזולתם שאם לא מצד הכבוד לא יוכר שהוא מלך ושיש לו יתרון על זולתו, והיה הם כאלו הכבוד מושל עליהם, אבל השי"ת אינו כן כי הוא מושל על כל הכבוד ולזה נקרא (מ) מלך הכבוד, וזה כי הדרת המלך ברב עם כדי שיהיה כבודו מתרבה, והשי"ת לפי שהוא מלך על הכבוד אין מלכותו מתעלה בזולתו ולא משתנה (נ) כהשתנות הנמלכים וכהתמעטם. אמר המשורר קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כלו אומר כבוד (תהלים כ"ט) כלומר שאפי' כשהקב"ה עושה דין ומשחית היערות והבעלי חיים אין מלכותו וכבודו מתמעטת בזה כי בהיכלו רצה לומר (ס) במדרגתו הכל הוא כבוד, והביא ראיה לזה כי ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם, ר"ל כי השם היה בזמן המבול שהיה העולם מלא קודם המבול מאנשים ומבעלי חיים ונשחת הכל ולא נשאר רק נח ואשר אתו בתבה ואעפ"כ לא נשתנית מלכותו מכמות שהיה, וזהו וישב ה' מלך לעולם, ואמר וישב ולא אמר ויהי בעבור כי תאר הישיבה הוא יותר קיים כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף ישב (פרק י"א מהלק א' למורה) ועל כן ייחס אליו הנביא תאר הישיבה יותר מזולתו מן התארים אמר ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ולא אמר ואראה את ה' על כסא רם ונשא כי לפי שתאר הישיבה מורה על תאר (ע) הויות קיים מבלי שנוי יחסוהו אליו ית' אע"פ שלא יפול עליו לא עמידה ולא ישיבה, אמרו רבותינו ז"ל במסכת חגיגה (דף ט"ו ע"א) שאין למעלה לא עמידה ולא ישיבה וכו', וע"ז הדרך ראוי שיובן בכל ההתפעלויות הגשמיים הבאים בכתובים המיוחסים לו יתברך שהם אמנם נאמרים כדי לתת הבנת הענין אל האנשים לא שיהיה הענין כן באמת, וכלל גדול אמרו רז"ל בזה דברה תורה כלשון בני אדם (סנהדרין פרק ז' דף כ"ג ע"א):

פרק טו (א) [א] **השמחה** היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא (ב) ההתפעלות בלי ספק, ונמצא הכתוב ייחס אותו אליו ית' אמר ישמח ה' במעשיו (תהלים

שרשים

(ל) ולהציל לקוחים להרג ולחשוך מטים למות. כל"ל כי כן הוא הלשון (במשלי) ור"ל שמציל את מי שנלקח להריגה ומונע המיתה ממי שהוא נוטה למות: (מ) מלך הכבוד. שהוא מולך על הכבוד, כדי שיהיה כבודו מתרבה אם לא יהיה לו רבוי עם גם הכבוד שלו לא יהיה רב: (נ) כהשתנות הנמלכים וכהתמעטם. כשיתמעט וישתנה הכבוד הנעשה למלכי בשר ודם יתמעט וישתנה גם כן מלכותם. ולכן אמר נמלכים ר"ל נעשים מלכים ע"י זולתם ולא שהם מלכים בעצמם כי אין מלך באמתות אלא הש"י לבד, וכענין זה כתב רבינו בחיי ריש פרשת בלק ע"ש: (ס) במדרגתו הכל הוא כבוד. פי' כי אין הכבוד בא לו מזולתו רק שכבודו הוא בעצמותו ובמדרגתו: (ע) הויות קיים מבלי שנוי. כמו שבאר הרמב"ם בפרק הנזכר לכן יחסהו הכתוב להש"י:

פרק טו (א) השמחה היא השגת ערבות הדבר וכו'. פי' השמחה הבאה לאדם בעבור שהשיג איזה דבר על מכונו ויודע מתיקות טוב טעם וכונת הדבר ההוא ולכן הוא שמח: (ב) ההתפעלות. ר"ל שיתהדש איזה כח בו ותביא אותו לידי השגה זו ומה שלא היה יכול להשיג דבר

ענפים

פרק טו [א] **השמחה** היא ערבות הדבר הנאות וכו' ובאור זה שאין שמחתו יתברך תלויה במה שזולתו מן הנמלאים וכו' וכן ערבות החכם היא בעל תכלית בהכרח וכו' יכלה הכוסף כשישיגנו ותעמוד השמחה או תפסק וכו' אבל שמחתו ית' בעצמותו בלתי מוגבלת וכו'. עם היות שדברי המחבר אלו בבאור השמחה הנאמרה אצל הש"י הם נכונים ומתקיים מ"מ בענין השמחה הנאמרת אצל האדם לא נחים לבאר אותה על מכונה ועל כמה פנים היא נאמרת ונאמר כי השמחה הבאה לאדם היא על פני גדדים לגוני מצד הגוף והוא החומר ומצד הנפש והיא הצורה. השמחה הבאה לו מצד החומר היא באה לו מהמת איזה התפעלות המתהדשות בגופו והיא הנקראת שמחה פתאומית כי היא באה לאדם פתאום בסבת שבא אליו איזה ענין שיש לו הנאה גופיית ממנו מה שלא היה לו כבר כענין אכילה ושתיה וכיוצא בזה ממשא ומתן גופיי והנה שמחה כזו היא שביאה את האדם לידי רוממות הלב ומונעת אותו מהבנת שלמותו האמתי ועי"ד וגם לנבך

(תהלים ק"ד) ואנשי כנסת הגדולה תקנו (ג) במטבע הברכות שהשמחה במעונו, ונראה כי השמחה תיוחס אליו על הפך הענין שיוחס אליו העצב, שאם ייוחס אליו העצב (ד) שהוא תואר הפחיתות כ"ש שראוי שתיוחס אליו השמחה שהוא התואר החשוב כי (ה) ידיעת ההפכים אחת, וכמו שהעצב נאמר בלשון בני אדם על ההתפעלות המגיע מן הדבר הנעשה (ו) הפך הרצון כן השמחה תאמר על ערבות הפקת רצון האדם והגמר כונתו בקיום מעשיו, וע"ז הדרך יאמר (ז) בהעברה אל ה' השמחה על הפך הענין שיאמר עליו העצב כמו שפירשנו למעלה, ואמר הכתוב ישמח ה' במעשיו כלומר שרצה בקיומם וכן שהשמחה במעונו רוצה לומר שעיקר הקיום הוא בעליונים שהם קיימים באיש לא בתחתונים שאינם קיימים אלא במין וע"כ אומרים אותה בשעת הזווג (ח) לפי שהשמחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום והעצב בהפסד וההעדר, וכבר אפשר שנאמר כי שהשמחה במעונו ירמוז לענין יותר עמוק מזה והוא על דרך מה שכתבו הפילוסופים שהש"י ישמח בעצמותו במה שיש לו מהיופי וההדר והשלמות בעצמו במה שלא יצטרך אל הזולת ושכלם מושפעים ממנו וצריכין אליו ואין להם קיום אלא בו, ובאור זה שאין שמחתו ית' תלויה במה שזולתו מן הנמצאים לא הנפסדים ולא הקיימים אבל שמחתו היא בעצמותו

שרשים

דבר זה מקודם: (ג) במטבע הברכות. שמברכין בסעודות הזווג: (ד) שהוא תואר הפחיתות. אפי' אצל אדם: (ה) ידיעת ההפכים אחת. שהיהם ידע כידיעה אחת כי ע"י שיודע ומשיג דבר זה כד"א יוכל להשיג גם כן מה שהוא בהפכו: (ו) הפך הרצון. שנעשית לו בפעולה זו הפך מה שהיה כונת רצונו: (ז) בהעברה. לא על דרך האמת: (ח) לפי שהשמחה וכו' מצד ההתמדה והקיום וכו'. פי' ולכן תקנו בברכת הזווג שהשמחה במעונו ור"ל כי אע"פ שהזווג הזה ג"כ הוא סבה ורמז להתמדת קיום המין מ"מ אין זה קיום אמתי מאחר שאינו באיש כי המין הוא בא לידי הפסד. והקיום

ענפים

לבבך ושכחת את ה' אלהיך וגו' כי אחר שבא לידי רוממות הלב והתגברות חלקי החומר לא יושפע עליו השפע האלהי וע"י השכל לבד א"א לו להשיג הענין על אמתתו כי השכל לואה מהשיג הדברים העליונים על אמתתם כמו שבאר ג"כ הרב בעל עקדה במבוא שערים שלו בכתוב לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש יע"ש ואין להאריך כאן. ועל זה הענין אמר קהלת לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה, הנה מלת זה מיותר הוא לא הל"ל אלא מה עושה. ועוד מהו ההפרש יש בין שחוק לשמחה כי לפי הנראה מדברי המחבר בריש פרק שאחר זה שאין הפרש ביניהם וע"ש בענפים, וא"כ למה אמר גבי שחוק מהולל וגבי שמחה מה זה עושה, ונראה שיש הפרש גדול בין שחוק לשמחה כי השחוק הוא בא לאדם מצד טבע הגוף כמו שמשמע מדברי חכמי החקירה שהביא המחבר בפרק שאחר זה ואע"ג שהמחבר בעצמו כתב שם שהשחוק נאמר גם כן על השמחה מ"מ היכא דכתיב שחוק ושמחה בהדדי כמו הכא נ"ל שאינו נאמר על השמחה רק על השחוק שהוא בטבע הגוף לבד כי מיד שמתפשט החם אליו או במקומות מיוחדים שבגוף האדם תכף בא אליו השחוק ואין לנפש שום חלק בזה. ואפשר שלזה כוון רש"י ז"ל ג"כ במה שפירש לשחוק אמרתי מהולל מעורב בבכי והכוונה ר"ל כי לפעמים כשהאדם שוחק מצד משוב גופו במקומות מיוחדים אזי הוא כל כך שוחק עד שבוכה והדמעות יורדין מתוך עיניו. אבל השמחה אף שהיא באה ג"כ לאדם מצד החומר מ"מ אינו נטבע בחומר כי יש לנפש המשכלת ג"כ חלק בה והיא הגורם בלב וע"ד כטוב לב המלך וגו' ולפי שיש בשמחה זו סבות גופניות גם כן אכן היא סבה לרוממות הלב ומונע את האדם מלקיים התורה והמצות שהיה הכלים שלמות האלהי ולזה אמר ולשמחה מה זה עושה כלומר זה הנרמז במלת מה והוא מדת ההכנעה והשפלות וע"ד ונחנו מה וזהו תיקון לזאת השמחה שלא תמנע את האדם מלקיים התורה והמצות ולכן זה עושה ורמז לדבר מ"ה ר"ת מדת ההכנעה. השמחה מצד התורה והיא הנפש היא שמחת הצדיקים השלמים בכל המעלות ושמחה זו נקראת שמחה תמידית לפי שהיא התמיד אצלם על אופן א' ואינה באה להם על ידי ההתחדשות והתפעליות שגוף כמו שהוא בשמחה הגשמית אלא שהיא באה מצד הנשמה לבד והיינו אחר שהכניע את חלקי החומר שבו ונעשה שלום בין שתי כחותיו והם החומר והצורה כי החומר ג"כ ילך אחר הצורה ואז כל פעולותיו הם ע"י הנשמה לבד וכשיזדמן אליו איזה ענין עם היות שאם היה זה הענין בא לאדם אחר שאינו שלם כל כך בודאי היה בא אליו ע"י התפעליות הגוף כגון שיתן צדקה וכיוצא בזה מן המצות המשביות מ"מ אצל הצדיק השלם לא יבא אליו ע"י זה שום התפעליות כי נראה לו בעיניו כאלו כבר נעשה זה הדבר עם היות שעשאו עתה ועל דבר כזה אחז"ל גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת וכו' וזו היא השמחה שלים שאחז"ל אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה וכו' וזה ר"ל ג"כ במ"ש הכתוב תחת אשר לא עבדת כו' בשמחה וגו' וכן עבדו את ה' בשמחה וגו'. ועיין מזה לקמן במאמר ג' פרק ל"ג ושם בענפים. ואלו שני מיני השמחות רמז ג"כ שלמה במ"ש שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב, רצה לומר כשהמענה היא בפיו תמיד על אופן אחד ואינה באה ע"י שום התפעליות והתחדשות אזי יהיה לו שמחה אמתית המביאה את האדם לשלמות האמתי וז"ש שמחה לאיש

רצה

בעצמותו בלבד וזהו שהשמחה במעונו כמו עוז וחדוה במקומו (ד"ה א' ט"ז כ"ז) שר"ל (ס) במדרגתו או בעצמו כמו ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג') כמו שיבא, וזה, כי כמו שיש אל החכם שמחה במה שהוא (י) מרגיש בעצמו משלמות החכמה עד שכל שאר החכמים צריכים אליו ומושפעים ממנו והוא אינו צריך אליהם כן הש"י שש ושמח במה שאין מציאותו תלוי בזולתו ושמציאות הכל תלוי בו, (כ) עם היות שאין יחס שתי הערבות כלל כי ערבות החכם הוא מצד מה שישיג מזולתו ר"ל מהשם ומשאר הנמצאים המושפעים (ל) ממנו (מ) והוא ית' שמחתו בעצמותו (נ) מבלי הבטה אל הזולת, וכן ערבות החכם היא בעל תכלית בהכרח (ס) למה שהשגתו ב"ת (ע) ולזה תהיה שמחתו וערבותו מוגבלת (פ) ואע"פ שהיא תתוסף תמיד לפי (צ) שכל מבקש איזה דבר כפי ערך הדבר ההוא המבוקש ומדרגתו יהיה הכוסף אליו והשמחה בהשגתו, ובשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בעל תכלית (ק) יכלה הכוסף כשישיגנו (ר) ותעמוד השמחה או תפסק, אבל כשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בלתי בעל תכלית א"א שיכלה הכוסף (ש) ולא שתפסק ההשגה ולזה תתמיד השמחה עם שהיא תמיד מוגבלת כמו שההשגה מוגבלת תמיד, ובעבור זה אמר הכתוב ישמח לב מבקשי ה' (ד"ה א' ט"ז ותהלים ק"ה) כי להיות הש"י ושלמותו

שרשים

והקיום האמתי הוא בעליונים שהם קיימים באיש והם המלאכים שהם בעולם העליון. ולכן מאחר שגם אנו מתעסקים ואוכלים בסעודת שמחת הזווג זה נזכה גם כן לשוב ולבא אל מקום מקורנו בעולם העליון וליהנות מזיו השכינה כאשר אל זה אנו מיחלים ומצפים תמיד וז"ש שאכלנו משלו ובטובו חיינו וק"ל: (ט) במדרגתו או בעצמו. משא"כ לפי פירוש ראשון צריך אתה לומר מ"ש במעוט כאלו אמר בדירתו כי הוא נאמר על עולם העליון: (י) מרגיש בעצמו משלמות החכמה. שיודע בעצמו שהוא חכם גדול יותר מהשאר: (כ) עם היות שאין יחס וכו'. אע"פ שזה ידוע שאין ב' הערבות שוה יחס ודמיון כלל: (ל) ממנו. מן הש"י: (מ) והוא. אבל הוא יתברך וכו': (נ) מבלי הבטה אל הזולת. שלא יביט בשו"ת וימתין עד שיבא לו איזה שפע ועזר להשגתו מהזולת (ויותר נראה שאין השגתו בדבר חוץ ממנו כי בידיעתו את עצמו ידע את הכל): (ס) למה שהשגתו בעל תכלית. פי' דאם היה השגתו בלתי בעל תכלית היה יכול להשיג גם כן דבר שהוא בלתי בעל תכלית וזה אינו כי אי אפשר לו להשיג הש"י שהוא בב"ת כמו שיתבאר בסמוך ואם כן ע"כ צ"ל שהשגתו היא ב"ת: (ע) וזה מטעם זה: (פ) ואע"פ שהיא תתוסף תמיד. שהשמחה היא תוספת תמיד אבל לפי שהוא כוסף תמיד להשיג הבב"ת כמו שמבאר והולך מ"מ שמחתו היא שהשיג קצת מהבלתי ב"ת היא מוגבלת: (צ) שכל מבקש איזה דבר. להשיג: (ק) יכלה הכוסף כשישיגנו. אחר שהשיג אותו לא יכסוף אליו עוד להשיגו כי כבר השיגו: (ר) ותעמוד השמחה או תפסק. כפל לשון הוא והוא מלשון ותעמוד מלדת: (ש) ולא שתפסק ההשגה. לפי שהוא רוצה להשיג בד"מ הש"י שהוא א"א לו להשיג עולמית כי מהותו נסתר ונעלם מעיני

ענפים

רצה לומר לאיש השלם כי אין איש אלא לפי הסיבות כידוע. ודבר בעתו מה טוב רצה לומר אם השמחה היא באה לו לפי העת והזמן המתחדש בו אזי זה הגורם במלת מה והיא ההכנעה כמ"ש היא טוב לו ולא זולת דאל"כ בקל יבא לידי רוממות הלב. ולדעתי הקלושה נראה שזה כוון גם כן ישעיה הנביא באמרו ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה, רצה לומר אותם שעוברים התורה שלמה בהכנעת חלקי החומר הם הנקראים פדויי ה' שהש"י פודה אותם מתוך גלותם ויחזיר אותם לארצם ולירושת פני השכינה בגילה ורנה וזהו ובאו ציון ברנה. ואם תאמר אחר שיבאו בשמחה אל ארצם א"כ יבאו גם כן אל רוממות הלב וכמו שהוכיח אותם מרע"ה סמוך למיתתו ע"ז כמו שפרש"י בסוף פרשת כי תבא בכתוב ותבאו אל המקום הזה ופרש"י וז"ל עתה אתם רואים עצמכם בגדולה וכבוד אל תבעטו במקום ואל ירום לבבכם וכו' עכ"ל, על זה אמר הכתוב אחר כך ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה רצה לומר השמחה הראשונה שהיתה באה לישראל בשעת ביאת הארץ בימי משה רבינו עליו השלום ויהושע היתה על ידי השתדלות והתפעלות הגוף ולא בסבת הכנעת חלק החומר לכן היה מוכרח מרע"ה להוכיח אותם שלא יבאו לידי רוממות הלב, אבל בגאולה העתידה שיקבץ הקב"ה את ישראל מתוך הגליות תבא השמחה לישראל ע"י הכנעת חלקי החומר שהוא להם בעת גלותם המר ועל ידי זה תהיה השמחה מתמדת אצלם תמיד בלי הפסק על אופן אחד ולא יהיה להם עוד דאגה ואנחה בלב לעולם מסבת חלקי החומר כי כבר נכנע החומר תחת השמחה ולא יבא לידי רוממות הלב. וז"ש ששון ושמחה ישיגו ותהיה מתמדת אצלם תמיד על אופן אחד בלי הפסק לפי שנסו מהם יגון ואנחה שבאו להם בסבת החומר. וז"ש ושמחת עולם על ראשם להורות על השמחה התמידית שתהיה על ראשם לעולם ולא הפסק עוד מהם. שמח"ת ר"ת למפרע תלמידי חכמים מרבים שלום ר"ל ע"י שיקבלו מוסר מת"ח וילכו בדרכיהם בהכנעת חלקי החומר תהיה להם שמחת עולם על ראשם

ושלמותו בלתי בעל תכלית (ח) כל מבקשי ה' *) אע"פ שישיג מה שישיג ממנו לעולם תשאר התשוקה ותתמיד השמחה ולא תפסק אבל תגדל תמיד כשתגדל ההשגה ובעבור זה (א) אמר המשורר דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד (שם) כלומר כי השמחה במה שתשיגו ממנו לא תפסק עד כי תמיד תוסיפו שמחה מצד היותו ית' בלתי בעל תכלית וכל מה שיושג בו מדרגה מה ימצא בו (ב) דרוש נכסף ובלתי מושג וזהו שרמז באמרו ועוזו בשחקים (שם ס"ח), וע"ז הדרך יתפרש ישישו וישמחו בך כל מבקשיך (שם מ') ר"ל כי מצד היותו ית' בלתי בעל תכלית תהיה השמחה (ג) מתמדת ונוספת תמיד, וזהו שאמר ויאמרו תמיד יגדל ה' כלומר כי כל מה שישיגו יותר יכירו כי הוא יותר גדול במעלה תמיד יכירו כי הוא בלתי בעל התכלית ויאמרו יגדל ה' והגדל השמחה יותר ואע"פ שמה שישיגו תמיד הוא דבר מוגבל, (ד) אבל שמחתו ית' בעצמותו בלתי מוגבלת ומתמדת להיות כל שלמות שהוא משער מעצמו הוא בלתי בעל התכלית והיות נמצאים בעצמותו שלמיות בב"ת קיימים בלתי משתנים אינם ממין שום שלמות מן השלמיות המושגות אצלנו, ואולם (ה) בחסד אלהי ישיג האדם מדרגה מה ממעלתם, וזהו מה שאמר הכתוב מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון (תהלים ל"ו), רוצה לומר כמה גדול ויקר הסדך שאי אפשר שתושג מדרגתו ועם היוקר והחשיבות הזה הוא מן הפלא היות בני אדם חוסים בצל כנפיך, וכנף במקום הזה מורה על הסתר והעלם (ו) כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בשתוף כנף

*) הגה"ה לא אמנע להעיר כאן פי' נחמד על פסוק אחד במעתיו בכם תכם אחד מקרא מלא הוא בתהלים (כז) אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי. יש לדקדק למאי פתח בלשון עבר שאלתי וסיים בלשון עתיד אותה אבקש. אמנם לפי בהשגת הש"ת ע"י שפע האלהי היא בלתי מוגבלת והתשוקה תשאר לעולם ולא כן הוא בשאר השגות כדברי שמחבר כאן, ולזה קאמר הנה שאלה אחת שאלתי והיא אחר הבקש אותה תמיד כי לא ימצא כאשם ומה היא שאשב בבית ה' כל ימי חיי והו"ק. ועל פי הדברים האלה אמרתי לכוון דברי הלל הזקן בשמחת בית השואבה מקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי דאמרה הלל לגם ועוד נראה כוונה אמר זאת כמילוה בשמחת בית השואבה. אבל לפי הקודם נתבאר היטב שכוון בזה בלשונו השגת הש"ית הנאה מצד השפע האלהי אין קץ ותכלית ולזה אמר בשמחת בית השואבה והוא זמן שהיה שפע האלהי מצויה (עיין בפי' התוספות סוכה פרק החליל בשם הירושלמי) מקום שאני אוהב שם רגלי וכו' כאלו בא לומר כשהגיעו למדרגה מה שהיתה השגתי אליה הנה לא ינוח שכלי וזהו בינתי בהשגה מדרגה זו אלא שם רגלי מוליכות אותי למדרגה עליונה ממנה:

שרשים

תעיני כל וכן הוא כוסף תמיד להשיג ממנו דבר מה. ולזה תתמיד וכו': (ח) כל מבקשי ה'. המבקשים להשיג הש"י: (א) אמר המשורר. מיד אחר שאמר ישמח וגו': (ב) דרוש נכסף ובלתי מושג. כל פעם ופעם תשיג דבר מה שלא היה מושג אצלך כבר כמו שארז"ל במס' עירובין בפ' כילד מערבין על מה שאמר הכתוב דדיה ירווך בכל עת וגו' ע"ש: (ג) מתמדת ונוספת תמיד. וז"ש ישישו וישמחו כפל לשון: (ד) אבל שמחתו יתברך בעצמותו. חוזר אלמעלה אמה שאמר וכן ערבות האחכם הוא ב"ת בהכרח וכו', ר"ל אבל שמחתו יתברך אינה כן לפי שהיא אינה מוגבלת וכו': (ה) בחסד האלהי. שישפיע עליהם הש"ית אור השפע שלו: (ו) כמו שפירש הרמב"ם בשתוף כנף במורה

ענפים

או טכל לומר מ"ש הכתוב ופדויי ה' וגו' רצה לומר אותם הבוטחים בהשגתם בעזר האלהי והוא שישפיע הש"י עליהם השפע האלהי כדי שיוכלו להשיג ההצלחה האמתית ואינם הולכים אחר השגת שכלם ועצת לבם הם הנקראים פדויי ה' כי עלה השם יתברך בעזרם לא היה אפשר להם להגיע מבניאה בעיון שכלם מה שהגיעו למעלה. ועליהם שייך לומר ושמחת עולם על ראשם כי ע"י השפע האלהי הבא עליהם השיגו השמחה האמתית והתמידית ולא תפסק לעולם כמ"ש. משא"כ אותם השוכבים אהבות יוצר ואינם בוטחים בהש"י בעזרתו שישפיע עליהם השפע האלהי והם הפילוסופים המפורסמים ההולכים אחר עיון שכלם ועצת לבם ורוצים להשיג בעיון השכל שלהם לבד זולת עזר האלהי באלו וכיוצא. בזה בודאי השמחה הבאה להם בהשגתם לא תהיה אמתית ותמידית ותפסק מהם כי השכל לואה מהשיג הדברים על אמתתם כמ"ש. ולפי זה הדרך שאמרנו אין טכל נ"כ לבאר במעט התבוננות הכתובים בסבית המחבר כאן והם ישמח לב מבקשי ה' וגו' ורצה לומר בהם מבקשים עזר האלהי וכן דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד ואין צורך להאריך בזה. וכן הכתוב שהביא ישישו וישמחו בך כל מבקשיך ויאמרו תמיד יגדל ה' אוהבי תשועתך וגו' טכל גם כן לבאר על אלו שתי מיני השמחות שזכרנו ולכן אמר ישישו וישמחו כפל לשון להורות על שני מיני השמחות ור"ל כן אותן שרוצים להשיג האמת על ידי השכל לבד זולת שום עזר אלהי וכן אותן שרוצין להשיג האמת על ידי עזר הבאה מאתך את השפע שתשפיע עליהם שמהם אלו שמחים בהשגתם, וז"ש כל מבקשיך רצונו כל מי שמבקש האמת אפילו אותם שהולכים אחר שכלם לבד הם שמחים בהשגתם כי כל אחד אומר שהשגתו בהשיג היא אמתיה אבל על כל פנים השכל הולך אחר ההשגה כי אין מי שיוכל לומר תמיד יגדל ה' ולתת גדולה בלמה ואמתית הגיך כי

כנף מן ולא יכנף עוד מוריך (ישעיה ל'), ויהיה פירושו כי הדבר שהוא בלתי ב"ת א"א שתושג מדרגתו אבל הוא נסתר ונעלם (ז) ועם כל זה בני אדם חוסים בצל ההסתר ההוא שהוא סתר עצמותו ותארו ושאר התארים הנמשכים מאתו, (ח) ואמר כי מן ההשגה שמשיגים מצד ההסתר ההוא שהיא השגה שכל הנמצאות משתלשלות ממנו והשגת הפעולות הנמשכות מחמתו וסיתר התארים המיוחסים אליו (ט) הם מתענגים תענוג נפלא והם שבעים ממנו וזה בעולם הנשמות וזה הוא אמרו בלשון עתיד ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך וגו' (תהלים ל"ו) ר"ל כי במה שישיגו משאר הנמצאות המשתלשלות ממך הנקראים אחורים (י) [נ] הרמוז אליהם כמו שנא' למשה וראית את אחורי (שמות ל"ג) והם הנקראים דשן ביתך (כ) יהיו דשנים ורעננים ושבעים כל טוב אבל נחל עדניך ר"ל מאותו הנחל הנמשך ממה שאתה מתעדן ממנו ומתענג בו שהוא עצמותך והתארים והשלמות הבב"ת אשר בך שאתה מתעדן בהן אין דרך ומבוא להשיג ולשתות ממנו כעצמם ר"ל מצד השגתם אא"כ תשקם אתה ממנו דרך חסד, ולזה אמר תשקם ולא אמר ישתו לפי שאינן מושגות לאדם אלא דרך חסד, וקרא אותם (ל) עדניך לשון רבים להיות השלמיות אשר בו ית' רבים או בלתי בעלי תכלית כמו שיתבאר (לקמן פכ"א מזה המאמר) ואמר כי עמך מקור חיים באורך נראה אור (תהלים ל"ו) (מ) לבאר שאין שם מונע מהשיג התענוג הנפלא הזה. (נ) ומצד שהתארים והשלמות ההם הם נצחיים והאנשים אינם נצחיים כי עמך מקור חיים ובידך לתת

שרשים

בתורה פרק מ"ג לחלק א': (ז) ועם כל זה. ואעפ"כ: (ח) ואמר. הכתוב הזה מבאר אחר כך השכר המגיע לאדם בעבור ההשגה ובאיזה אופן הוא בא אל ההשגה ההיא וז"ש כי מן ההשגה וכו': (ט) הם מתענגים. אותן המשיגים: (י) הרמוז אליהם. פירוש שכבר נרמז אל בעלי ההשגה בתורתנו הקדושה שע"י הפעולות המשתלשלות מאתו יתברך יכולים להשיג הדברים העליונים כמו שמבאר והולך מפסוק וראית את אחורי: (כ) יהיו דשנים. אותן המשיגים יהיו דשנים בהשגתם: (ל) עדניך לשון רבים. היו"ד שהוא בין נו"ן לכ"ף מורה על רבים: (מ) לבאר שאין שם מונע וכו'. כמו שמבאר והולך במ"ש ומצד שהתארים וכו': (נ) ומצד שהתארים והשלמות וכו'. פירוש והמניעה האחת הראויה להיות אצל האדם הוא מצד שהתארים וכו'. אבל מצד עצמו מקור חיים ובידו

ענפים

אם אותם האוהבים השומעך ועוזבך שמשפיע עליהם מהשפע שלך כדי שיוכלו להשיג אותך, וז"ש מושכי השופקך ולא מפסיקים כאשר אמר בתהלה ולפיכך תהיה השמחה ההיא תמידית ולא תפסק לעולם. או שכל לומר שדקדק הכתוב בלשונו ואמר תמיד כלומר לאפוקי הנמשכים אחר דרך הפילוסופים והוא עיון השכל אינו יכול ליתן תמיד גדולה להש"י כפי הבנתו שהשיג ע"פ שכלו כי השכל באדם לא בכל עת הוא שוה כי אף שעתה היה חושב שהשיגו על השלמות שאין בו שום חסרון ובהירה מ"מ לפעמים כשיבא למחר בד"א לעיין עוד בדבר זה ימצא בשכלו דרך אחר בהשגת הדבר ההוא הפך הראשון הכל כפי ההשעלות שלו. וכדי לשמח זה השמן שאמרנו שטעם זה הכתוב הוא בא לרמוז על שני מיני שמחה, נראה להביא ראיה ממה שמצינו פסיק בין ישישו וישמחו כזה ישישו | וישמחו לרמוז לנו בלא האמר שבני מלות אלו הם מן השמות הנרדפים ואינם מורים אלא על שמחה אחת לכן בא הפסיק הזה להורות שכל אחת היא מלה בפני עצמה ומופרדת מחברתה וכל אחת מרמזת על שמחה מיוחדת. משא"כ בד[...] סימן ע' מביא גם כן זה הכתוב ישישו וישמחו ולא מצינו שם פסיק בין שני אלו התיבות כי שם אינם [...] כ"א על שמחה אחת פשוטית והיא ששישה הבאה לו מאת ה' שניצל מיד שאול והבאים כמו ע"ש בפרש"י ורד"ק, ולכן הן השמות הנרדפים הם, ולפי דרך זה שכתבנו כאן בבאור ישישו וישמחו וכו' יוכל לבאר גם כן כל הכתובים הנזכרים לפני זה שם בתהלים סימן מ' והם כי אפפו עלי רעות וגו' רצה ה' להצילני וגו' עד סוף הסימן ובצירוף הכתובים הבאים שם בסימן ע' כי לכאורה ענינם כוון אחד ותמהני למה לי שם שהם משנים קצת בלשונם במלות שונות ועל הכל הל עלין חובת הבאור אפס כדי שלא להטעים על הקורא בו הוכרחתי לקצר ולא היתה כוונתי כאן בהאריכות זה כ"א לבאר ענין השמחה מוסף על דברי המחבר לפי שקצר במקום שהיה לו להאריך וכדי לבאר הכתוב ישישו וישמחו וגו' בדרך אחרת ממה שבאר אותו המחבר והוא לדעתי נכון וק"ל כ"ל:

[נ] הרמוז אליהם כמ"ש למשה וראית את אחורי וגו'. נראה כי לפי מה שפירשנו בשרשים צריכים אנו לומר שהמחבר הביא זה הכתוב בעבור ב' ענינים, הא' להורות לנו כונת הכתוב והוא שהודיע הש"י למשה דרכי ההשגה שהיא ע"י הפעולות היוצאים מהש"י, והשני שהביא ראיה מזה הכתוב שפעולות אלו נקראים אחוריים, והמחבר נמשך בכונת זה הכתוב אחר פי' הרמב"ם עיין במורה פכ"א ונ"ד לח"א וכיונת בזה בהלכה פרקים שם, אבל פירושו דאהל יעקב שבכאן הוא קצת מגומגם והיה לו להאריך במקום שקצר לפי שכתב וז"ל הרמוז אליהם רצה לומר בתורה כמ"ש והולך הו רצה לומר בפסוק מדשן ביתך עכ"ל. הנה כאשר

נראה

לתת להם חיים נצחיים. גם אין מניעות מצד שאין בכחם לקבל עוצם התענוג ההוא, כי כחך הגדול יוכל לתת להם הכנה וכח לקבלו, כי באורך נראה אור כלומר (ס) כי אפי' ההשגות ההושיות לא נשיגם ולא יגיעו אלינו אלא מצד החסר הנמשך מאתך, וזה כי האור אין בנו כח להשיגו אבל הוא מכהה ראותנו אם לא מצד האור האלהי הנותן בנו כח להשיג קצהו ומוציא ראותנו מן הכח אל הפועל וזהו אמרו נראה אור ולא אמר האור (ע) כי קצתו נשיג ולא כלו, ואפשר כי באורך נראה אור ירמוז אל ההשגה השכלית לומר (פ) כי מצד השכל המושפע ממך (צ) שהוא אורך (ק) נשיג איזו השגה בו שהוא אור לאור באור החיים הנצחיים ובעבור זה הוא שנבקש ממך שימשך ממקור השלמות אשר בך קצת תענוג אלינו על צד החסד, ומה שאמר משוך חסדך ליודעיך (שם ל"ו) לבאר כי חסד ההשגות ההן ראוי שיהיה נמשך ליודעיך יותר מזולתם, אבל לישרי לב והם המאמינים ראוי שימשך אליהם השכר המיועד מצד התורה דרך צדקה [ג] וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב כי הצדק האלהי יגזור שישיגו (ר) המאמינים מדרגת החיים הנצחיים המיועדים מצד התורה מצד היותם בוטחים בשם ומאמינים בתורתו (ש) אע"פ שלא יספיק להשיג השגה שכלית, כמאמר הנביא (ת) [ד] וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב'), הרי שיעורי השגת החיים הנצחיים מצד האמונה כי לא ירמוז בזה אל החיים הגופיים שאין

שרשים

וכידו וכו' לא יהיה להם על יחי .. שום מונע כלל: (ס) כי אפי' ההשגות וכו'. ..נת הרב עתה לבאר מש"ה נראה אור ר"ל על עצם אור הפשוט המושג בחוש: (ע) כי קצתו נשיג ולא כלו. פירוש וא"כ הוא כך ניכל להשיג האור הרוחנית מצד האור האלהי: (פ) כי מצד השכל המושפע ממך. מצד השכל שנתת לאדם: (צ) שהוא אורך. על דרך בצלם אלהים עשה את האדם: (ק) נשיג איזה השגה בו שהוא אור. פי' שאנו נשיג בהשכל הזה שהוא אור להאיר לנו בדברי ההשגה להביא אותנו באור החיים הנצחיים אלא שחלקי החומר אשר בנו הם לנו למסך ומבדיל בינינו ובין ההשגה האמתית וכמו שיתבאר ג"כ לקמן במ"ד פ' ל"ב

ובעבור זה הוא שנבקש ממך וכו'. ומה שלא ביאר המחבר הפסוק כי באורך נראה אור כפשוטו על עצמות האור האלהי ור"ל כי ע"י אורך שהוא האור האלהי נשיג קצת מאור עצמותך וז"ש נראה אור, אפשר שטעמו הוא כי מלת אור לפי זה אינו מדוייק יפה דהל"ל באורך נראה אורך וק"ל: (ר) המאמינים. ע"פ הקבלה ואינם יודעים כלום ע"פ המופת: (ש) אע"פ שלא יספיק להשיג וכו'. שאינם יודעים להשיג ע"פ המופת אפ"ה ראוים הם שישיגו מדרגות החיים הנצחיים; (ת) וצדיק באמונתו. באמונה לבד זולת שום ידיעה במופת, ועיין בענפים:

ענפים

..אה מפשוטו של דברי הוה ליה להמחבר לומר הרומז עליהם בפ' ולא באל"ף או שהיה לו להמחבר לקצר ולומר נקראים האוריים כמו באמר ורחיו וגו' וק"ל:

[ג] וזהו אמרו וצדקתך לישרי לב וכו'. הנה לפי כונת המחבר בכתובים אלו נוכל לבאר מה שאמר המשורר בשיר.. .בריו מיד אח"כ אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנדני וגו', רלה לומר שהכתוב בא להורות לנו ולהזהיר כי כל מי שרוצה לילך בדרכי ההשגות אלו כדי שישיג הדרך האמתי צריך ילך ברוממות לבו והיא מדת הגאות כי המדה הזאת היא מסך ומחיצה מבדלת ותנגפת את האדם מלילך בדרכי היושר והצדק והיא דרך ..שעים שאינם רוצים בדבוק רוחני ועל דרך שפירשנו לעיל בפרק זה בענפים בביאור רהב, ועיין עד .. .וך בענפים, וז"ה אל תבואני רגל גאוה וגו' כי שם נפלו כל פועלי און וגו':

[ד] וצדיק באמונתו יחיה וכו' שאין הצדיקים המאמינים חיים בהם יותר מהרשעים וכו'. נראה מדברי המחבר אלו אינם מכוונים כי יכול לומר כונת הנביא על החיים הגופיים ורלה לומר כי הוא מבואר שעיקר החיים שיש לאדם הוא מצד הנשמה שהיא חלק אלוה ממעל ויש לה דבקות ברוחניים והרשעים מצד שאינם רוצים לדבק ברוחניים כ"א בגופיים והולכים אחר תאוות הגוף כד במשפטים הגורה אחר החומר בכן הרוחות טמאות שורות עליהם ולכן הייתן אינן חיים ונקראים מתים אפילו בחייהן ומטמאין בחייהן כמת בעבור הרוחות טמאות השורות עליהם אבל הצדיקים אינם כן כי הם מגביהים החומר אחר הצורה ויש להם דבקות ברוחניים ואין מקום לטומאה לנוח עליהם כי אור ה' נגה עליהם לכן חייהם נקראים חיים אף בעה"ז ואינם מטמאים אפילו אחר העדרן מן העולם כמו שאחז"ל במסכת כתובות פ' הנושא אותו היום מת רבי בטלה קדושה וכו' לפי מה שפי' שם התוספות בשם הר"ר חיים כהן ע"ש, אמנם אף לפי דברינו אלו יש ראיה מהנביא על דרך המחבר שאמר שישיגו המאמינים מדרגת החיים הנצחיים וכו' כי השכר המגיע לצדיק בעה"ז הוא לראיה שיגיע לו שכר בעה"ב ועי"ד שנתבאר לעיל מאמר א' פרק כ"א בדבקות הנפש בעה"ז הוא הוראה על הדבקות אחר המות וק"ל:

הצדיקים המאמינים חיים בהם יותר מן הרשעים הבלתי מאמינים, אבל הנביא ירמוז בזה אל החיים הנצחיים כמו שיתבאר בעז"ה במאמר ג' פרק שלשים :

פרק טז (א) **השחוק** (ב) שם משותף יאמר על השמחה כמו ויפול אברהם על פניו [א] וישחק [ויצחק] (בראשית י"ז) שפירושו וישמח כמו שתרגם אונקלוס וחדי, ויאמר על הלעג כמו שחוק לרעהו אהיה (איוב י"ב), ופעמים יבא השחוק והלעג יחד על דבר אחד ויהיה ענינם ענין (ג) השמות הנרדפים כמו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (תהלים ב') כי השחוק ימשך לאדם על צד הלעג ממה שראוי להלעיג עליו, וזה כשאדם משער בזולתו (ד) חסרון מה (ה) במאמריו (ו) או במעשיו ויראה או ירגיש בעצמו יתרון כאשר לא יכשל הוא במה שנכשל חברו במעשה או בדבור ומתוך כך יתחדש השחוק דרך לעג כשיראה חברו שאינו עושה או אומר מה שראוי כפי החק האנושי או כפי מדרגתו (ז) ובעבור זה ייוחס אליו ית' השחוק והלעג באמרו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו, וזה, לפי שרואה אותם אומרים ננתקה את מוסרותימו וגו'. שהם דברים שאין מחק האדם לאמרם כמו שאמרו רז"ל למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו נאמר כלום יש בן שמורד על אביו אלא הוי הא נמי הוי (ברכות פרק א' דף י' ע"א) שיראה מדבריהם שזה דבר זר בחק האדם עד שראוי להלעיג על האומר כן, וע"ז הדרך ייוחס השחוק להשם או לאדם, ופעמים יקרה לאדם השחוק כשמרמה את חברו בדבר שהיה לחברו ליזהר בו ולא נזהר, ולפי זה תהיה (ח) סבת השחוק בכל מקום מפני היות האדם השוחק משער בעצמו יתרון דעת על האחר בראותו את חברו נכשל בדבר סכלות או כסילות או חסרון ידיעה, ומה שאמרו חכמי החקירה שאדם שוחק בסגולה כלומר שאין סבת השחוק ידועה הכונה לומר (ט) שסבת התנועות שאדם עושה בעת השחוק נעלמת [ב] למה ימשכו אל השחוק והשמחה כשאדם שוחק אותן התנועות וכן למה ימשך השחוק (י) אל נגיעת האצילים ומשמוש מקומות מיוחדים שבגוף, אבל סבת השחוק הבא לאדם ע"צ הלעג כבר תהיה ידועה ע"ד שבארנו ביושב בשמים ישחק :

שרשים

פרק טז (א) **השחוק**. אחר שביאר תואר השמחה נעתק עוד לבאר תואר השחוק כי השחוק נאמר גם כן על השמחה : (ב) שם משותף. כלומר מלה זו נאמרת על כמה ענינים כמו שמבאר והולך : (ג) השמות הנרדפים. ב' מלות שונות שיש להם פירוש א' כגון עת וזמן ששון ושמחה וכיוצא בזה הם נקראים שמות נרדפים כי שניהם רודפים על ענין אחד והאחד נרדף מחבירו כמו כן נאמר השחוק והלעג : (ד) חסרון מה. איזה חסרון : (ה) במאמריו. אינו רצה לומר שהוא כבד פה וכבד לשון כי על אדם כזה אינו ראוי להלעיג דהוי לועג לרש וכו'. אלא רצה לומר שלא יוכל להסביר דבריו יפה כפי הצורך או שאמר איזה דבר שהוא כפך האמת וכדומה לזה : (ו) או במעשיו. שלא עשה פעולתו כנכון כפי הצורך לה והמכוון אליה : (ז) ובעבור זה ייוחס אליו יתברך וכו'. פי' ולא שהשם יתברך הוא שוחק ולועג באמת כי זהו התפעליות גופני אלא שהכתוב אומר זה דרך העברה כאשר הוא באדם כדי להבין הדבר : (ח) סבת השחוק בכל מקום. סבה המביאה את האדם לידי שחוק : (ט) שסבת התנועות. שהאדם פותח פיו ומתנועע בכל אבריו בעת השחוק וכדומה לזה הוא נעלם ואינו ידוע למה ימשכו וכו', ועיין בענפים : (י) אל נגיעת האצילים. למה שוחק האדם כשנוגעין אותו תחת אציליו ובשאר מקומות המיוחדים לזה ולמה אינו שוחק כשנוגעין על פיו או על חוטמו ועיניו או על ברכיו וכדומה לזה :

ענפים

פרק טז [א] **וישחק** אין לתמוה על דברי המחבר שכיון לשון הפסוק ואמר ויצחק בצד"י והפסוק אמר וישחק בשי"ן. כי כוונת המחבר בזה להורות לנו שמלת שחוק וצחוק הדא הוא על דרך ובפועתו ישחק. והע"ב שמצינו החלוקה מבוארת במלת שחוק כמו כן במלת צחוק כי מצינו שנאמר על השמחה כמ"ש ויפול אברהם על פניו ויצחק ומצינו על הלעג כמ"ש ותצחק שרה בקרבה. ומצינו הלעג והצחוק על ענין אחד כמו שנאמר ביחזקאל תהיה לצחוק וללעג. וכדומה לזה הרבה. א"כ היה להמחבר לבאר חלוקה זו על מלת צחוק ולהביא פסוק ויפול אברהם ויצחק כמ"ש בתורה, אלא כונת המחבר לבאר לנו מפ"ה יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו לכן מבאר החלוקה זו במלת שחוק והיינו הך להפוך המלה ולכתוב שחוק במקום צחוק כי שניהם אחד הוא וק"ל :

[ב] **למה** ימשכו אל השחוק והשמחה וכו'. הנה לפי לשון המחבר שאמר כאן השחוק והשמחה משמע שהוא סובר שאין הפרש בין שחוק לשמחה אף בשחוק כזה הבא לאדם מצד נגיעה תחת אציליו או בשאר

פרק יז (א) **מקום** שם נאמר (ב) [א] על הדבר *) המקיף בגשמים ומגביל אותם ומה שאינו גשם לא יאמר עליו שהוא במקום כי לא יפול שם המקום אלא על דבר (ג) המתמלא מגשם אחר (ד) בעל מרחקים (ה) שיכנס בו (ו) והוא מוקף ממנו, ולזה א"א שנאמר על ה' ולא על השכלים הנבדלים שהם במקום לפי שאינם גשם בעלי מרחקים שיקיף המקום בהם, אמר הכתוב ומבאר זה הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך (מלכים א' ח') (ז) כלומר שאינך צריך אל המקום שתעמוד בו, ומה שאמר הכתוב (ח) [ב] ושכנתי בתוך בני ישראל

*) הגה"ה המקיף כו'. עי' מה שפירש בשרשים. והנה הדברים הנאמרים שם בפירוש מלות אלו כמעט אין לנו שום והאריכות דברים שאין שייכות לזה בענין יראה המעיין שם, ומה גם שלא והיה מוכן בתחלת העיון מה קול רעש שהרעיש בענפים על החכם יעקב כי לפי סוף דבריו בענפים היקשי ליה לדידיה ומה חילוק יש בין קו הסובב לפי דעת א"י ומן ליוקיפ הסובב, ובעבור כי"ז אמרתי דודאי טעות או איזה שגיאה נפלה בדפוס שיהיה האמת כך צריך להיות על נכון: על כל דבר שהוא מקיף ומגביל את הגשם נאמר עליו שהוא מקום. פירוש כן שיהיה אותו דבר ג"כ גשם כדעת אריסטו וא"כ השטח הסובב הוא מקומו וכן שיהיה הדבר ההוא שנכנס בו הגשם הזה הפנוי והריקות וא"כ המרחק הריקות הזה הוא מקומו לא בבחינה שמקיף הוא מקום אלא שמרחק הריקות הגשם הוא מקומו מצד עצמו, ולפי זה תבין קושיתו בהקשה בענפים על הח"י היטב וגם כל דבריו שם בלי שום גמגום וספק עליו:

שרשים

פרק יז (א) **מקום**. אחר שבאר תואר השחוק הנאמר על הש"י בפסוק יושב בשמים ישחק וגו'. נעתק עתה עוד לבאר תואר המקום ועל מה נאמר מלת מקום כי ע"י זה נתבאר ג"כ על איזה אופן ייחס הכתוב אליו יתברך הגד באמרו יושב בשמים וגו' וכן כל שאר הכתובים שמבאר לקמן והולך וע"ד שמבאר לקמן בפ' זה: (ב) על הדבר המקיף בגשמים וכו'. פי' כל דבר שא"א לגשם להיות זולתו והדבר ההוא מגביל את הגשם עד שא"א להגשם הזה להתרחב יותר בעבורו אותו הדבר נקרא מקום. אבל עדיין לא רצה המחבר לבאר בפירוש אמתת המקום מהו ואיזהו באם הוא התכלית המקיף מחוץ כדעת אריסטו או הוא הפנוי והריקות (דער רוים וואס דער גשם פערנעמט) כמו שנתבאר לקמן בפ' זה עד לבסוף אחר שאמר ויש להשיב על זה ולומר כי המעלה וכו' ואז היה צולל בשכלו במים אדירים והעלה מרגלית טובה בידו והעמיד הדבר על בוריו. ועתה לא בא המחבר לבאר כי אם על מה נאמר מלת מקום כדי לבאר הכתובים שהביא אחר כך. ועיין בענפים: (ג) המתמלא מגשם אחר. הדבר ההוא נעשה מלא בעבור הגשם הנכנס בתוכו: (ד) בעל מרחקים. כל דבר שיש לו אורך ורוחב וגובה או אורך ורוחב לבד נקרא בעל מרחקים כי לזה ב' מרחקים ולזה ג': (ה) שיכנס בו. בזה הדבר: (ו) והוא מוקף ממנו. הגשם הוא מוקף מן הדבר ההוא אשר הגשם הזה נכנס בתוכו: (ז) כלומר שאינך צריך אל המקום וכו'. פירוש שאי אפשר לומר שכוונת הכתוב הוא לדקדק ולומר שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו אותו אבל יש מקום שהוא יותר גדול מהשמים שצריך לעמוד בו הש"י, והלא אין לך גשם שיהיה יותר גדול מהשמים כי כל הנמצאים הם נכללים בהשמים ומוקפים בתוכם, אלא ע"כ מש"ה הנה השמים ושמי וגו' כאלו אמר שאינו צריך אל מקום וכו' ולכך אמר השמים ושמי השמים וגו' בכפל לשון להורות שאפילו הגלגל הראשון מן הגלגלים לא יכלכלוהו: (ח) ושכנתי בתוך בני ישראל וכן וכו'. פי'

ענפים

יבואר מקומות מיוחדים שבגוף. אבל כבר ביארנו בפרק דלפני זה בענפים בפסוק לשחוק אמרתי מהולל וגו' בים הפרש גדול ביניהם וע"ש. ואולי המחבר לא דק בלשון:

פרק יז [א] **על** הדבר המקיף בגשמים. פי' בשרשים. והחכם יעקב פי' וז"ל פי' מקום היא מלה נאמרה על דבר הסובב איזה גשם כקו לבן הסובב הגשם שחור שבפנים כזה ונקרא קו הסובב מקום עכ"ל. נראה שלא דק בדברי המחבר ואין כונת המחבר כאן לבאר זה ולפי דבריו הוא מן התימה על המחבר שהיתה כונתו כאן לבאר הכתובים שהביא אחר כך הנה השמים וגו' ושכנתי וגו' והיאך הקדים לבאור הגהה שאינה מתאים לפי דעתו. כי זהו דעת אריסטו האומר שהתכלית המקיף בגשם מחוץ הוא נקרא מקום. אבל המחבר הכא על קדקד זאת הסברא ואמר שהוא הפנוי והריקות כמו שיתבאר לקמן בפרקין וא"כ לא היה לו להביא כאן כי אם דעתו האמיתית שהוא הפנוי והריקות. אבל האמת הוא שלא היתה כונת המחבר כאן לבאר דבר זה אלא על דרך שפירשתי בשרשים ולא אמר כאן דבריו בסתם על הדבר המקיף בגשמים וכו' לפון המסתמא לתרי הפי, כי כשם שהקו מקיף את הגשם הנכנס בתוכו והגשם הוא מוקף ממנו כמו כן כשנכנס הגשם בתוך הפנוי והריקות הוא מוקף בכלל ובהלקיו מן הריקות והריקות מקיף אותו. ואם היתה כונת המחבר כאן על דעת אריסטו לבד הוה ליה למימר בפירוש על התכלית המקיף בגשם מחוץ כמו שאמר לקמן ולא על הדבר המקיף וכו' בסתם וק"ל, כן נ"ל: [ב] ושכנתי בתוך בני ישראל. נראה שבפסוק זה שהביא המחבר הוא האמר בשמות ב"ה גבי מלאכת המשכן בפוה

ישראל (שמות כ"ט) וכן והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם (דברים י"ב) לא שיהיה צריך אל מקום שישכון בו אבל בעבור כי הראות הכבוד (ס) יהיה באמצעות גשם הנראה לחוש כמו אש או עמוד הענן אמר הכתוב ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר (שמות כ"ד) והנה כבוד ה' נראה בענן (שם ט"ז) וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה (שם ג'), כי הראות עמוד הענן פתאום או לבת אש מתוך הסנה והסנה איננו אוכל הוראה על שכבוד השם הבלתי נראה לחוש הוא שם, לכך ייחס הכתוב אל שכינת הכבוד (י) במקום מיוחד לא שיצטרך הכבוד אל מקום ולא אל גשם שיעמוד בו (כ) ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקיימו נקרא האל מעון, אמר משה מעון אתה היית לנו (תהלים צ') כלומר שאתה מעמיד העולם ומקיימו כמקום שמעמיד הדבר ומקיימו, ובעבור זה (ל) קראוהו רבותינו ז"ל מקום ברוך המקום שנתן תורה לישראל וכן והניף ידו אל המקום ואסף המצורע (מלכים ב' ה'), ונקרא (מ) עצם הדבר מקום כאמרם ז"ל (נ) ממקומו הוא מוכרע (שבועות פ"ה ד"ז ע"ב) וכן ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג') כלומר (ס) כי כבוד השם ית' הנראה לנביאים מושפע מעצמותו ית' בלי שום אמצעי לא שיהיה מקום אל הכבוד חלילה :

אבל מה שיש בו מקום עיון, הוא, אם אפשר ליחס אליו (א) הצד, כי אע"פ שהוא ית' איננו במקום כבר אפשר שייוחס אליו צד מיוחד כמו המעלה אמר הכתוב (ב) כי האלהים בשמים ואתה על הארץ (קהלת ה') וכל החכמים מסכימים שהשמים משכן לרוחניים אע"פ שאינם צריכים מקום, ויראה מזה כי אע"פ שאינו גשם כבר אפשר ליחס אליו הצד (ג) ולא יחייב זה היותו גשם כמו שנאמר בנפש (ד) שאע"פ שאינה גשם היא בצד מיוחד כאלו תאמר בגוף (ה) כי אתר שאינה חוצה לו אע"פ שאינה במקום היא מתיחדת במקום מוגבל, וכן נאמר בנפש הרשע שהיא נדונית בגיהנם כי אע"פ שאינה גוף שתהיה במקום (ו) כבר יגביל אותה המקום ותמצא בו כדי שתקבל עונשה (ז) על דרך שנמצא בגוף לחטוא ואע"פ שאינה גשם, ועל הדרך הזה אפשר שנאמר בהש"י שאע"פ שאינו במקום הוא בצד המעלה או המטה או בצד מיוחד, ואפשר לחלוק ע"ז ולומר (ח) כי קיום הצד יחייב המקום בהכרח כי הצד הוא או המעלה או המטה והמעלה והמטה מקום בלי ספק (ט) ויש להשיב ע"ז ולומר (י) כי המעלה במוהלט

שרשים

פי' א"כ משמע בהדיא שצריך אל המקום לעמוד שם, ועיין בענפים : (ס) יהיה באמצעות גשם וכו'. כי אי אפשר לראות השכינה עצמה על דרך כי לא יראני האדם וחי ולכך היא נראית ע"י איזה גשם כמו אש וענן וכמו שמבאר והולך : (י) במקום מיוחד. כמו אש ועמוד ענן ועל כענין זה נאמר ושכנתי בתוך וגו'. והיה המקום אשר יבחר וגו' : (כ) ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקיימו וכו'. כמ"ש לעיל שהוא מקיף בגשמים ומגביל אותם וכו' : (ל) קראוהו. להש"י : (מ) עצם הדבר. עצמות של כל דבר : (נ) ממקומו הוא מוכרע. כלומר אין צריך להכריע דבר זה ממקום אחר כי מהדבר ההוא עצמו הוא מוכרח שהוא כן. כך פרש"י במסכת שבועות פ"א ד"ז ע"ב אף שאין זה ממש לשונו ע"ש : (ס) כי כבוד הש"י הנראה וכו'. עיין במורה בפ"ה מח"א כפי' האפודי שהוא פי' הפסוק בענין אחר לדעת המורה ע"ש : (א) הצד. מבאר והולך : (ב) כי האלהים בשמים. זהו צד המעלה : (ג) ולא יחייב זה היותו גשם. פירוש אעפ"כ לא יחייב בעבור זה שיהיה הש"י גשם כי כמו שנאמר בנפש וכו' :

(ד) שאע"פ שאינה גשם. כי היא חלק אלוה ממעל : (ה) כי אתר שאינה חוצה לו. פי' מאחר שהוא מבואר שהנשמה אינה חוץ לגוף על כרחך צריכין אנו לומר שהיא תנוח בצד מיוחד שבגוף ואף על פי שהיא אינה גשם שתהיה צריכה אל המקום היא מתיחדת וכו' וההכרח המביא את המחבר לידי הוכחה זו כי הנשמה א"א לן לידע בבירור באיזה צד מהגוף היא שוכנת וכמ"ש המחבר לקמן מאמר ג' פ"ב בפסוק יונתי בחגוי הסלע וגו' לכן אמר כאן שמכל מקום צריך אתה לומר בע"כ שהיא מתיחדת בגוף כי אחר שאינה חוצה לו : (ו) כבר יגביל אותה המקום. הגיהנם שתהיה נדונית שם : (ז) על דרך שנמצאת בגוף לחטוא וכו'. כשם שהיתה נמצאת בגוף והיתה חוטאת כמו כן נמצאת בגיהנם לקבל עונשה ואף על פי שאינה גשם, ועיין מזה לקמן במ"ד פל"ג כי הוא נאות לזה הענין : (ח) כי קיום הצד יחייב המקום בהכרח. אם נאמר על איזה דבר שהוא בצד א"כ ע"כ הוא במקום כמו שמבאר והולך : (ט) ויש להשיב. ויש לתרץ : (י) כי המעלה במוחלט

ענפים

שצוה הקב"ה לעשות משכן כדי שישכון בתוכו כמו שנאמר וקדשתי את אהל מועד וגו' ושכנתי בתוך בנ"י. אבל אי אפשר לומר שכונת המחבר על הפסוק שנאמר במלכים א' ו' כי שם אינו משמע שצריך ה' אל המקום רק שאמר הקב"ה לישראל על ידי שיקיימו התורה והמצוה ישפיע שכינתו עליהם וכמ"ש בדברי המחבר לעיל מאמר ג' פרק ג', כן נ"ל :

כי

במוחלט אינו מקום שהרי הגלגל העליון הוא המעלה במוחלט ונתבאר שאינו במקום (כ) [נ] כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף בו . וע"כ יהיה אפשר ליחס אליו צד המעלה אחר שאינו מקום , אלא שזה הוא בנוי על דעת אריסטו האומר שהמקום הוא (ל) התכלית המקיף בגשם מחוץ ובעבור זה יאמר כי (מ) כלל העולם אינו במקום לפי שאין חוצה לו דבר אחר יקיף בו , וזה הדעת (נ) מבואר ההפסד (ס) [ד] כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים (ע) כי חלקי האש

שרשים

במוחלט . עליון על כל העליונים הוא נקרא מעלה במוחלט כי מעלת הגובה מוחלטת אליו ועל שמעלה ההיא אמר הכתוב כי האלהים בשמים וגו' כי היא אינה מקום כמו שיתבאר בדברינו בסמוך : (כ) כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף בו . פי' כל דבר המקיף את חברו נקרא אותו הדבר המקיף מקום להמוקף כקו הסובב את הגשם על דרך שיתבאר בסמוך לפי דעת אריסטו . ומאחר שהגשם הסובב הוא נקרא מקום ולמעלה מן הגלגל העליון לא נמצא שום גשם שיסבב את הגלגל העליון אם כן על כרחך הגלגל העליון אינו במקום , ולפי זה נוכל ליחס להש"י צד המעלה המוחלטת ולומר שהש"י הוא למעלה על הגלגל העליון כי המעלה ההיא אינה מקום להשם ית' , ועיין בענפים פירושו דאה"י וסתירתו : (ל) התכלית המקיף בגשם מחוץ . קו השטח המקיף את הגשם מבחוץ הוא המקום להגשם שבפנים : (מ) כלל העולם . כל העולם בכללו והם הגלגלים עם כל מה שבתוכם : (נ) מבואר ההפסד . מבואר הביטול ורוצה לומר שהיא בטלה מטעם שמבאר והולך : (ס) כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים . פי' דאם הוא כדבריו יהיה הוא מוכרח לומר שיהיה לדבר אחד בעינו כמה מיני מקומות כי לכולו יהיה לו מקום כזה כד"מ ולחלק ממנו מקום אחר כמ"ש והולך המשל ביסודות שסימנם ארמ"ע : (ע) כי חלקי האש אין להם וכו'

ענפים

[נ] כי אין חוצה לו גשם וכו' . פי' בברכים . והאהל יעקב פי' וז"ל ונתבאר שאינו מקום כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף . פי' שהרי הגלגל העליון בע"כ אינו מקום כי אין חוצה לו רצה לומר שאין למעלה מן הגלגל גשם אחר שיקיף הגלגל אותו הגשם ומאחר שהמקיף נקרא מקום ולמעלה מן הגלגל אין שום גשם שיקיף אותו הגלגל אם כן אין הגלגל נקרא מקום ואם כן יהיה אפשר וכו' עכ"ל . הנה במעט התבוננות תראה שפירושו אינו אמתי כי לפי הלשון שכתב שאין למעלה מן הגלגל גשם אחר שיקיף הגלגל אותו הגשם וכו' משמע שרצה לומר שיהיה הגשם שהוא למעלה מן הגלגל מוקף מהגלגל ונכנס בתוך הגלגל ואין הלשון סובל זה , כי אם יהיה הגשם שהוא למעלה מהגלגל מוקף מהגלגל אם כן יהיה הגלגל למעלה מהגשם ולא הגשם למעלה מהגלגל , ויש רוצים ליישב דבריו שרצה לומר שהמוקף הוא גם כן נקרא מקום להמקיף כי כשם שהקו מסבב את הגשם הטהור מבחוץ והוא צד הגשם הנקרא גבנונית הגשם כן הגשם מסבב את הקו סביב לצדו הפנימי הנקרא קערורית הקו ומגביל את הקו מצד הפנימית כזה .



שיקיף הגלגל אותו הגשם רצה לומר שיקיף את הגשם בצדו הפנימיות הנקרא קערורית וזה גם כן חוצה לו רצוני והוא חוץ הגשם . וכמה רחוקים דברים הללו לקבל במקום שהיה לו להאריך כי לא בא לסתום אלא לפרש ומ"ש הא"י בלבונו גשם אחר מהדעת , הדא דאם כן לא היה דבריו . ועוד גם לשון המחבר אינו סובל פי' דא"י , לפי שהמחבר כתב ונתבאר שאינו במקום עם בי"ת בתחלתה אם כן משמע שעיקר כוונת המחבר להוכיח בראשונה שהגלגל אינו במקום ואם הוא כדברי אהל יעקב הוה ליה להמחבר למימר ונתבאר שאינו מקום וכו' בלא בי"ת בתחלתה וכאשר הוא בעצמו רשם דברי המחבר בפירושו כן אבל לא נמצא כן בספרים , ואפשר שהרגיש בעצמו הפתן ידיעתו בכונת המחבר והרפים בחבורו הקטן בכמות ונתבאר שאינו מקום וכו' בלא בי"ת בתחלה ואבל מכל מקום לא רצה לכתוב בהדיא שהוא ט"ס האמנם לפי מה שפירשנו בברכים נראה שהוא יותר אמתי בדברי המחבר לפי מונחו בלי שום פקפוק כן נ"ל :

[ד] כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים וכו' . ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות וכו' . כבר פי' בברכים שדעת המחבר בב' קושיות אלו היא בחלוקה הכרחית בדרך ממ"נ . ופי' זה הוא מוכרח דאל"כ תקשה להמחבר מי הכריחו אותו לפרש דעת אריסטו כך דהיינו שיהיה לדבר אחד בעינו ג' מקומות והא לא מצינו בדברי אריסטו רק מ"ש שתכלית המקום הגשם מחוץ הוא מקום ותו לא וכאשר המחבר בעצמו כתב זה הלשון בשם אריסטו לעיל בסמוך , ועוד דאם היה מוכרח בדעת אריסטו הוא כך שיש לדבר אחד בעינו ג' מקומות אם כן לא יהיו חלקי האש מוכרחים במקומם כי כל אחד יהיה במקומו הטבעי וביאך רקשה אה"כ ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם עומדים מוכרחים וכו' . ולכן נראה שכאשר פירשתי בשרשים הוא נכון והוא שדעת המחבר בקושיא הב' הוא בדרך את"ל והוא בדרך ממ"נ , ואחר שכתבתי זאת הקרה ה' לפני ספר אחד נקרא אור ה' שחבר החכם הר"ר חסדאי קרק"ש על השרשים והפנות אשר עליהן הבנין התורה וסותר בזה מ"ש הרמב"ם ואריסטו בענינים אלו וכיוצא בהם ומצאתי שם בפרק א' מהכלל הב' במאמר הראשון קושיות אלו שהקשה המחבר כאן הקשה הר"ר חסדאי בספרו וז"ל והנה לסברת אריסטו במקום

האש אין להם תכלית מקיף מחוץ אלא חלקים אחרים אשיים או אוירים (פ) והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקער גלגל הירח (צ) הוא מתחלף למקום חלקי האש (ק) וכן בשאר היסודות

ועוד

שרשים

וכו'. אודיעך תחלה סדר הגלגלים והיסודות ארמ"ע שהם כדור העולם כדי שתוכל להבין כונת המחבר. דע כי הד' יסודות אלו עם הגלגלים כל אחד מסבב את חבירו כגלדי הבצלים עגול מכל צד דהיינו בתחלה יסוד העפר והיא הארץ והסכימו רוב הפילוסופים שהיא עגולה מכל צד כתפוח ולא שטחית. וסביב העפר מקיף המים וסביב המים הרוח האש וסביב האש גלגל הירח וכן כל שאר הגלגלים כל א' מקיף את חבירו מבחוץ. והנה אצייר לך כאן ארבעה קוים עגולים, האחד מקיף את חבירו שחור אצל לבן ולבן אצל שחור עם המרכז כדי שתראה שהם מתפה עם המרכז, כזה



והוא גלגל הירח עם הד' יסודות ארמ"ע וכל אחד נכנס בתוך חבירו בקירוב וממשש בהשטח שבקערורית חברו שהוא למעלה ממנו בכן כל אחד תוגבל מחברו ושאר הגלגלים אין בהם צורך כאן לציירם. והנה אמר המחבר דאם הוא כדברי אריסטו האומר שהשטח המקיף מבחוץ הוא מקום להמוקף א"כ לא יהיה לחלקי האש שום מקום אחר שהוא טבעי לו כ"א אשיים או אוירים וכו'. ופי' המשל בזה יסוד האש הוא כעובי אמה על אמה בעגול כאשר הוא מצוייר לפניך. והנה החלק האמצעי מיסוד האש אש מסבב בו שהרי יסוד האש הוא כעובי אמה על אמה א"כ אין להאמצעות האש שום מקום אחר שיקיף בו כ"א אש היסודי וז"ש כ"א אשיים.

ובמקום שיסוד האש סמוך ליסוד האויר דהיינו צד השני והוא הקערורית מיסוד האש כי לצד האחד שהיא גבנוניתו הוא אצל גלגל הירח ולצד הב' שהיא קערוריתו הוא אצל יסוד האויר כי יסוד האש מקיף את יסוד האויר א"כ אותו חלק האש שהוא סמוך לאויר יהיה אויר מקומו כי יסוד האויר מקיפו וז"ש או אוירים, ועיין מזה בענפים: (פ) והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח. פי' המקום הטבעי שהוא לכל יסוד האש הוא מקוער וכו'. ורצה לומר השטח שבקערורית גלגל הירח והוא העגול הפנימי: (צ) והוא מתחלף למקום חלקי האש. המקום הטבעי ליסוד האש והוא גלגל הירח יהיה מתחלף למקום טבעי חלקי האש כי לחלקי האש יש לקצתם מקומות טבעיים אשיים ולקצתם מקומות טבעיים אוירים כדפרישית. וזהו חוץ מן השכל שיתחלף מקום טבעי אשר לחלק למקום הטבעי אשר לכל והוא בתכלית הגנות והבטול: (ק) וכן בשאר היסודות. קושיא זו שיהיה מקום החלק והכל מתחלפים נוכל ג"כ להקשות בשאר היסודות כי יסוד האש מקיף את יסוד האויר מבחוץ א"כ שטח הקערורית המקיף ביסוד האש הוא מקום הטבעי ליסוד האויר והחלק האמצעי מיסוד האויר יהיה מקומו הטבעי אויר כי אין שום דבר שיקיף בו כי אם יסוד האויר ונדו השני מיסוד האויר שהוא סמוך למים יהיה מקומו הטבעי יסוד המים כי יסוד המים מקיפו. וכיוצא בזה נוכל להקשות ביסוד המים

ענפים

במקום יתחייבו גנויות וכו' וזה במקום האויר עד"מ לפי סברתו הוא השטח המקיף בקערורית האש למה שיש לו בם עריבות ודמיון ותמנם החלק האמצעי מן האויר לא נמלט אם שהוא במקומו הטבעי אם שאינו במקומו הטבעי אשר לו האותות אשר אמרו, ואם הוא במקומו הטבעי יתחייב במקומו הטבעי אשר לחלק יתחלף למקום הטבעי אשר לכל והוא בתכלית הגנות עכ"ל. וא"כ מהלבון שכתב לא נמלט אם שהוא במקומו הטבעי אם שאינו וכו' משמע שקושייתו היא בהלוקה הכרחית על ב' צדדים וע"ד שפירשנו בדברי המחבר בשרשים כי המחבר נמשך בזה אחר רבו הר"ר הסדאי וכמעט כל מה שכתב המחבר בזה הפ' מענין המקום לקח מכם ואף בשינה קצת בלשונו, וכן מ"ש המחבר דא"כ שהמקום האמתי הוא הפנוי והריקות הוא ג"כ דעת הר"ר הסדאי ע"ם וכן הביאו המחבר לעיל בפ"ו מת"ה. והנה על מציאה זו שמתי כתוצא שלל רב על שהיתה כונתי כדעת הגדולים, אלא מה שיש בדברי המחבר קצת צורך עיון בקושיא זו הוא כי לפי מה שכתבנו שאריסטו סובר שהשטח המקיף בקערורית גלגל הירח הוא מקום ליסוד האש כי הוא מקיף אותו מבחוץ כמו שמבואר א"כ גם השטח המקיף בקערורות יסוד האש הוא מקום ליסוד האויר כי הוא סמוך ליסוד האויר ומקיף אותו מבחוץ וכמ"ש הר"ר הסדאי בדבריו שהבאתי לעיל וא"כ היאך אמר המחבר בקושיא דאשיים או אוירים ורצה לומר שהאויר הוא מקום לחלק האש שאצלו כי האויר מקיפו והלא האויר הוא מוקף ממנו והאש הוא מקיפו ואין המוקף נקרא מקום כי אם המקיף, וכו הר"ר חסדאי לא הקשה קושייתו בעבור זה כי אם על שחלק האמצעי מהיסוד ולא על החלק שהוא בצד היסוד שאחריו, ואפשר שדעת המחבר בזה כך היא, שקושא שהשטח המקיף בקערורית האש בכלל הוא מקום ליסוד האויר כי הוא מקיף כל יסוד האויר והולך סביבו בעגולו, אבל כל חלק וחלק בפני עצמו אשר הוא בקערורית האש הוא עומד בקו הישר כנגד החלק מהגבנונים שביסוד האויר וא"כ נוכל לומר שב' החלקים אלו העומדים זה כנגד זה בקו הישר שאחד מקום להבירו וק"ל:

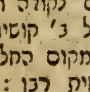
אמר

(ר) ועוד יתחייב לו לומר שהיסודות הם (ש) עומדים מוכרחים במקומם, כי המקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח שהוא למעלה, ויהיו לפי זה (ת) כל חלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל (א) וכן יתחייב זה בשאר היסודות, (ב) ואם מקום יסוד הארץ הוא שטח יסוד המים המקיף בה מחוץ לא יהיה מקום הארץ המטה במוחלט (ג) כמו שהניח הוא, לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז, ועוד יתחייב לו לומר (ד) שיהיה מקום החלק גדול ממקום הכל (ה) כי גשם אחד כדורי כשילקח כמנו קצת ככה שבתוכו יצטרך אל שטח יותר

שרשים

המים ויסוד העפר: (ר) ועוד יתחייב וכו'. פי' אח"ל שאין לחלקי האש שום מקום אחר כי אם מה שהוא לכל יסוד האש והוא השטח המקיף בקערורית גלגל הירח כי השטח הוא מגביל את כל יסוד האש בכללו עם חלקיו וכאשר גם הוא הענין בחבית אשר חלקי החבית הם עומדים בסבת העץ הכרוך סביב החבית מבחוץ הנקרא רייף בל"א והעצים הכרוכים הללו מקבצים ומגבילים החבית בכללה עם חלקיה עד שהחלקים עומדים זה אצל זה בכח. ואם כן אין לחלקי האש שום מקום אחר כי אם מקוער גלגל הירח והוא מגביל את היסוד האש בכללו עם חלקיו, אבל לפי זה יתחייב שיהיו היסודות עומדים מוכרחים וכו'. כן נראה לי לפרש המשך דברי המחבר בב' קושיות אלו כי הקשה אותם בחלוקה הכרחית רצוני בדרך ממה נפשך. אבל פירושו דאהל יעקב אינו מספיק כאן, ועיין בענפים: (ש) עומדים מוכרחים במקומם. כל דבר שאינו עומד במקום טבעי נקרא מוכרח כי הוא חפץ תמיד להיות במקום טבעו ומוכרח לעמוד במקום זה אף שאינו מטבעו: (ת) כל הלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל. פי' כי אין לחלקי האש העומדים באמצע היסוד וכן העומדים אצל יסוד האויר שום מקום טבעי כי אם שטח הגלגל כמו שאמרנו אם כן יהיו מוכרחים לעמוד ברחוק ממקום טבעם זולת חלקי האש העומדים בצד הגבנונית מיסוד האש הם עומדים בקרוב במקום טבעם וזהו ג"כ בתכלית הגנות והבטול: (א) וכן יתחייב זה בשאר היסודות. פי' קושיא זו נוכל להקשות ג"כ בשאר היסודות כי ליסוד האויר יהיה מקומו הטבעי השטח שהוא בקערורית יסוד האש לפי דעת ארסטו כי הוא מקיפו מבחוץ וא"כ יהיו כמעט כל חלקי יסוד האויר עומדים ברחוק ממקום טבעם ויהיו מוכרחים זולתי העומדים אצל השטח שהוא בקערורית יסוד האש. וכיוצא בזה נוכל להקשות ביסוד המים ויסוד העפר: (ב) ואם מקום. פי' ועוד יש להקשות כי אם מקום מיסוד הארץ וכו': (ג) כמו שהניח הוא.

אריסטו ז"ל שאריסטו אמר בספרו שמקום הארץ הוא המטה במוחלט ואין לך דבר שהוא למטה ממנה ואם השטח המקיף מחוץ נקרא מקום אם כן יהיה השטח המקיף בקערורית המים מקום הארץ כי המים מקיפים אותם וזה אינו לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז ר"ל אם תחשוב מלמעלה למטה דהיינו מן הגלגל העליון עד סוף ההשתלשלות יהי' המרכז והוא הארץ המטה במוחלט כי אחר הט' גלגלים מסודרים הארבע יסודות הרמ"ע א"כ העפר הוא האחרון. וכן פי' הא"י ליסנא אחריכא והוא עיקר. לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז פי' שהמטה במוחלט אינו שטח כי אם נקודה וכבר נתבאר לעיל בדברינו במאמר זה פרק י' שהנקודה אי אפשר שתחלק לא בפעל ולא במחשבה וא"כ היא איננה שטחית ומאחר שאיננה שטחית אי אפשר גם כן שיהיה לה שום שטח שיקיף אותה מחוץ ולכן אי אפשר שתהיה מקום הארץ המטה במוחלט כמו שהניח הוא. והמחבר נמשך בקושיא זו גם כן אחר רבו הר"ר חסדאי כל"ל בענפים כי הוא הקשה ג"כ קושיא זו. וז"ל הר"ר חסדאי בספרו בפ' הנזכר בענפים והתימה שכאשר בקשנו ליסוד הארץ מקום הנה אמרנו שהוא המטה במוחלט והנה המטה במוחלט איננו שטח כי אם נקודה ואי אפשר שתתואר במקום עכ"ל. אבל ג' קושיות שהקשה המחבר אח"כ והם שיהיה מקום החלק וכו' הוא הוסיף מדיליה ואינו מקושית רבו: (ד) שיהיה מקום החלק גדול מהכל. פי' כי לפי דברי אריסטו האומר שהשטח המקיף מבחוץ הוא המקום הטבעי אם כן כשיהיה לך איזה גשם שלם לא יהיה מקום טבעו כל כך גדול כמו שיצטרך להיות כאשר לא יהיה שלם: (ה) כי גשם אחד כדוריי כשילקח וכו'. פירוש המשל בזה כשיש לך גשם שחור שלם וקו לבן מקיפו, כזה והוא השטח שיקיפנו אבל כשיחסר הגשם צריך לו שטח



אינו צריך לקו כי אם מבחוץ. קצת מתוכו שיקיפנו מבית ומחוץ

ענפים

אמר המגיה קושיא ז מעיקרא דדינא לאו כלום היא לפי דעתי דבאמת כן הוא בגשמות המוקף ג"כ הוא מקום לפי דעת אריסטו להמקיף בהרי מקיפו אלא לו ויש לו אותות מלד עריבות ודמיון. והביא לדבר מגשב האחסר שמבית המהבר לקמן ודוק, אמנם בעל הענפים הפתר מזה וכתב לקמן שהקושיא הלז אינו מרבו רבינו הסדאי וא"כ לפי דבריו אפשר אין ראיה שגם שם נ"ע לפי דבריו:
וזה

יותר גדול שיקיף בו מבית ומבחוץ (ו) וכן יתחייב לו לומר שהגשם האחד יהיה לו מקומות רבים מתחלפים בגודל וקוטן (ז) כי הגשם האחד כשיתחלק יצטרכו חלקיו אל מקום יותר גדול מאשר בתחלה וכן כשיתחלקו חלקיו לחלקים אחרים וחלקים לחלקים [ה] וזה הפך מה שהניחו אקלידוס בספר הכבדות והקלות, שאמר שם (ח) כי הגשמים השוים ימלאו מקומות שוים וזה שקר לפי ההנחה הזאת כי כבר יהיו ב׳ גשמים שוים ואם יתחלק האחד (ט) יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחר השוה אליו, (י) וכל אלו הבטולים יתחייבו לאומר שהמקום הוא השטח המקיף מחוץ, אבל אם המקום הוא (כ) הפנוי והריקות שיכנס בו הגשם לא יתחייב דבר מאלו הבטולים

שרשים

ומחוץ, כזה שיצטרך לחלק יותר ממה וזהו חוץ מהשכל מן הגשם מקום גדול שיצטרך לגשם כלו: (ו) וכן יתחייב לו וכו׳. ועוד יש להקשות דלפי דבריו יתחייב לומר שהגשם וכו׳: (ז) כי הגשם האחד כשיתחלק יצטרכו חלקיו וכו׳. פי׳ המשל בזה כשיש לך גשם שהוא אמה על אמה יהיה מקום טבעו והוא השטח המקיף אותו מחוץ ארבע אמות לכל צד אמה. אם כן אינו מגיע על כחצי של גשם כ״א ב׳ אמות, וכשתחלוק אותו לשנים אזי יצטרך כל חלק וחלק שיקיפנו מקום טבעו בצדו הנחלק א״כ יגיע על כחצי ג׳ אמות בעבור שכל חלק אמה אורך וחצי אמה רוחב וכיוצא בזה לשליש ולרביע או יותר יצטרך כל חלק וחלק שיהיה מקום טבעו יותר גדול מאשר היה בתחלה בעת חבורו וזה הפך וכו׳: (ח) כי הגשמים השוים ימלאו וכו׳. פירוש כשיהיו ב׳ גשמים שוים מכל צד ותחלוק אחד מהם לחלקים לא יצטרך לו ולחלקיו בכלל אל מקום יותר מאשר הוא להגשם השני שאינו נחלק לחלקים, ולפ״ד אריסטוס יהיה זה שקר כי כבר יהיו ב׳ גשמיים וכו׳: (ט) יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחר השוה אליו. פירוש כשיש לך ב׳ גשמים כל אחד אמה על אמה צריך אתה לכל אחד מקום טבעי ד׳ אמות שיקיפנו מבחוץ לכל צד אמה אחת וכשתחלוק אחד מהם לב׳ חלקים יהיה כל חלק לארכו אמה ולרחבו חצי אמה או להפך כאשר בכל כתבנו לפניך למעלה, אם כן צריך לכל חלק וחלק שיהיה מקום טבעו ג׳ אמות ואם כן יצטרך לב׳ חלקים אלו מקום מן ו׳ אמות וכן כשיתחלק עוד כל חלק וחלק מהב׳ חלקים אלו דהיינו כל הגשם לד׳ חלקים יהיה לפי זה כל חלק וחלק מהד׳ חלקים רבי אמה על חצי אמה ויצטרך כל חלק וחלק למקום ב׳ אמות שיקיפנו מבחוץ א״כ יצטרך לד׳ חלקים דהייטו לכל הגשם בכלל שיהיה מקום טבעו מן ח׳ אמות שיקיפנו לו ולחלקיו מחוץ, וכיוצא בזה כשתחלוק עוד החלקים לחלקים ואם כן יצטרך הגשם הנחלק אל מקום יותר גדול מהגשם השני השוה אליו שאינו נחלק: (י) וכל אלו הבטולים. הקושיות הנזכרות: (כ) הפנוי והריקות. פי׳ כל גשם וגשם לפי הרחקים שיש לו באורך וברוחב ובגובה לפי זה השיעור צריך לו ריקות שיכנס בתוכו ויעמוד בו דאם אין כאן ריקות היאך אפשר להגשם להיות שם. והמשל בזה אם יש לך כלי מלא מים או מגשם אחר אותה החלל שהוא בתוך הכלי הוא נקרא מקום למים אשר בתוכו כ״א לא תהיה הכלי מחוללת וריקה לא יהיה להמים אפשרות להיות בכלי וא״כ הריקות והוא החלל אשר בתוך הכלי הוא המקום למים והדעת ההיא מהפנוי והריקות היא דעת הר״ר חסדאי כנ״ל בענפים. וההפרש שיש בין הרב לאריסטוס הוא כי אריסטוס אמר שהשטח המקיף בקערורית הכלי היא מקום למים אשר בכלי לא הכלי עצמה מטעם יתבאר בסמוך. והרב סובר שהפנוי והריקות והוא החלל שבכלי הוא נקרא מקום להמים. ואם כן לפ״ד הרב יבוטלו כל הקושיות הנזכרים כי הקושיא הא׳ והוא שיהיה מקום החלק והכל מתחלפים הנה לפ״ד הרב שהחלל אשר הגשם נכנס בתוכו הוא מקום להגשם לא יקשה כלום כי לפי זה יהיה לכלל הגשם או לחלקיו הכל מקום אחד והוא החלל כי לפי הרחקים שיש לגשם צריך להיות לו חלל שיכנס בתוכו א״כ כל נקודה ונקודה מהגשם יש לה חלל וריקות שנכנסת בתוכו. וכן הקושיא הב׳ ג״כ אינה כלום כי לפי זה יהיה כל חלק וחלק מהגשם עומד במקום טבעו והוא החלול והריקות, דבשלמא לפי אריסטוס האומר שגלגל הירח הוא מקום ליסוד האש כי הוא מקיפו מבחוץ א״כ כל חלקי האש שעומדים מוכרחים שלא במקום טבעם זולת אותו החלק העומד לצד חוץ אצל שטח גלגל הירח משא״כ לפי דעת הרב שהחלל והריקות אשר יסוד האש נכנס בתוכו הוא המקום אם כן כל חלקי האש עומדים

ענפים

[ה] וזה הפך מה שהמציא אקלידוס וכו׳. אין להקשות מכח מה הוכיח המחבר להביא בקושיא זו דעת אקלידוס והלא היה יכול להקשות קושיא זו בכחם אלה. אקלידוס על דרך בהקשה הקושיות הראשונות דלומר שהוא חוץ השכל שיהיה מקום חלק הגשם בעת הפרדו מן הגשם יותר גדול מאשר היה בתחלה בעת חבורו. י״ל שלכך הביא המחבר דעת אקלידוס להורות לנו בנס דעת אקלידוס בענין המקום מסכמת לדעת שהוא הפנוי והריקות כמו שמבאר והולך וק״ל:

ווזה

הבטולים, ומה שאמר אריסטו כי למאמר האומר בשיש הנה (ל) רחקים עומדים בעצמם ושהרחקים הם המקום, יתחייבו שני שקרים, הא' שיהיו (מ) לדבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד בב"ת. (נ) והשני שיהיו המקומות מתנועעים [ו] ויהיה המקום שהוא בכפל למים מצטרך אל מקום.

ה.ה

שרשים

עומדים במקום טבעם. וכן קושיא הג' שוב לא יקשה כי לפי זה יהיה מקום הארץ והוא החלל והארץ עצמה שניהם הם במטה המוחלט כי האחד נכנס בתוך חבירו ואין לאחד שום מעלה ומדרגה על האחר. וכן לפי הלישנא אחרינא שכתבנו לעיל אתי שפיר כי הנקודה צריך לה ג"כ ריקות שתכנס בתוכו והכל דבר אחד הוא ושניהם אינו כ"א דמיון. וכן הקושיא הד' והוא שיהיה מקום החלק גדול מהכל. וכן הקושיא הה' והוא שיהיה לגשם אחד מקומות רבים מתחלפים בגודל וקוטן הן ג"כ בטלין מעיקרן, כי לפי הרחקים שיש לגשם כך צריך לו להיות חלל וריקות שיכנס בתוכו א"כ כל חלק וחלק מהגשם יש לו חלל וריקות בפני עצמו שנכנס בתוכו ומה לי שיהיה גשם שלם או בלתי שלם מ"מ לא יהיה לחלק מן הגשם יותר צורך לחלל ליכנס בתוכו כאשר היה בתחלה. דבשלמא לפי אריסטו שהיה אומר שהשטח המקיף מחוץ לבד הוא נקרא מקום פשיטא הוא כשיקח קצת מתוך הגשם יהיה אותו החלק הנשאר מהגשם צריך למקום שיקיף אותו מחוץ שכינו יותר מאשר היה צריך להקיף בתחלה. וכן הקושיא הה' לפי אריסטוטו כשיהיה לך גשם שלם שהוא אמה על אמה א"כ צריך לו מקום שיקיף אותו מחוץ ארבע אמות ואחר שיחלק אותו לשנים יהיה לכל חלק וחלק צורך למקום המקיף מחוץ יותר מאשר היה בתחלה כמו שפירשתי למעלה דלפי דעת הרב לאו קושיא שהחלל והריקות הוא מקום להגשם אם כן כשהיה גשם שלם אמה על אמה היה לו מן הצורך שיהיה לו חלל וריקות ג"כ אע"א א"כ יגיע על חצי גשם חלל וריקות אמה באורך וחצי ברוחב או להפך. ועל הרביע מגשם יגיע גם כן מהחלל והריקו' רביע על רביע וא"כ מה לי שיהיו כל חלקי הגשם מחוברים יחד עד שיהיה הגשם נשאר בשלמותו ובתמימותו ומה לי שיהיה נחלק מ"מ לא יגיע על החלק כשיהיה נפרד מהגשם יותר מקום מאשר היה בחבורו בהגשם. ואם כן לפ"ד הרב יבוטלו כל הקושיות הנ"ל. ומה שהבאנו לעיל משל והדמוי מהכלי מלא מים ולא משאר מיני גשמיים וכמו שכתב לעיל כי כל גשם וגשם לפי הרחקים שיש לו באורך וברוחב ובגובה וכו'. הוא בעבור כי ע"י המשל והדמוי הזה היה אריסטו סותר את דעת הרב ולכיוצא היה ממאן בדעת הרב ולא רצה להסכים שיהיה החללות והריקות נקרא מקום להגשם הנכנס בו כמו שיתבאר בסמוך בדברינו בענפים: (ל) רחקים עומדים בעצמם. פי' החלל והריקות נקרא רחקים עומדים בעצמם כי הם עומדים ברחקים ובחללות עצמן ולא על שום דבר אחר. משא"כ הגשם כשיש לו בד"מ ג' רחקים אמה באורך ואמה ברוחב וחצי אמה בגובה אינו עומד בעצמו אלא צריך לו פנוי וריקות ג"כ בזה השיעור שנכנס בתוכו: (מ) לדבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד וכו'. פי' דאם יהיה כדעת המחבר שהפנוי והריקות הוא נקרא מקום להגשם הנכנס בתוכו א"כ יקרה לפעמים שלא יספיק לגשם אחד מקום אחד אלא שיהיה צריך לו מקומות רבים שיכנס בכולם בהאחד, והמשל בזה כשיש לך איזה גשם במזרח ותקח אותו למערב או בכיוצא בזה משאר הצדדים ע"כ א"א שלא ילך עמו הריקות שהיה נכנס בתוכו במזרח כי א"א לגשם בלא ריקות וא"כ אם הריקות הוא המקום אזי יהיה מוכרח שילך תמיד המקום עם הגשם ובכל צד שירצה לנוח בדרך משל אם ירצה לנוח במערב צריך לגשם זה מקום במערב שינוח בו הוא ומקומו הראשון שהלך עמו וכמו כן כשתרצה ליקח אותו עוד ממערב לצפון וכן לדרום יצטרכו כל פעם לילך כל המקומות עמו ויצטרך הוא עם מקומותיו אל מקום אחר שינוח בו בצפון או בדרום או בכיוצא בזה. וא"כ ילך זה אל לא תכלית וזהו חוץ מן השכל ובתכלית הבטול הוא. בשלמא לפי אריסטו אין הריקות מקום כ"א השטח המקיף ולכן אף שא"א לגשם בלא ריקות מ"מ אין השטח המקיף והוא המקום הולך עמו. לכן אין להגשם בכל פעם שיתנועע כי אם מקום אחד אלא לפי הרב קשה כמו שביארנו: (נ) והשני שיהיו המקומות מתנועעים ויהיה המקום שהוא בכפל למים וכו'. כנ"ל וכמו שיתבאר מדברינו בסמוך בענפים. ופי'

כ"א

ענפים

[ו] ויהיה המקום שהוא בכפל למים וכו', פירשנו בשרשים הנה אף שהא"י הלך ג"כ בחבורו קצת בזה הדרך בפי' כאן במקום הזה מ"מ ביאורו אינו מספיק וקיצר במקום שהיה לו להאריך, ומן מה שהביא ראיה על כל מתנועע הוא גשם מלשון המורה שהביא בשם אריסטו בהקדמה הט"ו לרמב"ם ח"ב שאמר גם בזה הלשון כי הזמן מקרה נמשך אחר התנועה ודבק עמה וכו' לא תמצא תנועה כ"א בזמן וכו' וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן עכ"ל המורה. ודקדק הא"י מלשונו ואמר וידוע כי כל גשם נופל תחת הזמן וכל מתנועע הוא גשם, הנה באמת לא היה צריך ליכנס בדוחק זה ולמידק ממשמעות לשון המורה כי הוא מבואר בהדיא בהקדמה הזה לרמב"ם ח"ב ממורה בלי שום דיוק בעולם.

ועוד

הנה מתחייב זה (ס) אם היו הרחקים מתנועעים אבל אם נאמר שאינם מתנועעים ושהגשם וחלקיו

שרשים

כ"א יהיה הפנוי והריקות מקום להגשם ואי אפשר להגשם שיתנועע ממקומו למקום אחר זולת הריקות כמ"ש אם כן יהיה נע המקום בעצם עם הגשם וכל דבר המתנועע בעצם הוא גשם בהכרח כמו שמבואר במאמר הששי מס' השמע הטבעי לאריסטו בפ"ז עד ס"ף המאמר והמורה הביא זה בשם אריסטו בהקדמה הז' לראש ח"ב ע"ש ואפודי ורש"ט, וא"כ יהיה המקום גשם ויצטרך אל מקום כי כל גשם יצטרך אל מקום. בשלמא לפי אריסטו האומר שהשטח המקיף בקערורית הכלי הוא המקום למים וא"כ אע"פ שא"א למים זולת הריקות מ"מ אין הריקות שבחלל הכלי מקום למים כ"א השטח שבקערורית הכלי והשטח אינו מתנועע כ"א במקרה בתנועת הכלי והשטח הזה שהיה בקערורית הכלי כשהיה הכלי עומד כאן היא עצמו השטח כשעמד הכלי במקום אחר אלא שהוא מתנועע במקרה בתנועת הכלי. אבל לפי הרב שאמר שהפנוי והריקות הוא המקום וא"א להגשם להיות זולת הריקות כמ"ש א"כ המקום מתנועע בעצם ויהיה גשם ויצטרך אל מקום אחר שיכוח בו וזהו בתכלית הבטול כי הוא מהמבואר שהמקום האמתי הוא מסגולתו שיהיה נבדל וקיים כמו שנתבאר בביאורי הרלב"ג לספר השמע בפ' הנ"ל בדברינו. ועיין בענפים ותמצא כל מה שפירשנו כאן כי הוא מבואר בסדיא בדברי אריסטו. ולפ"ז נראה מה שכתיב בספרים ושיהיה המקום שהוא הספל למים וכו' הוא ט"ס וצ"ל ויהיה המקום שהוא בספל למים וכו' ורצה לומר הפנוי והריקות שבספל הוא מקום למים אשר בתוכו כי כן הוא מבמע בהדיא בדברי אריסטו. כמ"ש בענפים וכן מלת ושיהיה אינו בלשון אריסטו רק ויהיה בלא שי"ן. ועוד מלת ושיהיה מורה עוד על ספק אחר זולת שנים הראשונים וא"כ יהיו ג' ספקות ולמה אמר יתחייבו ב' שקרים ולכן מלת ושיהיה ג"כ ט"ס וצ"ל ויהיה בלא שי"ן וק"ל. ומה שפי' א"י כאן וסתירתו תמצא ג"כ בענפים ואין צורך להאריך כאן: (ס) אם היו הרחקים מתנועעים. אם

ענפים

ועוד כי עיקר כונת אריסטוס בקושיא זו שאמר יהיו המקומות מתנועעים וכו' רוצה לומר מתנועע בעצם וזה אינו מבואר בלשון המורה בהקדמה הט"ו כ"א בהקדמה הז' וכמ"ש בשרשים ובודאי שגגה היא בידו. וכן מ"ש הא"י א"כ וז"ל ומ"ש הרב ז"ל שהוא הספל למים לאו דוקא שהרי לפ"ד הרב אין הספל המקום למים שהרי הספל הוא המקיף ולפי הרב ז"ל אין המקיף המקום רק אריסטו מזכיר מקום דידיה עכ"ל, וזהו שקר מוחלט כי אין הספל מקום למים לאריסטו אלא השטח שבקערורית הספל כי הספל הוא מתנועע בעצם ויצטרך אל מקום וא"כ אף לפי אריסטו יהיה המקום במקום, משא"כ השטח שבו וכמו שכתבנו, ולפ"ז ג"כ מ"ש הא"י בסמוך על דברי המחבר וז"ל כי הספל והמים פירוש הן לפי אריסטו שהספל עד"מ הוא המקום שהרי הוא המקיף למים ור"ל האויר המקיף רק שמצוייר על הספל לפי שהוא מקיף למים ואין לדידי שהשמים עצמן הוא המקום וכו' עכ"ל, זה ג"כ כשיטה אינו נכון, אלא כונת דברי המחבר במה שהזכיר ביניהם לגוני הספל והמים הוא כמו שיתבאר בסמוך בדברינו בשרשים ועוד לא מצינו בדברי אריסטו כשהקשה ב' שקרים אלו שהזכיר בלשונו הספל אלא א"כ הביא המשל מהכלי מלא מים כדי להמית הב' שקרים אלו: ובדי שתראה שכל מה שכתבנו כאן ובשרשים הוא האמת אכתוב לך לשון אריסטו בארוכות כאשר מצאתי בביאורי הרלב"ג ז"ל שחבר על ספר השמע הטבעי לאריסטו והביא לשונו שם במאמר הד' פ"ה וכ"כ הר"ר הסדאי קרק"ש בספר הנקרא אור ה' הנ"ל במ"א פ"א מהכלל הא' במופת הד' אלא שקיצר קצת לשונו אבל עיניך א' ע"ש. וז"ל הרלב"ג ז"ל וזה שכבר יחשב שיתחייב בהכרח שיהיה המקום אחד מדי דברים אם צורה אם היולי אם התכלית המקיף ואם ההעלות אשר בין תכלית המקיף והוא הפנוי והרוחק אשר בין תכליותיו וכו' וכבר התבאר שהמקום אינו היולי ולא צורה וכו' הנה אשר נשאר עלינו לבאר שהמקום אינו הרחקים הפנוי אשר בין תכליות הגשם המקיף כי המאמר שהמקום הוא אלו הרחקים ושהם עומדים בעצמם ונבדלים וכו' ואריסטו יאמר שהמאמר בשים הנה רוחק נמצא בעצמו על שהוא רוחק גשם היה שיהיה אפשר בו שימצא במוחלט בזולת גשם או שלא יהיה אפשר בו זה אבל ימצא תמיד עם גשם על שהוא רוחק עומד בעצמו. יתחייבו ממנו ב' שקרים. שא' שיהיה לדבר הא' בעצמו מקומות רבים יחד אין תכלית להתרבותם. והשקר הב' שיהיו המקומות מתנועעים ויהיה המקום במקום (ר"ל שלא אחר אריסטו ושיהיה אלא ויהיה בלא שי"ן כמו שכתבנו בשרשים וכן לא נזכר כאן ש"ס ספל כי אין הספל מקום לאריסטוס כמו שמבואר ולפ"ג שהר"ר הסדאי הביא בלשונו ושיהיה בשי"ן מ"מ העיקר נראה כגירסת הרלב"ג מטעם שכתבנו בשרשים) ולזה יתחייב ספק (זימן) וזה יתבאר אחר שנניח שיתחייב מזאת ההנחה שיהיו חלקי הגשם במקום בעצמות וזה דבר מבואר היותו מזאת ההנחה, כי חלקי הגשם יתחייב שיהיו במקום אחר שהם ברחוק שוה להם כמו שיתחייב זה בגשם בכללו וכאשר התחייב לנו זה נניח כלי (והוא הספל שזכר המחבר) מלא מים ככר שהתנועע ממקום אל מקום והוא מבואר (לפי אותן שאמרו שהמקום הוא החללית) במקום המים אשר בכלי הם הרחקים אשר בתחלים הכלי, ואלו הרחקים נעתקים בהעתק הכלי עם המים (כי אי אפשר להגשם

וחלקיו הם המתנועעים כמרחקים אל כרחקים לא יתחייב מזה בטול כלל (ט) [ז] כי הספל והמים כל אחד עומד במרחקים מיוחדים לא יובדו אותם המרחקים בהתנועעם יחד, ולפי דעת

זה

שרשים

אם כיון הרחקות הריקות שנכנס בהם הגשמיים ג"כ מתנועעים עם הגשם: (ט) כי הספל והמים כל אחד עומד וכו', נראה שלכך זכר המחבר בדבריו גם הספל כי קושית אריסטו לא היתה דוקא במים אשר בספל לבד כי גם מצד הספל עצמה ואף שתהיה בזולת המים היה יכול גם כן להקשות קושיתו כי גם הספל הוא גשם. אלא אריסטו הביא בקושיתו המשל מהכלי מלא מים כמו שיתבאר בענפים כדי לצייר שני גשמיים ביחד האחד נכנס בתוך חבירו בקירוב ובמישוש מטעם המבואר בענפים ודלא כא"י. ועיין בענפים. ולכן הוכרח המחבר לבטל קושית אריסטו גם בהספל עצמה, וז"ש כי הספל והמים כל אחד עומד במרחקים מיוחדים וכו' ור"ל כי כל אחד הן להספל

הן

ענפים

להגשם והם המים זולת הריקות כמו שכתבנו בשרשים) הנה א"כ מקום המים אשר בכלי (כאן משמע שהגירסא הנכונה בדברי המחבר הוא שצ"ל ויהיה המקום שהוא בספל וכו' ולא הכפל כמו שפי' בשרשים) ולפי שהכלי כלו ימיר הרחקים אשר היה בהם בהנעתו והיה מתחייב בחלק מזה הצד מה שיתחייב בכל חוייב שימירו חלקי המים מקומם מצד מה שהם חלק מהגשם המתנועע רצה לומר הכלי עם המים ולפי זאת ההנחה יתחייב שיכנסו חלקי המים עם רחקיהם אשר הם מחזיקים בו בכלי ברחקים האחרים אשר יעתקו אליהם מצד מה שהם חלק מהכלי המלא אשר יעתק אליהם, הנה לפי זה יכנס המקום במקום ויהיה לחלק מהמים ב' מקומות יחד והא"כ אם יתנועעו המים עם הכלי הנה אלו ב' המקומות אשר לחלק מהמים יעתקו בהעתק הכלי מצד שהכלי יעתיק הרחקים אשר בו ויכנסו ברוחק ג' וכן לאין תכלית ויתחייב שיהיו מקומות החלק הא' מהמים בעינו מתרבים לאין תכלית וזה בטל. ומזה המשל יתבאר היות העתק הב' ביאור נגלה, רצוני שזולת ההנחה חוייב שיעתקו המקומות וינוחו במקומות ויתחייב מזה שיהיו המים מתנועעים בעצמותם הם עם מקומם בהתנועע הכלי לא במקרה כמו שנאמר הנהגו (ר"ל כמ"ש בשרשים כך הוא מבואר בהדיא בדברי אריסטו) אמנם הם לפי שהם ישימו הרחקים אשר היו בהם מצד מה שהם חלק מהכלי המלא ר"ל שימירו מקומם מזה הצד ואמנם מקומם יעתק לפי שהרוחק אשר יעתידהו הכלי בתוכו יעתק עמו. ואמנם הנהגו לא יתחייב בו זה הספק. וזה שהנהגנו נאמר שהכלי אשר הוא מקום המים הוא נעתק ויעתקו עמו המים במקרה והמים נחים בעצם בכלי אחר שלא ימירו מקומם והוא תכלית הגשם (הנה אחר שאמר לפני זה בסמוך שהכלי אשר הוא מקום המים וכו' הוצרך לבאר אחר כך ולומר והוא תכלית הגשם המקיף וכו' כדי שתדע מה שאמר לפני זה הכלי הוא מקום וכו' אין רוצה לומר הכלי עצמה אלא השטח המקיף בקערורית הכלי וזהו תכלית המקיף וכו') המקיף בם וכו' ולמה שהיה המקום הוא תכלית הגשם המקיף הוא גלוי שהוא בלתי מתנועע בעצם לפי שהשטחים אינם מתנועעים אלא במקרה (כאן משמע שמ"ש אריסטו בלשונו תכלית הגשם פירושו השטח) בהתנועע הגשם אשר הם תכלית לו. עכ"ל אריסטו כמו שהוא בביאורי הרלב"ג:

הנה הבאתי לך לשון אריסטו באריכות כדי שתראה שהאמת אתנו בכל מה שכתבנו בשרשים בפירוש דברי המחבר במקום הזה ולא כפי א"י. אמנם לפי זה מ"ש א"י אא"כ וז"ל יש גורסין מפני זה כספל למים ובהגשם הוא וללא נוכך עכ"ל. הנה גירסא זו באמת אינה מתנגדת למה שפירשנו כי יוכל לפרש אותה ג"כ בזה הדרך שפירשנו ור"ל שאריסטו מדמה מקום המים והוא הרחקות שבספל להספל עצמה כי כמו שהספל עצמה היא מתנועעת בעצם כך הריקות יתנועע ג"כ עם המים בעצם וזה ממש על דרך שפירשנו וא"כ תהיה גירסא זו ג"כ נכונה וישרה. אבל אינה אמתית מצד עצמה כי אף שמכלל דברי אריסטו משמע שיהיה הריקות שוה בתנועה כספל מ"מ לא מצינו זה מבואר להדיא בדבריו ככתבנו לעיל שהשוה אותם ביחד ומאי נפקותא יהיה לו בזה שיאמר שהם שוים. ולכן נראה שהגירסא האמתית היא כמו שכתבנו בשרשים שצ"ל בספל למים בי"ת בתחלתה כי כ"ה מבואר בדברי אריסטו בהדיא כמ"ש לעיל וק"ל. ואין להקשות על אריסטו מי הכריחו להקשות קושיתו זאת במשל הכלי מלא מים ולא בהכלי עצמה אפי' כשהיתה בזולת מים או משאר גשם והא הכלי עצמה א"א לה ג"כ זולת הריקות כי היא ג"כ גשם. וי"ל לכך הביא המשל מהכלי מלא מים כי הם ב' גשמיים הא' נכנס בתוך חבירו בקירוב ובמישוש וכוונתו היה בזה להורות לנו ההפרש שיש בין הדבר שנקרא מקום לפי דעתו והוא השטח המקיף בקערורית הכלי ובין הפנוי והריקות שהוא המקום לפי דעת המחבר כמו שמשמע בסוף דבריו שכתבנו לעיל מניה בסמוך ובעבור זה הוכרח המחבר בסמוך לבטל קושית אריסטו גם בהספל עצמו ולא בהמים לבד וז"ש כי הספל והמים כ"א עומד במרחקים מיוחדים וכו' על דרך שפי' בשרשים. אבל מה שפי' א"י דעת המחבר במה שזכר הספל והמים הוא לענ"ד אינו אמת כמ"ש לעיל וק"ל:

[ז] כי הספל והמים כ"א עומד במרחקים מיוחדים. כבר בארנו בשרשים שדברי המחבר אלו הם מיוסדים לפי ההנחה שאמרנו שהאויר הוא כשגיי (והוא ממלא הריקות בעולם. אלא שעדיין צריך אתו

למודעי

שזה יהיה הגלגל העליון וכל העולם במקום, וא"א לפי זה (פ) ליחס אליו ית' הצד כמו שלא ניחס אליו המקום, ומה שייחס אליו הכתוב צד המעלה באמרו היושבי בשמים (תהלים קכ"ג) יושב בשמים ישחק (שם ב') ודומיהם, אפשר כי בעבור שהכח האלהי (נ) יראה יותר בתנועת הגלגלים לחוזק והתמידות הנועותיהם (ק) ושהם כחומר נכבד משאר הגשמים וצד המעלה הוא יותר נכבד ע"כ יאמרו שהם משכן לרוחניים, ואולי כי ייחס אליו הכתוב הצד כדרך שייחס המקום ושאר התארים הגשמיים על דרך שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם (סנהדרין דף כ"ג ע"ה). ונפסוק הדבור בשורש שאינו גוף ולא כח בגוף כי ממה שאמרנו ילקח ראיה על הדומה לו:

פרק

שרשים

כן להמים שבספל יש לו מקום והוא הריקות בפני עצמו ואין הריקות מתנועע בתנועתם אלא שהוא עומד תמיד על עמדו הראשון, ומה שהקשה אריסטוס והא א"א להגשם זולת הריקות ואם כן יצטרך הריקות להתנועע עם הגשם ויהיה לגשם אחד בעינו מקומות רבים יחד בב"ת וגם יהיה המקום במקום. זה אינו כלום כי מיד שהתחיל הגשם להתנועע ממקומו אזי כל נקוד' ונקוד' וכל חלק וחלק מהגשם שיעתק ממקומו יכנס לתוך הריקות שאצלו. והמשל בזה אם יש לך גשם שהוא אמה על אמה ותרצה להניע אותו ממקומו הראשון עד עשר אמות אזי כל פעם שיעתק הגשם ממקומו הראשון שהיה בו האמה מהריקות שאצלו קולט אותו והריקות שהיה בו הגשם באמה הראשונה ישאר תמיד על עמדו ואינו נעתק ואין לגשם זה בעת תנועתו שום צורך בהריקות שבאמה ראשונה כי מיד היה נכנס אל תוך הריקות שבאמה שניה אשר הוא אצלו בלי שום הפסק והפלגה, וכן כשיתנועע מהאמה השניה יכנס מיד לאמה הג' שאצלו וכן לרביעית וכן לחמישית עד המקום שירצה לנוח שם. ואין להקשות והיאך אמרינן בעת שיעתק הגשם ממקומו הריקות שאצלו קולט אותו והלא כבר התבאר במופת שאין ריקות בעולם וכל חללא דעלמא מלא מגשם אוירי וא"כ היאך יכול הגשם ליכנס בהריקות שאצלו אשר כבר גשם האויר נקלט בתוכו. וי"ל שהאויר הוא ספוגיי רצונו שהוא דומה לספוג ומה ספוג בשעה שהיא מלאה מים אז היא גדולה ובשעה שהמים נוזלים ממנה הוזרת לקדמותה ומתקטנת. כך האויר הוא מטבעו לדחוק את עצמו מפני הגשם ובשעה שהגשם נח במקומו ואינו מתנועע אז האויר מתפשט על כל גבולו אבל כשהגשם מתנועע אזי חלקי האויר מצמצמים את עצמם והאחד נכנס בתוך חבירו ונדחין מפני הגשם עד אשר יכנס הגשם בהריקות זו שהיה האויר קלוט בתוכו ואחר שנכנס הגשם בהריקות אז אזי האויר מתפשט ונכנס בתוך הריקות אשר היה הגשם כבר קלוט בתוכו וכן הוא דרכו תמיד כשרוצה הגשם להתנועע כמו שיתבאר בענפים, ואם כן הב' שקרים שהיה מחקר אריסטוס על דעת הרב המחבר הן בטלים מעקרן, כי השקר האחד שאמר שיהיה לדבר אחד בעצמו מקומות רבים יחד בב"ת לכי זה הוא שקר מוחלט בעצמו כי לעולם לא יהיה להגשם כי אם מקום אחד הן בעת תנועתו הן בעת הנחתו כי מיד שיעתק הגשם ממקומו הריקות שאצלו קולט אותו ואין לו צורך בהריקות שהיה בו בראשונה כמ"ש. וכן השקר הב' גם כן לפי זה הוא שקר מוחלט בעצמו כי מאחר שלא יתנועע המקום עם הגשם כמ"ש אם כן אינו גשם וכבר נתבאר שמה שאינו גשם אינו צריך למקום. ולכן המקום האמתי הוא הפנוי והריקות כי על הפנוי והריקות יפול שם המקום באמתות ולא על השטח המקיף בקערורית הגשם כדעת אריסטו: (פ) ליחס אליו יתברך הצד כמו וכו'. כי קיום הצד יחייב המקום בהכרח כמ"ש למעלה והדרא קושיא לדוכתה: (נ) יראה יותר. יותר ניכר: (ק) ושהם מחומר וכו', פי' ועוד שהם מחומר נכבד וצד מעלה הוא גם כן יותר נכבד מהמטה וע"כ יאמרו וכו'. כן נראה לעניות דעתי פי' זה הפרק לפי דעת הרב המחבר במקום הזה וכ"ה האמת כאשר הוא נראה לעין כל והבן:

קודם

ענפים

למודעי מהו מההכרח המחייב המענה הסיה, לכן אבאר לך קצת מהמופתים הבאים על שלילת הריקות ש[...] העולם ועל ידי זה יתבאר לך גם כן שהאויר הוא ספוגיי, והנה המופת על שאין ריקות בעולם הוא המובא על ידי הכלי והוא כשתהפוך הכלי על פיה ותביא אותה על המים בפוה שלא בעקמומית כלל הנה תראה שלא יהיה אפשרות להמים ליכנס בהכלי וזו היא ראיה שאין הכלי ריקה אלא שהיא מלא גשם אוירי דאל"כ היאך ימנע הריקות להמים שלא יכנסו בהכלי. והע"ם שהגו אומרים שכלי זה כד"מ ריק הוא בעבור דקות ונכות האויר שאינו נראה לבריות בכן הם סוברים שיש ריקות וזה ממה שיורה ג"כ שהאויר הוא ספוגיי והנה אם תפקם קצת הכלי מעל המים אזי יכנסו המים בתוך הכלי ואם לא יהיה מטבע האויר שיהיה נדחה מפני הגשם המתנועע היאך יכולים המים ליכנס בחלל הכלי אשר כבר קלוט בתוכו האויר. וכן תמצא זה בעדות שמתרצה למלאות אותן באיזה משקה צריך אתה להניח בהן איזה נקב פה ה מן הצד כדי שיצא ממנו האויר בעת המלוי אבל אם היה בו ריקות לא יצטרך בהן שום נקב פתוח וכן אם לא היה האויר ספוגיי לא היה שום תועלת בפתיחת נקב זה ועוד אם לא היה האויר ספוגיי היאך היו יכולים ליצך להתנועע הנה ואנ[...]

תהב

פרק יח השורש השלישי שאין לו התלות בזמן. ובאורו שהוא נמצא (א) קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן ולזה יהיה כחו בלתי בעל תכלית, וזה כי כל מי שיש לו התלות בזמן יהיה כחו בעל תכלית בהכרח ככלות הזמן ההוא (ב) ואחר שהוא ית' אין לו התלות בזמן יהיה כחו בלתי בעל תכלית, ע"כ ראוי שיובן כי כשיאמר עליו שהוא קדמון אמנם יאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, כי קדמון יאמר על כל דבר בצרוף אל דבר אחר כמו שנאמר (ג) כי נח קדמון מדוד וחנוך מאליהו בעבור שהאחר היה בזמן קודם לזמן שהיה בו האחר, והוא מבואר כי שם הקדמון הנאמר עליו ית' אינו נאמר בצרוף אל דבר אחר (ד) כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן מה, (ה) כי יהיה הזמן לפי זה מגביל מציאותו ואם הזמן מגביל מציאותו יהיה הזמן קודם לו בהכרח ויהיה נמצא בזמן זולה זמן (ו) ויקדם לו ההעדר וכל מה שיקדם לו ההעדר (ז) הוא אפשרי המציאות ולא מחויב המציאות (ח) כמו שבארנו (ט) עם שהכתוב אומר מי הקדימני ואשלם וגו' (איוב מ"א) כלומר שהוא קודם לכל הנמצאים ולא קדם לו דבר, ולזה ראוי שיובן ענין הקדמות הנאמר עליו ית' ענין שוללי [א] והוא שלא קדם לו דבר ולא העדר אבל נמצא תמיד על תואר אחד קיים מבלי שנוי, וכן שם הנצחי הנאמר עליו ית' ר"ל שלא יתאחר אליו דבר, כי כמו שא"א שיקדם לו הזמן כמו שבארנו כן א"א שיתאחר אליו דבר ולא שיעדיף עליו הזמן (י) מצד התכלית כמו שלא יקדם לו מצד ההתחלה שאם היה הזמן עודף עליו מצד התכלית היה נמצא בזמן זולת זמן (כ) ולא יהיה א"כ מחויב המציאות כמו שבארנו בקדמון, ולזה יהיה ענין הקדמות והנצחיות הנאמר עליו ית' שב אל ענין שוללי (ל) והוא שלילת

שרשים

פרק יח (א) קודם מציאות הזמן ואחר וכו'. פירוש קודם שנברא הזמן וגם אחר העדר מציאות הזמן: (ב) ואחר שהוא יתברך אין לו התלות בזמן. כמו שנתבאר לעיל מאמר זה במופתים: (ג) כי נח קדמון מדוד וכו'. פי' אע"פ שאדם הראשון הוא קודם לנח מ"מ נאמר שם קדמון גם על נח בעבור שיש לו איזה קדימה זמנית על דוד. אבל אם לא היה לנח שום קדימה זמנית על דוד א"א לומר על נח שהוא קדמון רק על אדה"ר: (ד) כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן מה. פי' כי אם נאמר שהשם יתברך הוא קדמון בעבור הדבר הבא אחריו והוא בד"ת קודם העולם א"כ יהיה נשמע מזה שיש עוד ח"ו דבר אחר שהוא קודם להש"י אלא שהש"י נקרא קדמון לפי שיש לו קדימה בזמן מה על הדבר הבא אחריו וכענין שאמרנו גבי נח בצירוף דוד וזה א"א לומר בחק הש"י כמו שתבאר והולך: (ה) כי יהיה הזמן וכו' מגביל מציאותו. פי' מאחר שלא יהיה להש"י קדימה על העולם כ"א באיזה זמן א"כ ע"כ הזמן מגביל אותו: (ו) ויקדם לו ההעדר. כי קודם הזמן הזה שהיה בו הש"י בנמצא היה הש"י ח"ו נעדר כי לא היה לפ"ז עדיין בעולם: (ז) הוא אפשרי המציאות. מאחר שלא היה עולמית: (ח) כמו שבארנו במופתים: (ט) עם שהכתוב אומר וכו'. פירוש ומצורף לזה שהכתוב אומר בפירוש מי הקדימני וכו' וא"כ א"א לפרש שם הקדמון הנאמר על הש"י בצירוף אל דבר אחר ע"ד שבארנו גבי נח ודוד ולזה ראוי וכו', ועיין בענפים: (י) מצד התכלית. כלומר מצד הסוף: (כ) ולא יהיה א"כ מחוייב המציאות. (שהדבר שיש לו סוף ודאי יש לו התחלה כי אם כחו בלתי תכלית אשר בעבורו היה נמצא תמיד בלי שינוי לא יהיה לו סוף אבל הואיל שיש לו סוף ודאי כחו בעל תכלית ולא שייך לומר עליו שהיה נמצא תמיד וגם צריך סבה להתחלתו וא"כ לא יהיה מחוייב המציאות בבחינת עצמו): (ל) והוא שלילת ההעדר. שלא היה הש"י נעדר פעולתית מצד ההתחלה וגם לא יהיה נעדר מצד הסוף אלא שהוא נמצא תמיד על תואר

ענפים

מאמר שאין ריקות בעולם אלא על דרך האויר הוא כפוגי' ומטבעו שיהיה נדחה מפני הגשם כשיתפשט בתוך (הגשם העולם בכלל ועמו האויר הספוגיי הוא מלא מרחק הריקות שהוא מקומו) ודי לנו בזה כאן לבאורו כי לא היה כוונתו להאריך במופתים כ"כ רק קצת כדי שיהיה כעד לענינו וק"ל:

פ"ח [א] והוא שלא קדם לו דבר ולא העדר וכו'. דקדק בלשונו ואמר והוא שלא קדם לו דבר משמע שאין לך דבר שיהיה קודם להש"י אבל מ"מ יכול להיות שיש איזה דבר שהוא שוה בזמן להש"י. לאפוקי מן בעבור הזמן האומרים שהמשך שהוא קודם בריאת העולם נקרא גם כן זמן והמשך הזה הוא תמיד עם הש"י ולפי הספר עלהו כמו שיתבאר בסמוך, אבל המחבר סובר שאין ההמשך נקרא זמן באמת אלא מה שהוא נברא אחר כך הוא הזמן האמתי. ולכן לעיל מייתי הפסוק מי הקדימני ואשלם וגו' דקדק המחבר בדבוריו ואמר כלומר שהוא קודם לכל הנמצאים וכו'. להורות לנו שהזמן האמתי הוא נברא וההמשך אינו קרוי זמן ולכן הוא קודם אף לזמן, או יהיה מ"מ שלא קדם לו דבר ולא העדר ר"ל שהוא בלתי מהודש ואין שום סבה למציאותו. וכ"ה מבואר במורה פ' נ"ז וכ"ה לה"א וק"ל:

שלילת ההעדר מצד ההתחלה ומצד התכלית, (מ) וזה אף אם יהיה הזמן המשך הבלתי משוער המדומה במחשבה שהוא נמצא תמיד קודם בריאת העולם ואחר העדרו אלא שלא היה באורש המשך הסדר הנראה מצד תנועת הגלגל אחר שלא היה הגלגל מתנועע ולא נמצא, וזהו דעת רבותינו ז"ל שההמשך הוא הזמן בשלוח, כי הם יקראו הזמן המשוער (נ) או הנספר בתנועת הגלגל כדר זמנים (ס) לא זמן סתם, ויהיה הזמן לפי זה שני מינים (ע) ממנו נספר ומשוער בתנועת הגלגל ויפול בו (פ) הקודם והמתאחר והשוה והבלתי שוה, (צ) וממנו בלתי נספר ומשוער והוא המשך שיהיה קודם מציאות הגלגל שלא יפול עליו השוה והבלתי שוה והוא אשר קרא הרמב"ם ז"ל (ק) דמות זמן בפרק י"ג מהשני וזה המין (ר) אפשר שיהיה נצחי, והמתהוה או המתחדש הוא סדר הזמן (ש) לא הזמן, ובזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות שיש במהות הזמן (ת) אם הוא הוה בזמן אם לאו, כי אע"פ שהזמן לא יתחדש ולא יתהוה מ"מ סדר הזמן כבר יהיה בזמן, וגם (א) מה שספקו על העתה בשאמרו כי העתה הוא אשר יחלוק (ב) בין הזמן הקודם מן המתאחר (ג) וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון [ב] ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל נצחי איננו ממה שיקשה לפי זה הדרך, כי הזמן שיש בו תנועה יש בו קודם ומתאחר (ד) *) אבל הזמן שאין בו תנועה אין בו קודם ומתאחר ואין שם זמן משוער כי לא יפול השעור

*) הגה"ה אבל כו'. כי מה שאנו אומרים בדרך משל זה הדבר נעשה בעבר או בעתיד או עתה הנה כוונתנו בערך התנועה הנמשך מן הגלגל שמתנועע ממזל למזל, כי כשהלכו ממזל הראשון למזל השני נאמר עבר על מזל הראשון שעבר עליו ועל מזל השלישי שעדיין לא בא שמה נאמר עתיד לבא שמה ועל מזל השני שעומד בו עתה נאמר עתה, וזה הוא קודם ומתאחר בתנועת הגלגל, וכן נאמר קודם ומתאחר בימים ובניה בערך התנועה הכוכבית כפי מספרם בדרך משל אם הקיף גלגל החמה את העולם אלף פעמים מיום הבריאה והתחיל להקיף מחדש הנה נאמר על זאת הפעם האחרון שהוא מאוחר כיון שהתנועה הזאת נעשית אחר אלף תנועות כוכבית והוא מאוחר לתנועה הכוכבית שלפניה אמנם על זמן שאינו משוער אבל איננו בפעל רק במחשבה והוא ענין נצחי ובלתי בעל תכלית מצד ההתחלה הן מצד הסוף אין בה תנועה אבל הוכל לרמז אליה עבר או עתיד, ומ"ש הרב לקמן ואולם אם הזמן אינו וכו' אלא כך כוונתו כפי דעת הרמב"ם בפרק י"ג מה"ב שרמז עליו בכל הפנים בד"ה ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל וכו'. אמנם אנכי כבלתי דבריו בפרוש במה בין שתי הדיעות, ועי' בסוף פרק זה מה שהובא בשם פרק א' ממורה ז"ל :

שרשים

תואר אחד קיים מבלי שינוי : (מ) וזה אף אם יהיה וכו'. עתה מפרש דבריו שאמר שענין הקדמות והנצחיות הוא שלילת ההעדר, ודברי המחבר נמשכים עד אחר שלא היה הגלגל מתנועע ולא נמצא, ונקרא ההמשך שהוא קודם בריאת העולם המשך הבלתי משוער כי א"א לאדם לשער איכות ההמשך הזה לפי שאינו מורגש ואינו נראה בחוש רק שהוא משער אותו במחשבתו בדמיון שכלו שהוא דבר מה ואי אפשר לדעת מהו. משא"כ הזמן הבא על ידי תנועת הגלגלים. ופירוש המשך דברי המחבר כך הוא אף את"ל שהזמן הוא ההמשך הבלתי משוער שנקרא זמן כדרז"ל שמבאר והולך והזמן הזה הוא תמיד עם הש"י ואי אפשר זולתו א"ת לא יקדם לו הן מצד ההתחלה הן מצד הסוף ולכן ענין הקדמות והנצחיות הנאמר עליו יתברך הוא שלילת ההעדר שלא היה נעדר עולמית : (נ) או הנספר. עד"מ היום יום א' או יום ב' וכו' : (ס) לא זמן סתם. ההמשך יקראהו בשם זמן לבד בסתם אבל הזמן המשוער בתנועת הגלגל קורין אותו סדר זמנים : (ע) ממנו נספר ומשוער. כלומר המין האחד מהזמן הוא נספר ומשוער : (פ) הקודם והמתאחר וכו'. עד"מ שתאמר ראובן הוא קודם בזמן לשמעון וזהו קודם. או שמעון בא אחר ראובן וזהו מתאחר. וכיוצא בזה יום ראשון הוא קודם ליום שני א"כ על יום ראשון יפול שם הקודם. ועל יום שני יפול המתאחר. והשוה והבלתי שוה. עד"מ ראובן ושמעון הם שוים בזקנה שכל א' מהם הוא בן עשרים. או שתאמר שהאחד הוא בן עשרים והשני הוא בן שלשים וזהו בלתי שוה. וכיוצא בזה ב' ימים אלו הם שוים לב' ימים אלו או אינם שוים זה לזה : (צ) וממנו בלתי נספר. כלומר והמין הב' מהזמן הוא בלתי נספר וכו' : (ק) דמות זמן. שאינו זמן במציאות אלא שהוא מדומה במחשבה : (ר) אפשר שיהיה נצחי. מאחר שאינו נברא אינו נפסד : (ש) לא הזמן. וזמן סתם : (ת) אם הוא הוה בזמן או לאו. פירוש דאם הזמן הוא נברא א"כ הוא נברא בתוך זמן אחר שהיה קודם לו כי א"א שלא היה זמן עולמית ואם כן למה ברא הש"י זמן כלל מאחר שכבר היה הזמן בנמצא אבל לפי זה איננו ממה שיקשה כי אע"פ שהזמן וכו' : (א) מה שספקו על העתה. על מלת עתה : (ב) בין הזמן הקודם מן המתאחר. פי' הזמן נחלק לשלשה חלקים עבר עתיד עתה ומלת עתה הוא הזמן אשר בין זמן הקודם ובין זמן המאוחר. ולכן העתה הוא יחלוק בין הזמן הקודם וכו'. כי הוא תכלית זמן הקודם והתחלת זמן הבא אחריו : (ג) וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון ויתחייב שיהיה הזמן וכו'. פי' אם תאמר עתה

ענפים

[ב] ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל וכו'. מה שהוכרח המחבר לזכור בלשונו גם הגלגל מאחר כי קושיא זו שהקשה המחבר

השעור בזמן בזולת התנועה ולא יאמר בו קודם ומתאחר אלא בהעברה ובהקל מן הלשון כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא ריקות ולא מלוי (ה) ואם יש שם חוץ בהכרח יש שם ריקות או מלוי אלא שמלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, וכן קודם ומתאחר הנאמר על המשך המדומה קודם בריאת העולם. ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצוייר שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי וכן איך יצוייר משך קודם בריאת עולם בלי קודם ומתאחר כמו שהוא בסדר הזמן הנמצא היום, ע"כ אמרו רז"ל לא ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור (חגיגה פ"ב דף י"א ע"ב) כי מה למעלה ומה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם ומה לפנים ומה לאחור ירמוז על המשך שהוא קודם בריאת העולם ואחר העדרו, ויאמר שלא ישאל אם יפול בו קודם ומתאחר אם לאו. ואל תקשה עלי מאמר רבי יהודה בר' סימון שאמר [ג] ויהי ערב ויהי בקר יום אחד (ו) מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן (בראשית רבה פ"ג) שיראה מדבריו

שרשים

עתה, נשמע שהיה זמן קודם לו ובתוך אותו הזמן הקודם ג"כ יוכל לומר עתה, וא"כ יהיה נשמע ממנו שיש עוד זמן קודם לו ובאותו הקודם ג"כ יוכל לומר עתה וכן לעולם בכל פעם שנוכל לומר עתה ירמוז עוד אל זמן הקודם וילך זה אל לא תכלית וא"כ יהיה מחוייב שיהיה הזמן והגלגל נצחי ולא נברא חלילה,

ועיין בענפים: (ה) ואם יש שם חוץ בהכרח כו'. פי' ממלת חוץ לעולם שאמר משמע שיש לעולם גבול וסוף עד היכן שהוא מגיע וא"כ י"ל חוץ ובהכרח שצריך להיות שם דבר מה או ריקות או מלוי: (ו) מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן. פי' מדלא כתיב יהי ערב אלא ויהי ערב בא ללמד על העבר כמשפט

ענפים

המחבר על ענין העתה הקשה אותה אריסטוס בספר השמע במאמר ד' בפרקים האחרונים, והוא רצה להוכיח שם שאי אפשר לזמן זולת תנועת הגלגל ועל ידי זה רצה להוכיח שם שהזמן והגלגל הוא נצחי וכ"כ הר"מ בהקדמה הכ"ו מח"ב למורה ע"ש. ולכן אמר המחבר בסוף פרק זה והוא אם הזמן איננו וכו' אלא שנספר בתנועת הגלגל כדעת אריסטוס וכו' ע"ד שנתבאר בסמוך בשרשים. אבל לפי אמונתנו אנחנו מאמיני דת תורת מרע"ה הזמן הוא נברא ואפשר בזמן זולת התנועה (קודמת) ועיין ג"כ במורה בפ"ב מח"ב (שכתב שם שהזמן הוא מקרה נמשך מן התנועה והוא מכלל המקרים הנבראים כשחרות ולובן):

[ג] ויהי ערב ויהי בקר וכו' כי מיום אחד שנברא הגלגל וכו' אלא לבאר שמציאותם מתנועעים בתנועות מתחלפים וכו'. פי' הכל בשרשים. והא"י פי' וז"ל בתנועות מתחלפות רצה לומר שעד יום ד' היה לכלם תנועה שוה ומיום ד' ואילך התנועע כל א' תנועתו המיוחדת לו עכ"ל. ופי' מגומגם הוא וגם אינו מספיק כי מאי נפקא מינה אם היה בתחלה לכל הגלגלים תנועה שוה או לא מאחר שע"י גלגל היומי לבד מסבב את העולם בכ"ד שעות הוא ניכר שיעור של היום כ"ד שעות וגם בדברי המחבר בעצמו שאמר כי מיום א' שנברא הגלגל וכו' משמע שאין כונת המחבר כאן כי אם על הגלגל היומי לבד שעל ידו ניכר שיעור היום והלילה. ולפי דעת הא"י ה"ל להמחבר למימר כי מיום שא' שנבראו הגלגלים וכו' בלשון רבים, אבל לפי מה שפי' בשרשים הוא הנכון ודו"ק. ונראה לפי כונת המחבר יתיישב גם כן מ"ש הכתוב יום אחד ואע"פ בלתי סדר שכתוב שלאגור אח"כ יום שני יום שלישי וכו' הל"ל כאן יום ראשון ואמר יום אחד בא להורות לנו כי אע"פ שעל ידי תנועת הגלגל שהיה מתנועע מיד אחר שלא היה היה נראה שיעור הזמן מהערב והבקר שהוא ביחד כ"ד שעות מכל מקום לא היה ניכר איזה חלק מהגלגל מורה על היום ואיזה חלק על הלילה כי עדין לא נתלו המאורות. וא"כ קודם שנתלו המאורות לא היה ניכר ע"י תנועת הגלגל כי אם דבר אחד והוא השיעור מהיום שלם שהוא כ"ד שעות ולכן אמר יום אחד כלומר ע"י תנועת הגלגל לבד זולת תליית המאורות אינו ניכר כי אם דבר א' לבד. ואע"ה ביום ד' יהי מאורות וגו' להבדיל בין היום ובין הלילה וגו' כי על ידי תליית המאורות ניכר ההבדל בין היום ובין הלילה. ואם השיבני ותאמר והלא לא נתלו המאורות עד יום ד' וא"כ למה רמז לנו הכתוב דבר זה רק ביום ראשון לבד. זה אינו קושיא כיון דגלי לן רחמנא הדא זימנא מילא ידעינן שהוא ג"כ בההרגייתא מאחר שלא נתלו בהם המאורות ולכן לא אמר הכתוב ג"כ שני בלשון שמין שכתבנו ואי הוה אמר שני או שלישי לא הוה ידעינן מגיה כלום וק"ל. אלא כדי להורות לנו זה אמר ראשון שהוא ג"כ מפרש כל הענין הנזכר קצת בדרך זה. והר"ר בחיי מפרש בפ' בראשית דברי ר' יהודה על אותן ב' אלפים שנה שקדמה התורה לבריאת העולם ואותן הימים והשנים אין להם חקר ועליהם נאמר הבימי אנוש ימיך ובתיב ושנותיך לא יתמו ע"ש, ולפי זה יהיו דברי ר' יהודה פשוטים ואינם נוטים כלל לדעת הקדמות. ונראה דלפירוש זה יוצדק נמי שפיר לשון הכתוב במ"ש יום א' ולא יום ראשון כי זה נאמר על אותן הימים והשנים שאין להם חקר ואותן הימים נתאחדו באחדות גמורה ואין להם שום הבדל ופירוד ואין לנו לומר עליהם רק יום אחד לבד ור"ל לפי שאין אנו יכולין להשיג על ידי השגתנו אותן הימים והשנים כמה הן מה הן רק מפני שאחר כך נברא העולם על ידי זה יכולין אנו להשיג שפתח בתחלת בריאת העולם כלם זמן

מבך

בדבריו (ז) אם שדעתו היה שהגלגל קדום כדעת אריסטו אם שהמשך הבלתי משוער (ח) נקרא כדר זמנים, שאין הדבר כן אלא שלפי (ט) שהמובן מן הפסוקים הוא (י) שלא היה סדר היום והלילה נמצא עד היום הרביעי שנתלו בו המאורות (כ) אמר כי מיום הראשון שנברא הגלגל (ל) היה מתנועע והיה נמצא סדר היום והלילה קודם יום הרביעי (מ) ומראה הערב והבקר

שרשים

כמשפט כל וי"ו פתוחה שהיא בראש התיבה: (ז) אם שדעתו היה שהגלגל קדום כדעת אריסטוס. פי' אם שהיה כונת ר' יהודה במה שדקדק בלשונו ואמר סדר זמנים על הזמן המשוער בתנועת הגלגל א"כ ע"כ צריכים אנו לומר שדעתו היה וכו': (ח) נקרא כדר זמנים. פי' או שהמשך הבלתי משוער נקרא ג"כ סדר זמנים ולא זמן סתם וזה הכך מה שכתבנו לעיל מניה כמוך: (ט) שהמובן.

ר"ל המובן בתחלת הדעת: (י) שלא היה סדר היום והלילה נמצא עד היום הרביעי. כמו שנא' ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה וגו': (כ) אמר. ר' יהודה: (ל) היה מתנועע. הגלגל היה מתנועע והולך בכבודו מיד: (מ) ומראה הערב והבקר אשר נאמר אמת. פי' מ"ש הכתוב בג' ימים ראשונים ויהי ערב ויהי בקר הוא אמת כי ע"י שהיה הגלגל תמיד

ענפים

תבך הימים האלו ואם כן יכולין אנו לומר עליהם לפחות יום אחד כי עתה נשלם ועל כן לא אמר יום ראשון כי אין לו שני הדומה לו. או נוכל לומר נקרא יום אחד לשון אחדות כי כלם נתאחדו באחדות גמורה כנזכר. והכל עולה בקנה אחד. כן נ"ל ליישב כונת הכתוב במ"ש יום אחד על ב' פנים הא' לפי דברי המחבר והב' לפי דעת רבינו בחיי וק"ל:

אלא מה שיש בדברי המחבר קצת מקום לעיין הוא כי לפי דעת המחבר לא ה"ל להכתוב למימר ויהי בלשון עבר רק מיום רביעי והולך ולא בג' ימים ראשונים כי לפי דעת המחבר קאי ר"י במ"ש שהיה סדר זמנים קודם לכן על הג' ימים ראשונים כמבואר בדברי המחבר. ועוד דלפי פשוטו של מדרש משמע שכוונת ר"י היתה על הדבר שהוא קודם בריאת העולם. דאל"כ לא ה"ל לר"י למימר דבריו גבי ויהי ערב ויהי בקר יום אחד רק גבי ויהי ערב ויהי בקר יום ד' אם לא רצה לרמוז לנו על מה שהיה קודם בריאת יום א' ראשון קודם בריאת העולם. וכן לפי פי' ר' בחיי דקאי דברי ר"י על אותן שנים שאין להם הקר לא יתיישב שפיר לשון ר"י שאמר שהיה סדר זמנים וכו' כי סדר הזמן לא בא כי אם מצד התנועה וכמו שנתבאר בדברי המחבר. ועוד הן לפ"ד המחבר וכן לפ"ד רבינו בחיי לא יתיישב מ"ש המדרש אח"כ בשם רבי אבהו מכאן שהקב"ה בורא עולמות ומחריבן עד שברא אלו ואמר דין הניין לי ויתהון לא הניין לי ומאי בעי הכא. ויותר קשה מזה שהרב המורה בפ"ל מח"ב כתב על דברי ר"י ורבי אבהו דברים זרים אשר לא נתנו להכתב על אנשים שלמים כאלו אבר מימיהם אנו שותין ועל פיהם אנו חיין תמיד והמה אותו זולת בילור (מספיק) ע"ש והלילה לנו מזה:

ואני הולך רכיל מגלה סוד אי לא מסתפינא מחבירי הייתי אומר שר"י ורבי אבהו היו מכוונים בדעתם אל הענין שהוא יותר עמוק והוא זה. הרב בחיי כתב בפ' בהר שהעולם יהיה נברא ונחרב ז' פעמים כנגד ז' שמיטות שהם מ"ט שנה כמו כן עמידת העולם וקיומו מ"ט אלפים שנה כל פעם ו' אלפים והאלף הז' יהיה חרוב כנגד השבת והשמטה וע"ד שאחז"ל שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חריב וכ"ה רמוז בפסוק א' של בראשית בר"א אלהי"ם א"ת השמים וא"ת הארץ שהם ו' אלפים ועוד אלף אחד בפסוק והארץ היתה תהו ובהו וגו' כנגד חד חריב והם כנגד מ"ט שערי בינה שהבינ מרע"ה כמבואר הכל ברבינו בחיי פ' בהר בפסוק ובבהמה הארץ שבת לה' וגו' שבע שנים שבע פעמים וגו' ע"ש. ונראה אחר אשר דקדקו חז"ל בלשונם ואמרו וחד חריב נמי משמע שהעולם יהיה בגוי והרב ובגוי דאל"כ לא היה להם לומר אלא בסתמא אחר שיעמוד ו' אלפים יהיה חרוב אע"כ שלא יהיה הרב כי אם אלף הז' ואחר כך ישוב להיות בנוי ברצון ה' יתברך. ועל דרך שאחז"ל באגדת חלק דף צ"ה אין הקב"ה מחדש עולמו אלא לאחר ז' אלפים שנים וכו', וא"כ לפי הנחתנו זאת יהיה כונת המדרש במ"ש בשם ר"י ור"א מבואר כפשוטו ור"ל שר"י ור"א באו לבאר לנו בהכתוב הזה שאמר ויהי בלשון עבר שהשבת אלפים אלו שאנו קיימים בהם כעת אינם ו' אלפים ראשונים הרומזים אל השמטה ראשונה אלא בכבר קודם ו' אלפים אלו היה ג"כ העולם בנוי והרב, וז"ש ר"י מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן כלומר קודם ז' אלפים אלו שאנו קיימין בהן כעת היה גם כן עולם בנוי ויהיה ג"כ מ"ש סדר זמנים רומזים אל הזמן הנברא בתנועת הגלגל והם ו' האלפים שקודמים לאלו בהם כעת. ויתוסף ביאור בזה כ"א אחר כך ואמר מכאן שהקב"ה בורא עולמות ומחריבן וכו' ולא בא לאפלוגי אר"י אלא לפרש דברי ר"י ועל דרך שיתבאר עוד בדברינו לקמן. ולכן לא אמר ר' אבהו אומר אלא אמר רבי אבהו וכו'. ולפי דברינו אלו נוכל לומר מש"ה יום אחד בא לרמוז על חד חריב, רצה לומר פעם א' היה העולם אלף חד חריב וזהו מלת אח"ד נוטריקון אלף ח"ד:

ואם תרצה לעיין בההלת התורה בכתובים המורים על בריאת העולם והדומו והם בפרשה ראשונה של בראשית אז תוכל להבין בקל בכמות האלפים אלו קיימים כעת אם בו' אלפים שניים או שלישיים וכו' ונגלה

שהם

והבקר אשר נאמר אמת הוא ולא נזכר תלית המאורות והכוכבים ברביעי (ג) אלא לבאר שבמציאותם מתנועעים בתנועות מתחלפות עד שיהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים הוא כדי שימשך

שרשים

תמיד מתנועע סביבו ובכל כ"ד שעות שהיה נגמר מהלכו בסבוב היה ניכר שיעור היום והלילה שבוא כ"ד שעות על זה אמר ויהי ערב וגו' :

(ג) אלא לבאר שמציאותם מתנועעים בתנועות מתחלפות. פירוש כי אע"פ שקודם שנתלו המאורות היה גם כן ניכר סדר הזמן [illegible] והלילה

ענפים

שהם שניים ולכן באה הבי"ת של בראשית רבתי לרמוז לנו שהעולם נברא עד הנה ב' פעמים ולמען כשנ בו' אלפים שניים ולכן אמר הכתוב אחר כך והארץ היתה תהו ובהו וגו' לכאורה נראה שזהו אחד מן הכתובים הכפולים כי תהו ובהו שניהם מורים על השממה והריקות ותרתי למה לי אלא שבא לרמוז שעד הנה היה העולם ב' פעמים תהו בתחלה קודם ו' אלפים ראשונים היתה תהו לגמרי ולא היה בה שום דבר רק הקב"ה חדש העולם מהאפס המוחלט והמציא אותו יש מאין ואחר שנגמרו ששת האלפים ראשונים חזר העולם להיות תהו אלף שנה והוא האלף הז' שארז"ל עליו וחד חריב ואחר כלות האלף הז' הזה המציא הקב"ה מחדש כבראשונה וזה הוא ששה אלפים אלו שאנו קיימים בהם כעת. ואם תדקדק עוד בל' רז"ל שאמרו וחד חרי"ב תוכל להבין ההפרש שיש בין תהו ובהו שהזכירם הכתוב. והוא כי ידוע שענין חורבא נאמר על דבר שאינו כלה לגמרי אלא נשאר בו קצת רושם מהדבר ההוא וכענין שנאמר והבית הזה חרב משמע שהבית אינו חרב לגמרי אלא נשאר קצת מהבית דאם היה הבית כלה אין שייך לומר עליו והבית הזה כי אין שום בית בנמצא. וכיוצא בזה לא נחרבה ירושלים וכו' ועדיין ירושלים קיים וכדומה לזה הרבה, וא"כ נוכל לומר מארז"ל וחד חריב רצונו לומר שלא יהיה העולם חריב לגמרי עד שלא ישאר שום היכר בו אלא שיהיה חרב מאיזו ענינים. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל במורה שלו בביאור דרז"ל אלו בפ' כ"ט לח"ב ע"ש. ואם כן מלת תהו אמר על מה שהיה קודם ו' אלפים הראשונים כי היה אז תהו ממש ולא היה אז שום דבר בנמצא רק הקב"ה שהמציא העולם אחר שלא היה מהאפס המוחלט. אבל אחר שנשלמו ו' אלפים ראשונים אז התהו שהיה באלף הז' לא היה תהו ממש כבראשונה. אלא שהיה בהו. ומלת בהו היא מלה מורכבת מלשון בו הוא רצוני שהיה עכ"פ נשאר בו איזה דבר ולא היה העולם כלה לגמרי ולכן פי' המפרשים מלת בהו מל' ריקות ועל דרך הבור ריק. כמו שהיה העולם ריק שלא היה בתוכו כלום מן המורכבים וכן פי' תרגום יונתן וירושלמי וארעא הות תהיא ובהיא צדיא מבני נשא וריקניא מכל בעיר וגו'. ואי אפשר לומר שכונת התרגום הוא על מה שהיה קודם ו' אלפים הראשונים כי אז לא היה שום דבר בעולם ולא אדם ובהמה לבד והקב"ה המציא אותם יש מאין, ויש רוצים לומר שכוונת התרגום מבאר לנו אחר שברא הש"י השמים והארץ היתה הארץ מאין יושב ולאו דוקא מאדם ובהמה ה"ה כל מילי אלא שהזכיר עיקר הבריאה, וזהו דוחק דאם כן מה בא להשמיענו בזה וכי בלאו הכי לא ידעינן שהיתה הארץ ריקה מכל בבריאה יום א' והלא לא נבראו כי אם אחר ימים אחדים כמו שהוא מפורש בהדיא, אלא כוונת התרגום הוא על הבהו שהוא אחר שנשלמו ששת אלפים הראשונים כמ"ש וכן הוא בתרגום ירושלמי. או נוכל לומר מארז"ל וחד חרי"ב אינו לשון חרבן אלא לשון יובש מלשון טוב פת חרבה וגו' וכיוצא בזה והוא ג"כ על דרך שאמרנו והכל עולה בקנה א'. ולהוסיף ביאור אמר הכתוב אח"כ וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים וגו' והלא עדיין לא גלה לנו הכתוב בריאת התהום והמים וע"כ שניהם נבראו כמו שהשיב ר"ג להפילוסוף בבראשית רבה פ' ב' מים כמ"ש הללוהו שמי השמים והמים וגו' כי הוא צוה ונבראו וגו', תהום כמ"ש באין תהומות חוללתי, אם כן שניהם נבראים, ולמה לא גלה הכתוב בריאתן אלא ע"כ שלא נבראו כעת אלא נשארו מבריאה ראשונה כי לא היה בפעם שני תהו לגמרי כמ"ש. ולפי זה מה שהקשו והארץ היתה תהו ובהו וגו' מאי דהוה הוה וכו', קושיא זו אינה כלום כי הוכרח הכתוב לרמוז לנו בהיות ו' אלפים אנו קיימים כעת אם בראשונים אם בשניים כמ"ש :

ואפשר הכתוב שאמר אחר כך ורוח אלהים מרחפת על פני המים בא להגיד לנו מנפלאות ההתחדשות העולם אחר אשר נשלמו ששת האלפים הראשונים וזה כי הוא מבואר שהנמצאים כלם בכלל נקראו בשם מים כמ"ש הרב עקידת יצחק פ' בראשית שער ג' מאמר ב' וכמו שנאמר מי הנהר הרבים, המים האדומים, הוי כל צמא לכו למים וכיוצא הרבה כתובים הביא אותם בע"ש, ואמר שהכתוב כאן שהנמצאים כולם בכלל אשר כינה אותם הכתוב בשם מים לא היו נפסדים לגמרי מבריאתם הראשונה ולכן אחר אשר המציא הקב"ה את העולם בו' אלפים הראשונים יש מאין לא היו צריכין ששת אלפים שנים אל ההתחדשות גמור רק אל נפיחת רוח אלהים בהם ועל דרך ויפח באפיו נשמת חיים וגו' וזהו גם כן דוגמת העצמות היבשות דיחזקאל שאמר עליהם הכתוב ונתתי בכם רוח וחייתם וגו', ואם כן גם כן כאן מש"ה ורוח אלהים מרחפת וגו' רצה לומר שנתן הש"י הרוח בכלל הנמצאים ואז נתעלמו היסודות יחד ונהוו כבראשונה, וזהו כהתחדשותם ולא שלם וזהו ג"כ דוגמת תחיית המתים דלעתיד. ובאם נראה לבאר מה שארז"ל וחד חריב שהיא מלשון יובש כמ"ב לעיל אז הוא ממש כמו שפירשנו בהנה דוגמת העצמות היבשות דיחזקאל :

וא"ב

שימשך מהם שפע בעולם השפל בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ (ס) וזהו שבאר ויתן אותם אלהים

שרשים

והלילה והוא כל כ"ד שעות כמ"ש, אבל מקום לא היה ניכר ונראה בחוש איזה חלק מהגלגל מראה בתנועתו על היום ואיזה חלק על הלילה. אבל עתה ע"י תליית המאורות ניכר היום והלילה לפי כשהחלק מהגלגל אשר השמש קבוע בו הוא מתנועע למעלה מן הארץ אזי הוא יום וכשהוא למטה אזי הוא לילה ואז הלבנה מאירה על הארץ אם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו מתנועע באותו פעם למעלה מן הארץ אבל כשהוא ג"כ למטה אזי הוא חושך, וזש"ה להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות וגו' כי ע"י שיתנו הבדל בין היום ובין הלילה בחלוף תנועתם יהיו ג"כ לאותות ולמועדים וכו'. וכל זה הוא כדי שימשך מהם שפע טובה בעולם השפל הזה, וז"ש בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ כי אם השמש עומדת למעלה מן הארץ עם חלק הגלגל אשר היא קבועה בו אזי היא מאירה ומשפיעה טובה בזריחת ניצוצות על הארץ ואם היא למטה וכו' כמ"ש, ועיין בענפים פירושו דא"י וסתירתו: (ס) וזהו שביאר ויתן אותם אלהים וכו'

ענפים

וא"כ המחוייב מכל מה שאמרנו הוא כי מה שארז"ל והד חריב אינו רצה לומר חורבן והפסד לגמרי אלא על דרך שפירש התרגום יונתן וירושלמי כנ"ל שיהיה העולם ריק מאין יושב אדם ובהמה, והספר שהוא בדמיון שבת ושמטה שאמר הכתוב ושבתה הארץ וגו' שיהיו בטלין ממלאכתן ומעבודתן כמו כן כל אלף הז' ואלף הז' עד היובל הגדול יהיה העולם חרב ובטל ממלאכתו שלא יצמח ולא יגדל ולא יהיה אדם שיעבוד האדמה ויתפרדו כל הכוכבים וכן המאורות לא יאירו על הארץ, וזש"ה וחשך על פני תהום וגו', וכענין שכתב ר' בחיי בשם הרמב"ם בפרשת בראשית בפסוק יהי מאורות וגו' ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ וגו' והוא קודם שנתנו המאורות ברקיע היה החושך על הארץ כי הרקיע היה מפסיק וע"ש, כמו כן יהיה כל אלף הז' לעולי שהשם יתברך יחזור ויקח המאורות מן הרקיע אשר נתנו בו כבר ויבטל אותן ממלאכתן ואז לא יאירו על הארץ ויהיה החושך על פני תהום וממילא יתבטלו עי"ז כל המלאכות שהיו נעשים בארץ ע"י המאורות כי זולת האור אין שום שלמות לפעולת הארץ כמו שיתבאר בדברינו בסמוך בשם הרב המורה ואחר שיתבטלו פעולות הארץ שהיא המרכז יתבטלו גם כן פעולות השמים כי הא בהא תליא. ולפי זה יתיישב גם כן מה שהקשו המפרשים למה לא הזכיר הכתוב מה היו השמים קודם בריאת העולם כמו שהזכיר הכתוב מהארץ ואמר והארץ היתה תהו כי אחר שרמז לנו הכתוב מהארץ שהיא המרכז ממילא נשמע גם כן מענין השמים כי הא בהא תליא, וזש"ה מיד ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, כי אחר שבא רוח אלהים על פני כל הנמצאים אשר כינה אותם הכתוב בשם מים ונתהוה העולם כבראשונה ואז לא היה הכל כי אם האור להאיר להם על הארץ ומיד ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, ודרשו רז"ל ג"כ ויהי אור לא נאמר אלא ויהי אור שכבר היה, כנ"ל שהיה ג"כ בו' אלפים הראשונים ועתה חזר ונתהוה, ואחר שחזר ונתהוה הרקיע גם כן מחדש כבראשונה במאמר יהי רקיע והיה הרקיע מפסיק בין הארץ למאורות שלא יאירו על הארץ הוצרך מאמר הקדוש לגזור ביום ד' באמר יהי מאורות שיאירו על הארץ והוא דעת הרמב"ם שהביא רבינו בחיי כנ"ל, וזהו הסוד שטבעו אנשי כנסת הגדולה ביוצר של שבת קרא לשמש ויזרח אור ראה והתקין צורת הלבנה כי אין שייך לשון קריאה כי אם על דבר שהיה כבר נגנז במקום אחר וקרא אותו שיבא לכאן וכן לשון תיקון אינו שייך כ"א על דבר שכבר היה ונחרב ועכשיו בא לתקנו והבן זה. ומאמר הכתוב שאמר ישעיה הנביא לא תהו בראה לשבת יצרה מעיד ג"כ ע"ז כמ"ש, ור"ל לא ברא הקב"ה בתחלה את העולם כדי שישוב ויחזור בכל פעם באלף הז' לתהו גמור עד שיהיה מוכרח להמציא זולתו אח"כ יש מאין, אלא לשבת יצרה רצה לומר כשיגיע האלף הז' יהיה העולם שבת ובטל ממלאכתו כדמיון שבת ושמטה כמ"ש ושבתה הארץ וגו'. ומה מאד כוונו יפה תרגום יונתן וירושלמי שפירשו צדיא מבני נשא וריקניא מן כל בעיר וגו' כי הוא מסכים גם כן עם מאמר הנביא שאמר לשבת יצרה ור"ל לא היה העולם כעת בבריאה שניה חסר כי אם מה שהיה מאין יושב כי לא היו הצ"ח והשייך להם אז בגמלא והיה שבת ובטל ממלאכתו וזהו לשבת יצרה. ולפ"ז יתיישב ג"כ למה לא נזכר בבריאת העולם גם בריאת המים לפי שלא נתחדשו רק נשארו מבריאה ראשונה. וזה ג"כ מה שאמרו רז"ל קודם שברא הקב"ה את העולם לא היה קילוסו עולה כי אם מן המים וכו', וקל"ל:

ולפי דרכנו שכתבנו כאן יתבאר ג"כ מ"ש ר"א הגדול בפ"ג מפרקיו וזה טכסו, שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבושו של הקב"ה שהוא לבוש לקח ממנו ופרש כשמלה והיו מותחין וכו' ומנין שמאור לבושו נבראו שנאמר עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה. הארץ מאיזה מקום נבראת משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק על המים ונקפאו המים ונעשה עפר הארץ שנאמר כי לשלג יאמר הוה ארץ עכ"ל המדרש. והנה בזה המדרש נבוכו המפרשים, קצת מהם כותבים דברים זרים עליו ואומרים שאין לו פירוש כי דבריו הפשוטים מורים על אמונת הקדמות, וחלילה לנו לדבר דברים כאלו על שלם כזה אשר רוח אלהים בו

ומיעצ

אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ (בראשית א') ויתבאר לפי זה מדברי רבי יהודה ברבי סימון (ע) כי הזמן המשוער בתנועת הגלגל נקרא סדר זמנים לא זמן בעלות, כי ההמשך הוא הזמן:

שרשים

וכו'. פירוש שעיקר נתינתם ברקיע אינו כי אם בעבור שיאירו על הארץ כדי שעל ידי זה יהיה ניכר פי' חלק מהגלגל מורה על היום ואיזה על הלילה. אבל שיעור הזמן מהיום והלילה הוא היה ניכר מיד אחר שנבראו הגלגל ביום הא' כמ"ש: (ע) כי הזמן המשוער בתנועת הגלגל נקרא סדר זמנים. פי'

ענפים

מאמר תמיד אנו בוחין ועל פיו אנו חיים, וקצת מהם כותבים עליו פירושים דחוקים ורחוקים ואין צורך להאריך בהם כאן, אמנם לפי מה שבארנו לעיל בפסוק ורוח אלהים וגו' ויאמר אלהים יהי אור וגו' יתבארו גם כן דברי ר"א הגדול על מכונו, וכונת ר"א כאן לבאר לנו איכות הבריאה מו' אלפים שנים שהמה קיימים בהם כעת שלא היתה תהו לגמרי כ"א בהו כמ"ש, וכל דבריו בזה הוא בדרך חידה ומשל כי כך דרכם של ח"ח לדבר בדברים כאלו ביחוד בדרך נסתר וכמ"ש דברי חכמים וחידותם וגו', והנה אמר שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבושו וכו' ר"ל אחר אשר נפח אלהים מרוחו אל כל הנמצאים והוצרכו מיד אל האור כמ"ש ורוח אלהים מרחפת וגו' וכתיב בתריה מיד ויאמר אלהים יהי אור וגו' כי אין צלמות נגד העולם זולת האור כמ"ש הרב המורה בפ"ל לח"ב וז"ל שם הלא תראה שבהעדר האור יאמר הענין הנה ופי' רש"ע ביאור בלא שום צלמות וכו' וע"ש מכל זה, ואז הוצרכו גם השמים להיות על מעמדם כבראשונה כי עיקר ההויה והפסד בזה העולם התחתון הוא ע"י בריאת הגלגלים והם השמים והאור וההפך כמו שנתבאר הכל במורה בפרק הנ"ל וכמ"ש יהי מאורות ברקיע השמים וגו' והיו לאותות ולמועדים וגו', וא"כ אחר שהאור הוא עיקר השלמות לזה העולם לכן אמר ר"א הגדול במליצת דבריו שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבושו כלומר אחר שנתן האור לעולם התחתון הזה אז הוצרכו השמים לחזור לבריאותם הראשונה משא"כ קודם לזה, ואע"ג שההפך גם כן הוא שלמות לעולם התחתון לא היה ר"א צריך להזכיר ההפך בדבריו כי ההפך כבר היה נשאר מהבריאה הראשונה והיה ו' אלפים ראשונים ולא היה צריך כעת אל שום התחדשות אבל האור אחר אשר חזר העולם לבהו באלף הז' מהבריאה ראשונה היה הש"י מסיר האור ממקום קביעותו שהיה כבר כדי שלא יאיר על העולם ע"ד שבארנו לעיל וא"כ כאלו כביכול לקח האור אצלו ולא לזולתו באותו זמן ולכן אמר מאור לבושו של הקב"ה שהוא לובש וכו' כי היה האור אצלו כל אלף הז' כלבוש הזה שהוא אצל האדם והבן זה. ואמר אח"כ הארץ מאיזה מקום נבראה משלג שתחת כסא הכבוד וכו'. כונת ר"א הגדול בזה הוא מבואר שא"א לשום דבר שיהיה לה אם לא יהיה בתוכו דבר המלהלה אותו ואם כן אחר שהארץ וכל אשר בה לא היתה נפסדת לגמרי באלף הז' רק שהיתה דוגמת העצמות היבשות דיחזקאל וכמו שמשמע מלשון רז"ל שאמרו והד הריב ע"ד שבארנו לעיל. ואחר שנפח אלהים ברוחו בהנמצאים שבארץ הוצרך שהארץ וכל אשר בה להיות נורכבת מהיסודות כבראשונה ולכן אמר משלג שתחת כסא וכו' ורמז במליצת דבריו על נפיחת הרוח בהנמצאים כי על ידי הרוח הזה הלכה היבשות ממנה ונעשה מלוהלהת כאלו נתן עליה מים לא שלג, ומה מאד כוונו הז"ל במה שדרשו ורוח אלהים וגו' כסא הכבוד עומד ומרחף וכו' וזהו דוגמת מאמר ר"א באמר משלג שתחת כסא הכבוד. ואם הרצה לדקדק באריכות לשונו שאמר לקח וזרק על המים ונקפאו המים וכו' הרצה שכונתו על נפיחת הרוח, ועל דרך שדרז"ל בפסוק ויפח באפיו נשמת חיים וגו' שהעמידו גולם וכו' וזרק בו את הנשמה וכו', וכן אחז"ל שעה ראשונה וכו' ד' זרק"ה בו נשמה וכו' וכמ"ש ובגבינה תקפיאני וגו' והבן זה מאד. כן נ"ל כונת ר"א הגדול בזה המדרש עם היות שאינו מבואר כך בהדיא בדבריו כי כן הוא דרך הז"ל לדבר בדרך חידה ומשל וביחוד בדברים נסתרים כאלו שהם ענייני מעשה בראשית. וא"כ מכל מה שכתבנו כאן הוא מבואר אף שיהיה העולם בהו והרב ובהו על דרך שבארנו לעיל אבל עכ"פ העולם עצמו בכללו לא יבוטל ולא יפסד אלא יאמר נצחי כמ"ש כי כ"ה מהראוי והמחויב מהפועל שהוא נצחי שיהיו פעולותיו גם כן נצחיים. ואם יאמר השואל אם כן לא יהיה העולם נצחי בכללו ובפרטו תמיד שלא יהא נפסד ממנו שום דבר אפילו באלף הז'. כבר הוא מבואר בר' בחיי פ' בהר שענין השביעיות מהימים והשנים והאלפים הכל הוא לענין אחד ולמכוון אחד ע"ש:

ואפשר ויכול להיות שהכל בא לרמוז לעקירת יצה"ר לגמרי מן העולם, כי הוא מבואר שיש ליצה"ר ז' כחות אשר בהם מושל על האדם ועל דרך שדרשו רז"ל ז' שמות יש לו ליצה"ר וכו', וקודם שבא היצה"ר לעולם היה הכלים וכונת הש"י בבריאת האדם שיהיה לעולם כמ"ש והי לעולם על דרך שדרשו ז"ל ובעבור זה לא נגזרה אדם בתחלה כי אם על עץ הדעת כמ"ש ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו וגו' אבל על עץ החיים לא נצטוה והיה רשאי לאכול ממנו כדי שיחיה לעולם ועיין מזה בהזקוני פ' בראשית. וכיון שהסית הדה"ר בעצת היצר הרע נקנסה עליו מיתה ועל ידי כן לא נתקיימה עדין מחשבת הקב"ה בבריאת האדם ואי אפשר לאדם שינצל מהיצה"ר עד שיכניע את חלקי הארץ שבו והיצה"ר עד מאד עד שלא יהיה לו שום התאוות

על

הזמן בשלוח שאין בו קודם ומתאחר ולא סדר זמנים אחר שאין בו תנועה, (פ) ואולם אם הזמן איננו המשך המדומה אלא המשוער בתנועת הגלגל כמו שהוא דעת אריסטו, יהיה ענין הקדמות והנצחיות שהוא קודם לכל הנמצאים (צ) ולזמן הנספר בתנועת הגלגל (ק) ויהיה הקדמות והנצחיות עם היותם מתחלפים ענינם ענין אחד והוא שהוא נמצא קודם הזמן ואחר הזמן תמיד על ענין אחד, ולזה שמנו שורש שאין לו התלות בזמן כדי לכלול הקדמות והנצחיות כאחד הן שיהיה

שרשים

פי' ומ"ש כדר זמנים קודם לכן קאי על השלשה ימים ראשונים מהבריאה ולא על ההמשך שהוא קודם בריאת העולם, ועיין בענפים: (פ) ואולם אם הזמן איננו המשך המדומה וכו'. פי' שאינו נקרא זמן כ"א מה שהוא משוער ונספר על ידי תנועת הגלגל אבל ההמשך אינו נקרא אפילו בשם זמן, ומ"ש המחבר כמו שהוא דעת אריסטוס אינו רוצה לומר כדעת אריסטוס שהזמן והגלגל הוא נצחי חלילה כי זהו אמונת הקדמות אלא כונת המחבר בזה על פירושו של זמן לבד ורצה לומר כמו שאמר אריסטוס שא"א לזמן זולת תנועת הגלגל אבל מ"מ הזמן והגלגל שניהם נבראים ברצון הש"י כאשר הביא ע"ז הרב המורה מופת עיוני בפי"ג ח"ב וכן כתב שם בפרק ל' ח"ב וז"ל אבל הזמן נברא כי הוא נמשך לתנועת הגלגל והגלגל נברא עכ"ל ע"ש: (צ) ולזמן הנספר בתנועת הגלגל. כי הוא ברא הזמן והגלגל: (ק) ויהיה הקדמות

ענפים

של שהאדם בכל ז' כחותיו ועל דרך שהרז"ל מאד מאד הוי שפל רוח וכו' בכפל לשון. וזהו טעם וספרת ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם וגו' כי ההכאה הוא באה לאדם בסבת היצה"ר המושל וגובר עליו לכן אי אפשר לו לאדם להסתלק מן החטא עד שיהיה נלקה עליו ז' פעמים ובזה יוסר היצה"ר ממנו בכל ז' כחותיו. וכבר ידעת כי החטא שחטא אדה"ר אשר בעבורו נקנסה מיתה עליו ועל כל מין האנושי הוא היה חטא כללי, לכן ראה הש"י בחכמתו הגדולה והנפלאה שאי אפשר לעקור היצה"ר לגמרי מן העולם אם לא בבריאת עולם והידועו ז' פעמים כי כל ז' אלפים יחלש בו כח אחד עד שלא יהיה לו שום התגבאות והתגברות עם אז הכה על כלל המין האנושי כי אם קנה בפרטי המין מקנאה אל קנאה ואז כשיכלו הז' זמנים אלו לא יהיה ליצה"ר שום כח והתגברות על מין האנושי בכלל בשום אחד מהז' כחות שיש לו ואז יקויים בו מ"ש ישעיהו הנביא בלע המות לנצח וגו', ויקויים גם מה שאמר הז"ל שאמרו לעתיד לבא מביא הקב"ה ליצה"ר ושוחטו וכו' ואחר כל זה יחזור האדם לכונתו הראשוני שיחיה לעולם ואז יתקיים בו מחשבת הקב"ה שהיה בבריאותו בתחלה כמ"ש וחי לעולם. ואם ידעת כהו זע"ן ובזה תבין סוד הכתוב שאמר לכן כל הורג קי"ן שבעתים יקם וגו' כי שבעתים יקם קין וגו' על האמת ועל דרך מזוקק שבעתים והבן זה. ואפשר שבה"כ ויספתי ליסרה אתכם שבע וגו' וכן כל התוכחה כלה בהיא [illegible] רבים שי בא הכתוב לרמוז ג"כ לעקירת יצה"ר מכלל המין בז' זמנים שזכרנו, כי ע"י ביאה העונש על המשך כלו ז"ס [illegible] ז"פ דהד הריב יהיה המין האנושי מזוקק מכל סיג והגאה ככסף המזוקק בעליל לארץ שבעתים. והוא ג"כ נרמז במש"ה אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף וגו' כמו שאמרנו. ואף שאין ראיה לדבר זכר לדבר בלע המות לנצח ומה"ה הדג"י יהו"ה דמע"ה מע"ל כ"ל שנ"כ והרפ"ת עמ"ו יסי"ר וגו' הכתוב הזה עם המלות שבו הוא במנין ככלו"ת זמ"ן שבע"ת אלפי"ם בג"ה שב"ע פעמי"ם. כ"א במנין שני אלפי"ם הע"ג כלומר אחר שילכו ז' זמנים אלו יהיה היצר הרע נעקר לגמרי מן העולם ויתקיים הכתוב בלע המות לנצח וגו'. וזה כונת רבי אבהו שהוסיף ביאור על דברי ר"י ואמר מכאן שהקב"ה ברא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין הניין לי ויתהון לא הניין לי. כי כל פעם שברא העולם אחר הורבנו של ראשון היה המין האנושי שבו יותר מזוקק ומוכן אל השגת השלמות מבראשונה ע"י הסרבה כחות היצה"ר וזהו דין הניין לי. וכדי שלא תטעה שר"י ור' אבהו סוברים שלא יהיה העולם הרב ובנוי כי אם ב' פעמים בא ר' פנחס ומפרש דבריו ואמר טעמיה דר' אבהו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד דין הניין לי וכו' על דרך שיתבאר בסמוך בדברינו וכן הוא בב"ר פ"ט. כן נ"ל ליישב דברי ר"י ור' אבהו ור' פנחס בזה המדרש. ואם תרצה לדקדק עוד בדברי רבי אבהו תמצא שהביא אותו בעל המדרש ג"כ בקהלת רבה בפסוק את הכל עשה יפה בעתו וז"ל א"ר תנחומא בעונתו נברא העולם לא היה ראוי להבראות קודם לכן אלא לבעתו נברא שנאמר את הכל עשה יפה בעתו אמר ר' אבהו מכאן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו וכו'. הנה דקדק ר' אבהו כאן בלשונו במלות כפולות ואמר ב' פעמים בורא עולמות ומחריבן וכו' מה שאין כן במדרש דלעיל שזכרנו בשם ר"י והוא בב"ר פ"ג לא זכר רבי אבהו בלשונו כי אם פעם אחד בורא עולמות ומחריבן. ואפשר אחר שכונת ר"י בזה המדרש לא היתה כי אם נרמוז לנו בהיות ז' אלפים אנו קיימין כיון אם בראשונים או בנמיים ור' אבהו לא בא כ"א לפרש דברי ר"י כמו שאמרנו לכן לא רצה רבי אבהו להזכיר בדבריו כי אם פעם אחד בורא עולמות ומחריבן כי לא היה עת העולם נברא והרב כי אם פעם אחד מפא"כ בפסוק את הכל עשה יפה בעתו שבא קהלת לדבר של כלל הבריאה מתחלתה ועד סופה זכר רבי אבהו בביאור דבריו ב' פעמים בורא עולמות ומחריבן להורות על

הרבה

שיהיה הזמן המשך המדומה כדעת רז"ל או הנספר בתנועת הגלגל כדעת אריסטו. וכן נמצא הכתוב בכל מקום שיתאר הש"י בשהוא ראשון יתארהו בשהוא אחרון לרמוז שיש לו תואר אחד מורה על שניהם והוא שאין לו התלות עם הזמן, אמר ישעיה (מ"ד) כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים, רצה לומר אין בכל הנמצאים מי שיתואר בשהוא ראשון והוא אחרון זולתי, כי כל הנמצאים מבלעדי יקדם להם או יתאחר להם הזמן (ד) ולזה הם אפשרי המציאות אבל אני אחר שאין לי התלות בזמן אינני אפשר המציאות אבל מחוייב המציאות, ולזה סיים ומבלעדי אין אלהים כלומר אין בכל הנמצאים מי שיהיה מחוייב המציאות רוצה לומר (ה) יכול על הכל זולתי, כי אין בהם מי שיפול עליו שם ראשון ואחרון מבלעדי ובעבור כן יתבאר כי אני לבדי האלהים רוצה לומר מחוייב המציאות:

שרשים

פרק

הקדמות והנצחיות וכו'. עיין מזה לעיל פרק ט"ו ממאמר א': (ד) ולזה הם אפשרי המציאות. כי הם נתלים בזמן: (ה) יכול על הכל. כי שם אלהים מורה על היכולת:

איתן

ענפים

שרצוי ולרמוז לנו שיבאו עוד עתים אחרים שיבנה העולם ויהרס. וכדי לאמת שכונת המדרש קאלם הוא על כלל הבריאה הביא אותו בעל המדרש עוד בב"ר פ"ט בפסוק וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד שזה הכתוב והנה טוב מאד נאמר ג"כ על כלל הבריאה וק"ל. ואל תבהל על פיך לשאול כי לפי מה שכתבנו כאן שכונת הכתוב במ"ש והארץ היתה תהו וגו' ויהי ערב וגו' לפי דעת המדרש, וכן מה שהב' היא רבתי כל זה בא לרמוז לנו על הבריאה מו' אלפים שניים ואינם שייכים לז' אלפים ראשונים כמו שאמרנו וא"כ ע"כ צריכים אנו לומר שבתורה האלהית שהיתה בז' אלפים ראשונים לא היה כתוב בה מזה כלום וא"כ היא משתנית וכבר נתבאר שהתורה אלהית נצחית ולא תשתנה לעולם והרמב"ם מונה זאת ג"כ בין הי"ג עקרים שלו וזהו הפך מכל מה שהנחנו, הלא כבר נתבאר לעיל במ"א פכ"ה שכל מה שהוא מצד הנותן יתברך א"א לה להשתנות בשום דבר אבל מה שהוא מצד המקבל אפשר הוא שיבא לה איזה שינוי ועיין מזה ג"כ לקמן במאמר ג' פי"ג. כן נלע"ד לבאר דעת ר"י ור"א הגדול במדרשיהם ודלא כדעת הרב המורה שכתב פ' כ"ו ול' לח"ב דברים אלים עליהם ע"ש, כי לפי כונתו הם מכוונים יפה ועולים כשופם ואינם נוטים כלל לדעת הקדמות, ודע זה והבינהו הבנה דקה עד מאד אם תרצה כי זהו מן הרמוזים שבמעשה בראשית. והנה יש לנו עוד לבאר המדרשים אלו בדרך אחרת רק שאין לנו עסק כל כך לדבר בנסתרות ונגלות מה שכבר היה מכסה עתיק איין ולא היתה כונתנו כאן בביאורנו זה כ"א להוציא מלב האנשים הדברים הזרים אשר כתב הרב המורה על ב' מדרשים אלו שיצאו מפי גדולי הז"ל כאלו אשר באורם נראה אור, כי לע"ד כל מה שכתבנו בביאור דבריהם הוא נכון לפי כונתו, ואם שגיתי וטעיתי בעיוני הנה על זה אני מבקש מחילה מאת ה' שימחול לחטאתי ויכלה לשגי שהטאתי ובעויתי בזה נגדו ית'. ואקוה להש"י אשר הורני עד הנה בדרך אמת ונתן לי לב להבין ולהשכיל קצת בענינים כאלה שהוא ינחני וידריכני עוד לילך בדרכיו ולעבוד את עבודתו ולשמור ולעשות חקותיו מצותיו ותורותיו כמאמר דוד המע"ה אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו' ודי בזה כאן:

אמר המדפיס לגודל יקר ורב ערך פרק הזה עשינו זר זהב למסגרתו בדברי חמרה פרק שבעה עשר מחלק שני והוא דבר השייך לזה הענין לבטל טענות אריסטוס בענין חידוש העולם, וז"ל לשון אמת תכון לעד:

כל מתחדש היה אחר שלא היה ואפילו היה החומר שלו נמצא ואמנם הפשיט צורה ולבש צורה אחרת. יהיה טבע אחר התחדשו והשלמו וגוהו בלתי טבעו בעת התהוותו והתחילו ביציאה מן הכח אל הפעל, ואולם טבעו גם כן קודם שיתנועע ליציאה (מן הכח) אל הפעל. והמשל בו כי טבע זרע הנקבה ואשר הם בכיסוי בלתי טבעו בעת ההריון כשיפגשהו זרע הזכר והתחיל להתנועע. וטבעו גם כן בעת ההיא בלתי טבע החי השלם אחר הולדו. ואין לעשות ראיה בכל הפנים מטבע הדבר אחר הויתו והשלמו והיותו מיושב על השלם שבעניניו על ענין הדבר ההוא בעת תנועתו להויה. ואין מביאין ראיה מעניינו בעת תנועתו על עניינו קודם שיתחיל בתנועה. וכאשר תטעה בזה ותמשיך עשות הראיה מטבע הדבר ההוא בפעל על טבעו והוא בכח. יתחדשו לך ספיקות גדולות והיו מן השקר אצלך ענינים יתחייב היותם ויתחייבו אצלך ענינים שקריים, ונניח במה שהמשלנו בו (ר"ל ונשלים המשל במה שהתחלנו) שאיש שלם במדע המוטבע באדם מאד, נולד ומתה אמו אחר שהיניקתהו חדשים ואביו לבדו השלים גדול הנולד ההוא, והוא לא ראה כלל אשה ולא נקבה מנקבות שאר בעלי חיים, ושאל ואמר לאיש אחד מאשר אתו איך נמצאנו ועל איזה ענין נהוינו, ועניהו הנשאל כי כל איש ממנו אמנם נתהוה בבטן איש ממיננו כמוהו הוא נקבה בצורת כך, ושכל איש ממנו היה קטן הגוף בתוך הבטן, יתנועע ויזון ויגדל מעט מעט והוא חי,

עד

פרק יט ונמנה שבארנו שהוא ית' (א) אינו נופל תחת הזמן, יתבאר שכל תואר שיתואר בו הוא יתעלה הן שיהיה חיובי או שוללי , ראוי שיהיה קדמון ונצחי כמהו ית' שהוא בלתי בעל תכלית מהב' צדדים הן מן הצד הקודם הן מן הצד המאוחר , כי א"א שימצא בו (ב) שום תואר אחר שלא היה שאם כן יהיה הוא ית' מחובר מן המחודשים וכל המחובר מן המחודשים מחודש (ג) ולא יהיה אם כן קדמון בשלוה , (ד) וכן א"א שיהיה בזמן זולת זמן שאם כן (ה) היה משתנה והוא יתברך א"א שישתנה (ו) כי השנוי תנועה ויציאה מן הכח אל הפעל (ז) וכל התנועה בזמן יהיה הוא יתברך א"כ צריך אל הזמן כדי שישתנה בו (ח) ואם משתנה יהיה מחודש ולא קדמון , וכבר נתבאר שהוא קדמון במוחלט . ולזה התבאר שא"א שיפול עליו שום שנוי , אבל כל מה שזולתו מן הנמצאים יפלו תחת הזמן ולכן ישנה אותם הזמן , וזה כי אפי' השכלים הנבדלים (ט) אף אם אינם מורכבים מהפכים כדי שישתנו לפי שההפכים סבת השנוי עכ"ז כבר יצוייר בהם שנוי מצד הזמן , כי העלול האחד דרך משל אחר שהוא מחודש הנה בימי אברהם היה לו אלפים שנה שנוצר והיום יש לו ה' אלפים שנה ויותר , וכן כל מה שהוא נברא בהכרח יש לו היום יותר זמן ממה שהיה לו בימי דוד ולזה יפול תחת הזמן

שרשים

פרק יט (א) אינו נופל תחת הזמן . שהוא קדמון ונצחי : (ב) שום תואר אחר שלא היה . כלומר שא"א לומר שקודם זה לא היה לו זה התואר ועתה נתחדש אליו שא"כ וכו' : (ג) ולא יהי' א"כ קדמון בשלוה. פי' רק קדמון בצירוף הדבר הבא אחריו וזהו הפך ממה שהונח לעיל בפרקים , וזהו באמר בסמוך וכבר נתבאר שהוא קדמון במוחלט וכו' : (ד) וכן א"א וכו'. בתואר . (ר"ל בזמן הקודם היה לו תואר זה ובזמן אחר לא יהיה לו תואר זה) : (ה) היה משתנה . הש"י : (ו) כי השנוי תנועה . פי' כי השנוי (מדבר אל דבר) בא ע"י התנועה שהתנועע בהעתיק מתואר ראשון לקנות תואר שני והיא היציאה מן הכח אל הפעל : (ז) וכל תנועה בזמן . פי' שא"א לתנועה זולת זמן כמו שנתבאר בהמורה בהקדמה ט"ו לח"ב שהניח המורה בשם אריסטוס ע"ש מכל זה ברש"ט : (ח) ואם משתנה וכו' . ר"ל וא"כ הוא שישתנה יהיה א"כ מחודש ולא קדמון כיון שיש לו התלות בזמן וכל מה שיש לו התלות בזמן והזמן שולטת עליו לשנות אותו איננו קדמון מוחלט לומר עליו שהוא כח בלתי תכלית : (ט) אף אם אינם וכו' . לפי שההפכים סבת השנוי וכו' . פי' אע"פ שסבת כל שינוי הבא לעולם הוא מצד ההפכים עד"מ האדם הוא מורכב מיסודות ההפכים שהם אש ומים ופעמים

ענפים

עד שיגיע אל גבול כך מן הגודל יפתח לו שער בגוף למטה שיצא ממנו , ולא יסור היותו נומה אחר כך עד שישוב כמו שתראנו , והנולד ההוא היתום יבאל בהכרח ויאמר , וזה האחד ממש כשיהיה קטן בבטן והוא חי מהמוטע נומה אם היה אוכל ושותה ומתנפס בפיו ונחיריו ויולא , יאמר לו (הנבאל) לא , והוא (היתום) בלא ספק יתהיל להכחיש זה ויעמיד המופת על כל הענינים האלה המתחייבים בהם נמנעים , בעבותו ראיה במלאת הבלם הנה (ר"ל הנגמר ובלתי מהמוטע עוד לנאת מן הכח אל הפעל) ויאמר כל איש ממנו כשתכלה ממנו הנשימה קלת שעה ימות ויבטלו ממנו תנועותיו , ואיך יצוייר שיהיה איש ממנו בתוך כיס סגור (ר"ל בבליה) מקיף בו בתוך גוף מדת הדביר והוא חי מהמוטע , ואלו בלע אחד ממנו לפור היה הלפור ההוא מת לפעתו בהגיעו בהאסטומכא וכל שכן בבטן התחתון , וכל איש ממנו אם לא יאכל המזון בפיו וישתה המים בימים מועטים ימות בלא ספק , ואיך ישאר הדביר האיש חי מבלתי ראכל ומשתה , וכל איש ממנו כשיזון ולא יוליא בימים מועטים ימות בכאב גדול ואיך יעמוד זה הדביר בלא יציאה , ואלו נקב בטן אחד ממנו ימות אחר ימים ואיך יתבב שזה השטבר היה פבורו פתוח , ואיך לא יפתח עיניו ויבלוט כפיו ולא יפשוט רגליו וכל אבריו שלמים אין חלי בהם כמו בהשבתם , וכן ימשך לו ההקש (ר"ל המוכת) כולו בהאדם לא אפשר שיהיה על זאת הצורה , והתבונן זה המשל ובחנהו אתה המעיין והמלא זה ענינו עם אריסטוס בזה , שאנחנו עדת הכורפים אחר מרע"ה והברהם אבינו ע"ה נאמין שהעולם נתהוה על צורת כך וכך והיה כך מכך ונברא כך אחר כך , ויבא אריסטוס לסתור דבריו ויביא עלינו ראיות מטבע המציאות הנה בפעל ההוה בפעל , אשר מודה לו אנחנו בהוא אחר התישבו ובלמותו לא ידמה דבר ממה שהיה בעת ההויה ובהוא נמלא אחר הנעדר הגמור , ואיזהו טענה תעמוד עלינו מכל מה שיאמרהו , עכ"ל , וביש וצריך שתזהר בזה הענין בהוא הומה גדולה בניקיתו בבית התורה מקפת בה מוגעת לבן כל מבלך אליה , ואם יספון עלינו ר"ל האוחז דעתו ויאמר אחר שלא יורה לנו זה הנמלא , במה זה ידפתם אתם בזה מהווה ושהיה בם כבעו אחר הויתו , נאמר בזה לא יתחייב לנו לפי מחשבתנו , שאנחנו לא נבדל עתה בנקיים בהעולם מחודש , אבל אשר נבדל בו הוא אפשרות היותו מחודש ולא נבכל זאת הטענה בהביא ראיות מסבת מציאותו אשר לא נחלק בו , וכאשר התקיים אפשרות הטענה כמו שבארנו נשוב אחרי כן ונכריע דעת החדוש , עד"ל התורה , והרוצה לעיין כל הספרה ההוא ויסר הספקות ינטבבים בם תגות עליו בדקה :

הזמן, אבל השי"ת אי אפשר שיאמר עליו שיש לו יותר זמן היום ממה שהיה בימי דוד וממה שהיה לו כשברא העולם לפי שהוא קיים תמיד על ענין אחד קודם שנברא העולם ואחר שיכלה העולם (י) ולא ישנוהו הזמנים, וזה שארז"ל במסכת יבמות (דף ט"ז ע"א וע"ב) על פסוק נער הייתי גם זקנתי וגו' (תהלים ל"ז) [א] מאן אמריה אילימא דוד כי קשיש כולי האי, כלומר שאין שבעים שנה שהיה דוד מספיקים לעשות (כ) הקדמה כוללת שיאמר ולא ראיתי צדיק נעזב וגו' אלא קוב"ה מי איכא זקנה קמיה אלא פסוק זה שר העולם אמרו, הרי בפירוש שהש"י לא יתואר בזקנה, אבל השכל הפועל שהוא שר העולם יתואר בנערות וזקנה, כי להיותו נברא יפול תחת הזמן ויפול עליו נערות וזקנה מצד הזמן אע"פ שלא יפול עליו זה (ל) מצד החוזק והחולשה, וזה כי בהכרח ימנו עליו מספר ימים ושנים מצד היותו נברא מה שלא יפול כן על השי"ת כי להיותו קודם אל הזמן לא ישנהו הזמן. ולזה אין שום נמצא זולתו שיוכל לומר על עצמו אני אני הוא שתי פעמים אלא האל יתברך להיותו תמיד קיים בתואר אחד, ולזה אמר הכתוב ראו עתה כי אני אני הוא (דברים ל"ב) ופעמים אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע (ישעיה מ"ג) כלומר לפי שאני בתואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי אני יכול להושיע אבל כל נמצא זולתי אחר שהוא משתנה לא יוכל להושיע:

פרק כ מלת כל (א) הנחתו הראשונה היא על כללות הדבר כמו כל פעל ה' למענהו (משלי ט"ז), וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א') שפירושו

שרשים

ופעמים כשיגבר יסוד הא' על חבירו יבא לאדם בעבור זה איזה השתנות מהחולשה וכיוצא בזה אבל המלאכים מאחר שאינם מורכבים מההפכים רק שהם פשוטים לגמרי ה"א שאין בהם שינוי אעפ"כ כבר יתואר וכו': (י) ולא ישנוהו הזמנים. מאחר שאינו נתלה בזמן ואפשר לו זולתו אם כן לא יוכל הזמן לשנות אותו ית': (כ) הקדמה כוללת. שהרי ימי דוד לא היו כי אם ע' שנה ומה חדוש הוא שלא ראה בזמן זה צדיק נעזב שמא מי שחי אלף שנה בד"מ יראה צדיק נעזב. כל דבר שיוכל לומר עליו שהוא כך עולמית ולא היה משתנה לעולם מכמות שהוא עתה זהו נקרא הקדמה כוללת: (ל) מצד החוזק והחולשה. פי' כדרך שהוא באדם שהזקנה בא לו מצד החולשה הבאה בסבת השתנות ההפכים שבו כמ"ש וזה אינו שייך לגבי מלאך מ"מ יתואר בו גם כן הזקנה כמו שמבאר והולך כי בהכרח ימנו עליו וכו':

פרק כ (א) הנחתו הראשונה היא על כללות הדבר. כלומר פשוטו של ביאור מלה זו היא נאמרת בתחלה על כלל הענין רצוני דרך סתמא על דרך שארז"ל זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפל וכו' שזה נאמר דרך סתמא יהיה מה שיהיה וזהו נקרא כלל סתמיי. וכונת המחבר בזה הפי' לבאר מש"ה אספרה כל תהלתיך וגו' כדי שלא יבין האדם זה הכתוב כפשוטו ויבא להשוב שיש תכלית למספר התארים חלילה ולכן רמז המחבר כאן כשם שנתבאר בפרק דלפני זה שכל תואר שיתואר בו השי"ת הוא בכ"ת. בא עוד לבאר כאן שגם לכללם אין תכלית למספרם וע"ד שאמר ר' חנינא להבוא דבוה מאריך

ענפים

פרק יט [א] **מאן** אמריה וכו'. עם היות שדברי רז"ל הם כדרבונות ובלתי ספק בהם אמתיים מ"מ אמרו מי שאמרו צריכין אנו עדיין לאשויי היאך אמר הכתוב לא ראיתי צדיק נעזב וגו', והא מצינו כמה צדיקים ורע להם בזה העולם וזכותייהו הגיה אעלמא ולא אחידהו כמו שארז"ל במס' תענית פי' כשוי הדם בענין ר' חייא ובניו והגיע שהיה די לו בקב חרובין וכו'. ונראה שכונת הכתוב בזה על זרעו של צדיק ורצה לבאר [illegible] ההבדל שבין צדיק מצד זרעו לרשע, כי הצדיק הגמור אעפ"פ שמתפרנס בצער ובצמצום כמו שמצינו [illegible] מ"מ לא מצינו שיהיה זרעו מבקשים להם על הפתחים רק תמיד השי"ת עומד בעזרם וזכות אבות מסייעתם משא"כ גבי רשע אף שיש לו כל טוב בחייו מ"מ אחר מיתת ויפסד מן העולם יפסד עשרו עמו וכאלו לא היה מעולם, וכאשר ענין פרשה זו מבארת ההבדל שהוא בין צדיק לרשע כאשר הוא מובן מעצמו כמ"ש שם הכתוב אחר זה ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן ויעבור והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא וגו', ועל ידי כן צריכין בניו להיות מדוכאים על הפתחים וכמ"ש איפו השימני לאיוב ראיתי אויל משרים וגו' ירחקו בניו מישע וידכאו בשער וגו'. א"נ נוכל לומר שענין נעזב שאמר הכתוב הוא מלשון עזרה והצלה וע"ד עזב תעזוב עמו וגו'. ורצה הכתוב לבאר ההבדל שהוא בין צדיק לרשע ויש לו, כי הצדיק ויש לו אף שהוא יעדר אח"כ מן העולם באיזה זמן מהזמנים מ"מ יהיה אחריו ברכה לזרעו שיתקיימו בעשרו ועליו נאמר ברכת ה' היא תעשיר וגו', משא"כ הרשע אף שיש לו מ"מ כשיפסד מן העולם יפסד עשרו עמו וכאלו לא היה לו כלום מעולם, כנ"ל ליישב כונת זה הכתוב והוא נכון אף לפי דברי רז"ל וק"ל:

שפירושו שבכלל הנמצאות (ב) הטוב הוא מאודיו וגובר בהם, ויאמר על הפרטי אשר תחת הכלל כמו כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש (שמות א׳) (ג) שזה נאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים בלי ספק, וכן ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו וגו׳ וימל וגו׳ (בראשית י״ז), ופעמים יבא על רוב הדבר (ד) שבתי בבית ה׳ כל ימי חיי (תהלים כ״ז) ותשא כל העדה ויתנו את קולם וגו׳ ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים (במדבר י״ד) שר״ל רוב העדה. ורבים כן, ופעמים יבא זה הלשון על חלק מהכלל אע״פ שאינו רוב הכלל אלא שהוא חלק גדול אמר ישעיה כי קצף לה׳ על כל הגוים וחמה על כל צבאם (ישעיה ל״ד) ולא אמר אלא על חלק מועט מן האומות [א] כמו שפירש בסוף הענין כי זבח לה׳ בבצרה וטבח גדול בארץ אדום ועליה אמר מדור ודור תחרב לנצח נצחים ואין עובר בה (שם), וכן אמר ירמיה שממה תהיה כל הארץ (ירמיה ד׳) על חורבן ירושלים, וכן צפניה אמר ובאש קנאתי תאכל כל הארץ כי כלה אך נבהלה יעשה את כל יושבי הארץ (צפניה א׳), שכל זה נאמר על ארץ ישראל בלבד, וכן זכריה אמר והיה ה׳ למלך על כל הארץ (זכריה י״ד) כי לפי שבבית הראשון היו ישראל עובדי ע״א ולא היו מכירים מלכותו יתברך בכל ארץ ישראל יאמר כי בבית שני יהיה למלך על כל הארץ כלומר שיכירו מלכותו בכל ארץ ישראל שתהיה תחת ממשלת הנשיא הבא מזרע דוד ולא יחצו עוד לשתי ממלכות, וראיה לדבר זה שאמר אחר כך יסוב כל הארץ בערבה מגבע לרמון, שזה בלי ספק נאמר על ירושלים ועל חלק מועט מארץ יהודה (ה) כמו שבאר מגבע לרמון נגב ירושלים. ופעמים הבא מלת כל על חלק מועט מן הכלל ויהיה פירוש כל מכל, כמו וכל הארץ באו מצרימה (בראשית מ״א) שפירושו ומכל הארץ באו, כי בתחלה אמר ויהי רעב בכל הארצות על חלק מן העולם שהם ארצות הסמוכות לארץ מצרים ועל חלק מועט מן הארצות ההם אמר וכל הארץ באו מצרימה, וכן וכל הארץ מבקשים את פני שלמה (מ״א י׳) כמו ומכל הארץ, וכן כל גוים יעבדוהו (תהלים ע״ב) שנאמר על שלמה וירמוז על חלק מועט מן האדם ומן הגוים, וע״ז הדרך האחרון ראוי שיובן מה שנאמר על השי״ת למען אספרה כל תהלתיך (שם ט׳) לא שיאמר שיש יכולת באדם לספר כל תהלה ותהלה מתהלות השם חלילה, אבל יאמר שיספר חלק מועט מתהלות ה׳, כי כן דרך הכתוב להסר מ״ם השמוש מן הכתוב. כמו כסאך אלהים עולם ועד (שם מ״ה) שפירושו כסאך מאלהים עולם ועד, וירמוז בזה אל דוד כי מאלהים נגזר שיהיה כסאו לעולם ועד לפי ששבט מישור שבט מלכותו, או ירמוז בזה אל המשיח, (ו) וכל טוב אדוניו בידו (בראשית כ״ד) כמו ומכל טוב, וכן אמר הכתוב על חזאל כשהלך להקביל פני אלישע ויקח מנחה בידו וכל טוב דמשק (מ״ב ח׳) שהפירוש ומכל טוב דמשק, וככר נמצא כל שאין פירושו מכל ועם כל זה ירמוז על חלק מועט מן הכלל כמו אשפוך את רוחי על כל בשר שנאמר ביואל (יואל ג), וירמוז בזה על חלק מועט מכלל ישראל לא על כולם ולא על העכו״ם בלי ספק, ויהיה פירוש על כל בשר על אי זה שיהיה מכל בשר אע״פ שיהיה (ז) בלתי מוכן לנבואה, וזולת זה שם הרבה. והבן זה הדרך בזאת המלה כי הוא נפלא מאד יותרו בו ספקות רבות יולדות בקצת נבואות אם הם כלליות אם לאו כמו כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום (מלכים א׳ י״א) ואחר כך ביומי מלכי יהודה נמצא מלך אדום, (ח) [ב] וכן יובנו קצת נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהכרח :

שרשים

מאריך בתארים וא״ל פיימתינהו לכולי שבחיה וכו׳ וכמו שהביא המחבר מופת על זה לקמן בפרק ב״ב מאמר זה : (ב) הטוב הוא מאודיו. הרוב הוא מאד אללם וגובר בהם : (ג) שזה נאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים וכו׳. פי׳ על אותן הבנים אשר נכנסו עמו למצרים וזהו נקרא כלל מפורש : (ד) שבתי בבית ה׳ כל ימי חיו. ובלתי כספק שלא ישב שם כל ימי חייו : (ה) כמו שביאר מגבע לרמון. שהם מארץ יהודה : (ו) וכל טוב אדוניו. וכן משה״כ וכל טוב : (ז) בלתי מוכן לנבואה. שלא יהיו בו אותן מעלות הראויות להיות בנביא: (ח) וכן יובנו קצת נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהכרח. פירוש אם תראה איזה נבואה שהיא כללות ועדיין לא נתקיימה כולה ואע״ס

ענפים

פרק ב [א] כמו שפירש בסוף הענין כי זבח לה׳ בבצרה וכו׳. נראה שזה אינו מוכרח ולאיית המחבר ראיה כי הנביא הזכיר מקומות אלו לרוב פרסומם וק״ל :

[ב] וכן יובנו קצת נבואות וכו׳, פירשנו בשרשים. והא״י פי׳ עוד פי׳ אחר וז״ל ויש לפרש גם כן וכן יובנו קצת נבואות אם היה בעבר וכו׳ · פי׳ כן שתהיה נבואה עברה או עתידה יובן ע״י זה הפי׳ אם היא כללה או לאו עכ״ל. ופי׳ זה הוא מכוון דהא כבר אמר לעיל מיכה בסמוך יותרו בו ספקות רבות וכו׳

פרק כא בבאור השורש הרביעי שאמרנו שהוא יתברך מסולק מן החסרונות. כאשר נעיין בתארים עיון דק מאד יותר עמוק נמצא שהוא מן ההכרח שיתואר הש"ת בתארים רבים ולא מצד פעולותיו בלבד (א) ומן הצדדין שנזכרו בפ"ח מזה המאמר אבל גם מצד עצמו יתברך, וזה (ב) כי החיוב והשלילה חולקין האמת והשקר תמיד בכל החמרים ר"ל בהכרחי ובנמנע ובאפשר, והוא מבואר כי באפשר לא ימלט הענין מחלוקה אם שיהיה הוא יתברך חכם או בלתי חכם וכן יכול או בלתי יכול ורוצה או בלתי רוצה, וא"א שיצדק עליו שהוא בלתי חכם או בלתי יכול (ג) כי הוא ית' א"א שימצא בו שום חסרון, ולזה הוא מחויב שיצדק עליו החלק האחד ושיהיה חכם ויכול ורוצה וחסיד וישר ונאמן, וכן יחוייב בכל מיני השלמות שהוא ראוי שימצא בו צד השלמות אחר שאי אפשר שימצא בו חסרון, וזה ענין הוא מחויב בעצמו (ד) מאין פנות אל הפעולות הנמשכות ממנו יתברך בשנאמר חי לפי שהחיות מושפע ממנו וחכם לפי שהחכמה מושפעת ממנו וכן בשאר התארים, אבל הוא חי וחכם לפי שא"א שיהיה מת (ה) ולא סכל. ואחר שמיני השלמיות מתחלפים (ו) כי הידיעה זולת היכולת והיכולת זולת החיות והחיות זולת הרצון וזולת החכמה, יחוייב אם כן שימצאו בו תארים רבים מתחלפים, ואחר שמזה הצד יתחייב שימצא בו רבוי התארים, וממה שבארנו בפרק עשירי מזה המאמר יחוייב שלא ימצא לו שום תואר זולת עצמו מי יתן ואדע על איזה צד ימצאו בו רבוי התארים שלא יחייבו רבוי בעצמותו. ונאמר כי התארים שייוחסו אליו ית' הם ב' מינים, מין ייוחס אליו מצד היותו מחוייב המציאות ועלה אל כל הנמצאים שאי אפשר שיושכל היותו מחוייב המציאות ועלת כל הנמצאים אם לא ימצאו בו אלו התארים, כמו היותו אחד וקדמון ונצחי וחכם ורוצה ויכול וזולת זה מן התארים שהוא מן ההכרח שימצאו בו יתברך (ז) להיותו ממציא כל הנמצאים, ומין ייוחס אליו (ח) מצד שנדמה בו היותו שלמות, כמו אם ניחס אליו העושר לפי שאנו מדמים בו שהוא שלמות אליו כמו שהוא שלמות אלינו מצד שההפך הוא חסרון, וכמו (ט) שהשמיעה והראות שניחס אותם אליו יתברך לפי שהם שלמות בנו ואע"פ שלא יושגו לנו אלא (י) בכלים גשמיים. (כ) וכל תואר שיתואר בו שום מתואר

שרשים

ואע"פ שמאמינו שנתהוו קצת מעניינים כאלו בזמנים שעברו מ"מ מאחר שפשוטה של נבואה זו כד"מ היא מורה על הכלל כלו ע"כ מה שנתהוה בזמנים שעברו לא היתה בשביל נבואה זו ונבואה זו עדיין עתידה היא להתקיים:

פרק כא (א) ומן הצדדין שנזכרו בפרק ח'. הם היחסים וההצטרפות כמבואר שם: (ב) כי החיוב והשלילה חולקים האמת והשקר תמיד בכל החמריים וכו'. פי' על דרך משל כשתאמר ראובן זה לבן והוא באמת לבן זהו נקרא חיוב האמתי ר"ל התואר שחייבת אליו והיא הלבנות הוא אמת ואם ראובן זה לבן ואתה אומר שאינו לבן א"כ שללת ממנו תואר הלבנות וזהו נקרא שלילת שקר כי הוא באמת לבן, ואם ראובן כד"מ אינו לבן ואתה אומר שאינו לבן נקרא זאת השלילה שלילה אמתית כי מה ששללת ממנו תואר הלבנות הוא אמת לפי שאינו לבן, ואם הוא אינו לבן ואתה אומר שהוא לבן וזהו נקרא חיוב שקר כי מה שחייבת אליו תואר הלבנות הוא שקר לפי שאינו לבן וכיוצא בזה נוכל לומר בכל שאר הנמצאים. וז"ש בהכרח ובנמנע ובאפשר, בהכרח כגון שתאמר כל מי שיש לו חיות הוא חי שבהכרח כן הוא כי א"א לו להיות אינו חי כשהחיות אצלו, ובנמנע כגון שתאמר אבן חי שזהו דבר נמנע שיהיה אבן חי, ובאפשרות כגון שתאמר הסוס לבן או אינו לבן שהלבנות היא באפשרות כי אפשר להיות סוס לבן ואפשר שלא להיות ובכל אחד מאלו השלשה החיוב והשלילה חולקין בהן יחד האמת והשקר על דרך שבארנו: (ג) כי הוא יתברך אי אפשר שימצא בו שום חסרון. כמו שנתבאר לעיל במופתים וא"כ כשתשלול התארים אלו ממנו יתברך ותאמר שאינו חכם או אינו יכול וכו' תהיה השלילה שקרית: (ד) מאין פנות אל הפעולות וכו'. כלומר בלי אותו הטעם רק מטעם שהוא חי וחכם מצד עצמו כמו שמבאר והולך לפי שא"א שיהיה מת וכו': (ה) ולא סכל. ג"כ א"א שיהיה סכל: (ו) כי הידיעה זולת היכולת. שלמות הידיעה אינו שלמות היכולת: (ז) להיותו ממציא כל הנמצאים. דאם לא היו לו התארים אלו לא היה לו אפשר להמציא הנמצאים על האופן שנמצאו: (ח) מצד שנדמה בו היותו שלמות. מצד שאנו חושבין ורואין שהן שלמות אלינו ה"ה שהם ג"כ שלמות אליו ית': (ט) שהשמיעה והראות שניחס אותם אליו ית', ויתבאר אחר כך בפ' זה: (י) בכלים גשמיים. כגון הראיה שהיא בנו היא ע"י העינים שהם גשמיים וכן השמיעה שהיא בנו היא על ידי האזנים שהם גשמיים: (כ) וכל תואר שיתואר בו. עתה בא לבאר הענין הראשון על איזה צד אנו מתארים אותו בשום אחד

ענפים

אם הם כליות אם לאו וכו' ומה בא עוד להשמיענו בזה ומה לי נבואה עברה או עתידית וק"ל:

יש בו שתי בחינות, האחת מצד השלמות אשר בתואר ההוא, והשניה מצד החסרון המתחייב אל התואר ההוא, ובאלו התואר לפי זה מורכב מב׳ ענינים (ל) הרכבה שכלית, הענין האחד הוא שלמות והאחר הוא חסרון, כי החכמה כשנתייחס אותה אל הנושא הנה היא (מ) מצד עצמה שלמות אל הנושא (נ) ומצד היותה נקנית אל הנושא והיא מקרית בו ימשך מזה החסרון אל הנושא שהוא בלתי עצמית אליו ומחייבת רבוי בו, (ס) וכשניחס החכמה אליו יתברך הנה ניחס אותה אליו מן הצד שהוא שלמות לא מן הצד שיש בה מן החסרון, כי החסרון הנמצא באיתו שלמות היא כשנבחין החכמה בצרוף אלינו שהיא נקנית אלינו מן (ע) התולדות המוצאות מן ההקדמות תולדה אחר תולדה, ולזה היא דבר שתתחדש בנו ותואר נוסף על עצמותנו, (פ) וכשניחס אליו הידיעה לא ניחס אותה על שהיא נקנית מן ההקדמות ולא על צד שהיא מתחדשת בו כדרך שהיא מתחדשת בנו אבל היא נמצאת בו מצד עצמו כדרך שהמושכלות הראשונות נמצאות באדם זולת למידה ולימוד ובאיפן יותר שלם. והכונה כשניחס החכמה אליו הוא לומר שהשלמות ההיא נמצא אליו בזולת שום חסרון אלא שאנחנו לא נשער דרך השגת החכמה אלא כדרך שישיג האדם, וכן נאמר בתואר היכולת ובתואר הרצון וזולת זה מן התארים שהם אמנם ייוחסו אליו מצד השלמות הדבק באותו התואר לא מצד החסרון הדבק בתואר ההוא. וע״ז הדרך נוכל ליחס אליו אפי׳ התארים שהם מן הסוג השני שהם השגות גשמיות, כמו שניחס אליו ההרחה שהיא (צ) השגה חושיית באמרו וירח ה׳ את ריח הניחוח (בראשית ח׳) ולא ניחס אותה אליו בלי ספק מצד שהיא (ק) השגה גשמיית אלא מצד השלמות הדבק בה שהיא קבלת הקרבן ברצון מן המקריב אותו בכונה ראויה לא קבלת ההנאה שהיא צד החסרון, והוא מאמר הנביא כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי (ירמיה ז׳), הרי שבאר שכונת צווי עשיית הקרבן היתה כדי שיכנע לב החוטא לשוב אל השם ולשמוע בקולו ולא מצד ההנאה החושיית המגיע אליו חלילה כמאמר הכתוב האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה זבח לאלהים תודה וגו׳ וקראני ביום צרה וגו׳ (תהלים נ׳) שבכל זה ראיה שכונת צווי עשיית הקרבנות היתה לכוון לב החוטא לעבודת השם בלבד, ולזה לא ניחס אליו חוש הטעם וחוש המשוש שאע״פ שהיא שלמות אלינו כצד שאנחנו בעלי חיים נשמים לקרב הנאות ולהרחיק המזיק (ר) אין בהם שום שלמות רוחני שניחסהו אליו יתברך, ולזה ייחס אליו הכתוב השמיעה באמרו תהיינה אזניך קשובות וגו׳ (שם ק״ל) ויחס אליו הראות הנה עין ה׳ אל יראיו (שם ל״ג) עיני ה׳ המה משוטטים בכל הארץ (זכריה ד׳) לפי שאלה (ש) ידמו ההמון שהם שלמות רוחני ולזה ייוחס אליו יתברך עם שלא ייוחס אליו הטעם והמשוש, וזהו ראיה שהתארים אמנם ייוחסו אליו ית׳ מצד השלמות שיש בהם (ת) לא מצד החסרון שיש בהם. וע״כ נאמר שהתארים שייוחסו אליו ית׳ אע״פ שנמצאו בנו נפרדים ראוי שיובנו בו ית׳ מתאחדים, כי אנחנו בעבור שנשיג או נקנה אותם בזה אחר זה נבין אותם נפרדים, וכן בעבור שנקנה אותם אחר שלא היו בנו נבין אותם תארים נוספים, אבל בו יתברך ראוי שנבינם מתאחדים ובלתי נקנים באופן שלא יחייבו רבוי

שרשים

אחד וקדמון וכו׳ הנה ורולה וכו׳: (ל) הרכבה שכלית. שהוא מורכב בשכל: (מ) מצד עצמה שלמות. שהרי החכמה היא מעלה גדולה עד מאד: (נ) ומצד היותה נקנית אל הנושא וכו׳. כי החכמה אינה נמצאת באדם מצד טבעו רק שצריך להמציא אותה ממקום אחר ע״י הקדמות ותולדות כמו שמבאר והולך: (ס) וכשניחס החכמה. ר״ל כשניחס החכמה: (ע) התולדות המוצאות מן ההקדמות. כמבואר בפ׳ י״ו ממאמר א׳: (פ) וכשניחס אליו הידיעה. וכן כשניחס אליו הידיעה: (צ) השגה חושיית. בהרגשה: (ק) השגה גשמית. שהוא מרגיש ההרחה על ידי החוטם שהוא הגשם: (ר) אין בהם שום שלמות רוחני. פירוש אפילו להמון לא נראה להם ליחס להשם ית׳ תואר ב׳ החושים אלו כי הב׳ חושים אלו א״א להשיג אותם כי אם על ידי פגישה ומששה שימשמש בו בידו או שיטעום בו בפיו וזה לא ראהו ההמון בהש״י כי לא ראו אותו לפגוש באיזה דבר או לטעום בו

מכל״ש חוש הראות והשמע כי אע״פ שבדרך האמת הם ג״כ אינם שייכים לגבי הש״י כי הם כלים גשמים והש״י אינו גשם מ״מ מאחר שההמון השיגו זה בחוש בשעת מתן תורה וכיוצא בזה משאר מקומות שבתורה ובנביאים שהש״י רואה ושומע לכן יחשבו ההמון ליחס ב׳ התארים אלו והם השמע והראות להש״י. וז״ש אח״כ לפי שאלה ידעו ההמון שהם שלמות וכו׳ ואע״ג שחוש הריח נמי לא השיגו ההמון בחוש שהריח הש״י ולמה מיחס אותו הכתוב אליו ית׳ באמור וירח ה׳ וגו׳ ריח ניחוח לה׳ כבר התעורר לזה המחבר לעיל מניה בסמוך ואמר שזה נאמר על קבלת הקרבן ברצון לבד ולא לקבלת ההנאה וכו׳. כל זה הוא מבואר בהדיא בפ׳ מ״ז לח״א רמורה ע״ש כי כל מה שכתב המחבר כאן בענין חמשת החושים אלו הוא מיוסד ע״ד שכתב שם הרב המורה וע״ש ג״כ בפ׳ מ״ו ונפ״ו לח״א: (ש) ידמו. יחשבו: (ת) לא מצד החסרון. שיש בהם

תבר בעצמותו ויהיה זה הכרון אליו . וכבר בארנו שהתארים אמנם ייוחסו אליו בצד השלמות אשר בהם לא מצד החסרון הדבק בהם לפי שהוא ית' מסולק מן החסרונות, ובעבור זה שמנו השורש הרביעי שהוא מסולק מן החסרונות לסלק ממנו כל תואר שהחסרונות כמו הסבלות והעוני והשינה והליאות ודומיהם, ולכלול בו שכל תארי השלמיות שייחסו אליו או שימצאו בו אמנם ייוחסו או ימצאו על הצד שיש בהם מן השלמות לא על צד ההסרון אשר בהם או שימשך אליהם כמו רבוי או שינוי שהם חסרון בו להיותו ית' קיים תמיד על אופן אחד ובלתי משתנה, וזהו שאמר המשורר אלהים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט אל (תהלים פ"ג) כלומר אחר שאין דומיה לך לא מצד שינה ולא מצד סבלות ולא מצד ליאות כי אין בך שום חסרון ולא תקבל שום שנוי [ה] א"כ למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, אל תחרש ואל תשקוט אל . ועל הדרך שבארנו אפשר שיקויימו אליו ית' תארים חיוביים (ה) אותן שאין המלט מליחסם אליו כמו חי וחכם ורוצה ויכול ודומיהם בצד שלא יחייבו בו שום חסרון, והבן זה מאד כי הוא דרך ישר ונכון בהרוהו כת החכמים התורניים הראשונים והאחרונים וראוי לסמוך עליו קרנו ועיניך שים עליו :

פרק כב

כל בעלי העיון הפילוסופים חושבים שא"א ליחס להשם יתברך שום תואר לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד אלא מצד פעולותיו בלבד מן הטעם שבארנו בפ"ט מזה המאמר, וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים (ה) עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהש"י יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו הנה הוא (ב) כאלו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה (ג) ואמר שא"א ליחס לה' שום תואר חיובי אלא שוללי ושכל התארים השוללים צודקים עליו וא"א שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד פעולותיו, ועל כן יאמר כי כמו שיקרא עלה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עלולים ממנו ויקרא יוצר או פועל בורא ועושה מחדש להיותו ממציא כל הנמצאים ברצונו הפשוט מבלי הכרח, כן יקרא חכם להיותו ממציא כל הנמצאים בחכמה גדולה נראית ביצירתם, וכן יקרא רחום וחנון וחסיד להיותו מנהיג כל הנמצאות ומרחם וחנון עליהם על צד החבר והחמלה וההנינה (ד) לא על צד הגמול כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם וגו' (איוב מ"א) וכן יקרא נדיב או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושכר יגיע אליו מזה כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן, לפי שהנדיבות (ה) יושלם בשני דברים, האחד מצד המקבל והאחר מצד הנותן, אמר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת, כי מי שיתן הסייף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר למי שלא יקבל תועלת במתנה זו כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסייף לאיש והספר לנער שילמוד בו, ואשר מצד הנותן הוא שלא יהיה הנדיב (ו) מצטרך אל פעל הנדיבות כדי שישלם בו, שאם היה הנדיב צריך אל פעל הנדיבות לא יהיה זה נדיב אלא סוחר שיתן דבר כדי שיקבל תמורתו כסף או שוה כסף או כבוד, ואף

שרשים

...הם דאל"כ ה"ל להכתוב ליחס להש"י גם כן חוש הטעם וחוש המשוש : (ה) אותן שאין המלט מליחסם אליו. כמו שאמר לעיל בפרק זה שא"א שיושכל להיותו מחוייב המציאות וכו' אם לא ימצא אלו התארים וכו' :

פרק כב (ה) עד שהרמב"ם ז"ל כתב. הדעת ההיא כל כך היא נשרשת בין החכמים עד שבא הרמב"ם וקיים גם כן דבריהם יותר שאת וכתב שהאומר שהש"י וכו' : (ב) כאלו קבץ בין הקיום והסלוק ולא ירגיש בזה. פי' כאלו ...לה לקבץ כן ולאו שהן שני הפכים על מקום אחד שזה אי אפשר כמו כן א"א ליחס להש"י תארים עצמיים באופן שלא יחייבו בו ריבוי : (ג) ואמר שאי אפשר ליחס להש"י שום תואר חיובי אלא שוללי וכו'. במורה פרק נ"ח ח"א ע"ש (ד) לא על צד הגמול כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם. פי' ושפיל לסיפיה דקרא שאמר תחת כל השמים לי הוא ואם כן אין צריך לצפות לשום גמול : (ה) יושלם בב' דברים. על ידי ב' דברים : (ו) מצטרך אל פעל הנדיבות. כד"מ ראובן נתן מנה לשמעון מפני שיש לשמעון איזה חפץ נאה והוא רוצה בו שוה אינו נקרא נדיב כ"א סוחר כמו שמבאר

ענפים

פרק כא [ה] אם כן למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו. פסוק הוא בחבקוק סי' א' הבל אין כונת המחבר לבאר אותו כאן כי כבר ביאר אותו לעיל בפ"ג ממאמר זה אלא הביא אותו המחבר כאן על צד נחות הלבון . ומ"ש אח"כ אל תחרש ואל תשקוט וכו' הוא סוף פסוק שהביא ...ענה אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט וגו' ובשביל זה הפסוק הביא כאן בנחות לשונו הפסוק דחבקוק וקדי להוגות שלבניהם ים להם פירוש אחד וק"ל :

אף אם יתן ברבר (ז) כפל שוו אין זה נדיבות כי יתן זה לפי שהוא מעריך בכך צרכו אל דבר ההוא, והנה הוא כבורר שיקנה הדבר ביותר מכדי שוויו כפי צרכו אליו, וג"כ ראוי שלא יהיה הנדיב מצטרך אל שיהולל או שישובח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כדי שישובח או יהולל או יגדל שמו או ינצל מגנות מה הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שכר מה אע"פ שאינו (ח) במדרגת הראשון, והוא ית' הקנה אל כל הנמצאות השלמות הראוי והנאות והמועיל להם כמו שאז"ל על מעשה בראשית לדעתן נבראו בצביונן נבראו בקומתן נבראו (ר"ה פ"א דף י"א ע"א) ר"ל כי כשברא הקב"ה הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביונן בקומתן שאלו ע"ד המשל (ט) היו נשאלין אם ירצו להיות נמצאים באותו התואר ר"ל בזה היופי והקומה והשלמות הנמצא להם היו מתרצים להבראות וזהו לדעתן נבראו, ולא פעל ועשה הקב"ה אלו הנמצאות לקבל שכר ולא להנצל מגנות, ולזה הוא מבואר שהוא הנדיב האמתי, ולפי שעיקר הנדיבות מבלי תקות גמול הוא עשיית הצדקה נקרא הש"י עושה צדקות שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הבריאה אבל על מה שהוא מתמיד לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד שפע מקיים מציאותם שהוא הנדיבות האמתי ר"ל התמדת הטוב, וזהו שאמר הכתוב הודו לה' כי טוב (תהלים ק"ו) וכיים שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו ר"ל (י) [ה] התמדת החסד ועל זה נקרא הש"י עושה צדקה בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים ק"ו) הנה אחר שכתוב עושה בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו שומרי נראה כי עושה (כ) שב אל השם ויאמר אשריהם השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל עת ויעשו כמוהו באמרם ז"ל והלכת בדרכיו (דברים כ"ח) מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד וגו' פוקד עון אבות על בנים (שמות ל"ד) מצד הפעולות הנמשכים מאתו להנהיג בהן הבריות ואלה התארים וביוצא בהן מותרים בהקו (ל) אע"פ שיש בהם תארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים, וזהו שנרמז למשה רבינו ע"ה כשאמר הודיעני נא את דרכך (שם ל"ג) ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן ההתפעליות הגשמים, והראהו הש"י כי בי"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו וכמו שארז"ל ויעבור ה' על פניו וגו' (שם ל"ד) אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה למשה ואמר לו כ"ז שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (ר"ה פ"א דף י"ז ע"ב) ר"ל שהראהו הקב"ה למשה במראות הנבואה כי באלו הי"ג מדות ראוי להתפלל לפניו שהם התארים המתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם

שרשים

מתבאר והולך: (ז) כפל שוויו. שהחפץ אינו שוה כי אם מנה והיה נותן לו ב' מנים: (ח) במדרגת הראשון. שהחסרון הזה אינו כל כך גדול כמו שהוא בראשון כי הראשון קבל שכר כסף או שוה כסף וזה לא קבל כי אם שבח והלול מכל מקום היה זה הנדיב חסר דבר מה והוא יתברך וכו' אינו כן: (ט) היו נשאלין. הנמצאים עצמם: (י) התמדת החסד. ותלת לעולם כמו לעולם ועד, ועיין בענפים: (כ) שב אל השם. אלא עושה חוזר אל מלת ה' הנזכר בפסוק לפני זה והוא הודו לה' כי טוב וגו'. ור"ל כי ה' הנזכר הוא העושה צדקה בכל עת: (ל) אף שיש בהם תארים הפכיים וכו'. וזהו

ענפים

פרק כב [ה] התמדת החסד. נראה שהכוונה המביא את המחבר לפי זה ולא הביא מלת לעולם כפשוטו, הוא כי לפי מונת המחבר יצא הקיבוץ מהכתוב שאחריו שאמר מי ימלל גבורות ה' יפה עם הכתוב הזה הודו לה' כי טוב וגו', כי אחר שאמר הכתוב שחסדי ה' עם הנבראים הם תמידים לגלא נצחים כגלמו במלת לעולם נופל על זה שפיר לאמר מי ימלל וגו' מאחר שחסדי ה' הם מתרבים תמיד עד לאין תכלית, משא"כ כשתפרש מלת לעולם כפשוטו ולא בא הכתוב להורות לנו על רבוי החסד והתמדתו אם כן לא יתיישב כ"כ לאמר אחריו מי יוכל וגו' וק"ל. ולפי זה הכתוב שאמר אח"כ אשרי שומרי משפט וגו' הוא גם כן נקשר יפה עם הכתובים שלפניו כי הוא מעורר בעיקר החסד בשבח הקב"ה לעמו ישראל הוא נתינת התורה הנקראת משפטי ה' כמ"ש משפטי ה' אמת וגו' והחסד הזה הוא בלתי בעל תכלית כי ע"י משפטי התורה חיים על מקומו יצא בשלום וזהו חסד גדול משא"כ דת הגויים כמו שמתבאר לעיל בס"ה מאמר הראשון ע"ש, ועי"ש גם כן בענפים בביאור הכתוב וקך ה' החסד וגו'. ואם כן אחר שהזכיר הכתוב כמו חסדי ה' שהם בלתי בעל תכלית כמ"ש כי לעולם חסדו אמר אחריו מיד אשרי שומרי משפט ה' ר"ל אשרי גם ההולך אחר משפטי ה' שהיא התורה והיא עיקר החסד כי על ידה הוא על מקומו יצא בשלום ולכן מתאר אותו הכתוב גם כן כאן במאמר שעשה צדקה כי החסד והצדקה הם קרובים זה לזה וק"ל:

פרק

שהם מצד פעולותיו כגון אלו לפי דעת הרמב"ם רשאי להללו בהם ולבקש מלפניו בהם אבל התארים שהם מצד עצמו לא הותר להללו ולא להתפלל לפניו, וזהו שארז"ל על האל הגדול הגבור והנורא (מ) אע"פ שאמרם מרע"ה לא היינו מתירים עצמנו להתפלל בהם להיותם רואים שהם תארים מצד עצמו ולא מצד פעולותיו עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ובארו שאף אלה הם תארים כצד הדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו שהותר להללו בהם, כמו שארז"ל במס' יומא (דף ס"ט ע"ב) למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה אמרו (נ) זו היא גבורתו שנתן ארך אפים לעוברי רצונו וזו היא נוראותיו שאלמלא נוראותיו היאך אומה יחידה יכולה להתקיים בין האומות, וכן בכלם, בארו שם שהם תארים מצד המדות שנוהג בהם עם הבריות, ומתוך כך ראוי לאמרם בתפלה כמו י"ג מדות שנאמרו למשה שנתפלל לפניו בהם להיותם תארים מצד פעולותיו, ואף לתארים שהם מתיחסים אליו מצד פעולותיו ראוי שנבין אותם (ס) על הצד שיש בהם מן השלמות לא על הצד שיש בהן מן החסרון, כי אע"פ שאלו התארים (ע) יחייבו התפעלות בחקנו והשתנות מן ההפך אל ההפך אינם מחייבים שנוי והתפעלות בחקו יתברך כי לא דרכיו דרכינו ולא מחשבותיו מחשבותינו:

פרק כג התארים שיתואר בהם יתברך ולא מצד פעולותיו כמו אחד וקדמון ואמת ודומיהם א"א שיוחסו אליו יתברך לפ"ז הדרך הפילוסופי אלא בדרך

שלילי (א) כמו שבארנו באחד וקדמון, (ב) וכן האמת, פירושו הנמצא אשר לא יתלה מציאותו (ג) בזולת עצמו (ד) כמו שיבא. אבל אין ראוי שיוחסו אליו על צד החיוב כלל, כי התארים שיתואר בהם מצד עצמו וע"צ החיוב לא די שאינם שבחים אבל הם גנות ברתקו ואינם ממין השבחים (ה) שיאותו אליו יתברך כמו שאמר הרמב"ם ז"ל והביא ראיה לזה מדברי ר' חנינא שאמר על מי שהיה מרבה בתארים משל למלך שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב ומקלסין אותו באלף אלפי דינרי כסף והלא גנאי הוא לו (ברכות דף ל"ג ע"ב ומגילה דף כ"ה פ"א) הנה אחר שלא אמר ומקלסין אותו באלף דינרי זהב שהיה מורה שהגנות (ו) היא מצד הפחות והיתר אבל אמרו מקלסין אותו בשל כסף יראה שהגנות הוא מצד שהקלוס אינו ממין השבח שיש בו כמו שהכסף עם שהוא דבר חשוב ומשובח מכל מקום אינו ממין הזהב ובעבור זה יאמר הרב שכל התארים שישובח או יתואר בהם הוא יתברך שאינן מצד פעולותיו ראוי שיובנו שוללים לא חיובים בשום צד כמו שבארנו בפ"י מזה המאמר בתואר האחד. ובעבור זה ראוי לנו שנשתוק מלתאר אותו מעצמנו בשום תואר אלא מה שנמצא למרע"ה או לנביאים שיתארוהו בהם

שרשים

וזהו שגרמו למרע"ה וכו'. מבואר הכל במורה פנ"ד ח"א ע"ש: (מ) אע"פ שאמרם מרע"ה לא היינו מתירים עצמנו להתפלל בהם וכו'. לא מצינו זה בדברי רז"ל בהדיא רק שהרב המורה בפ' נ"ט מח"א הוכיח כן מדקדוק הלשון שא"ר חנינא להאי שהיה מרבה לפניו בתארים וא"ל ר' חנינא סיימתינהו לכולהו שבחיה דמרך השתא ומה הני תלת האל הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה אנן לא הוינן אמרין להון ואת אמרת כולי האי משל וכו'. ודקדק הרב המורה מדלא אמר רבי חנינא בקיצור לשון אי לאו דאמרינהו משה באורייתא לא הוינן אמרין להון בתפלה אלא שהוכרח להאריך ולצרף עוד תנאי אחר והוא דאתו אנשי כנסת הגדולה וכו' משמע אי לאו אנשי כנסת הגדולה לא היינו מתירים לעצמנו להתפלל בהם אע"פ שאמרם מרע"ה. כן הוא מבואר בהדיא במורה פנ"ט לח"א אף שאין זה לשונו ע"ש: (נ) זו היא גבורתו וכו'. פירוש כי פרושים לא רצו לומר האל הגדול הגבור והנורא בעבור שאמרו איה היא גבורתו מאחר שאויבו מגיל שונאו ואיה היא גדולתו ונוראותיו כו' כמו שמבואר הכל בדברי רז"ל שם ואתו אנשי כנסת הגדולה

ואמרו אדרבא זו היא גבורתו וכו': (ס) על הצד שיש בהן מן השלמות. על דרך שנתבאר בפרקין דלפני זה: (ע) יחייבו התפעלות בחקנו וכו' אינם מחייבים שנוי והתפעלות בחקו יתברך וכו'. פי' כי הגבורה שבאדם או הרחמנות וכל כיוצא בזה הן התארים כלם הן באים על האדם בעבור איזה התפעלות שבגופו שהיה בו איזה כח המשנה אותו מאשר היה בתחלה ומביא אותו לידי מדה שיגבר על איזה אדם או ירחם עליו מה שלא היה יכול לעשות כן קודם לזה וע"י כן הוא משתנה מן ההפך אל ההפך. משא"כ גבי הש"י אין שום התפעליות והשתנות יבא לו ע"י שום תואר שיש לו, ועיין מזה במורה פנ"ד להלק הראשון ושם מבואר הכל ע"ש:

פרק כג (א) כמו שבארנו באחד וקדמון. לעיל בפרק י' וי"ח מזה המאמר וכן מבואר הוא במורה פרק נ"ז ונ"ח וס' לח"א: (ב) וכן האמת. תואר האמת: (ג) בזולת עצמו. כלומר באחר: (ד) כמו שיבא. בפרק כ"ו מזה המאמר: (ה) שיאותו. שראוים: (ו) מצד הפחות והיתר. שיהיה נראה שהגנות אינו כי אם שהיה לו לשבחו ביותר מזה כי היה לו יותר מאלף דינרי זהב אבל מכל מקום השלמות אשר בו ואשר בכי הוא

בהם ואף הם ראוי שנבין שאמנם אמרום חיובים על צד ההרחבה הלשונית ובדי לשכך את האזן אבל על דרך האמת ראוי שיובנו שוללים. ויהיו לפי זה התארים שיתואר בהם הש"י ית' על ב' פנים אם שיתואר בהם מצד עצמו וזה הצד הוא נע"ם תכלית ההעלם אף אל החכמים וע"כ א"א לדבר בהם דרך חיובי וכ"ש להאריך בהם, ואם שיתואר מצד הפעולות הנמשכות תמיד ממנו ושזה הצד ניכר לכל ואפילו לסכלים אמר המשורר בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט וגו' (תהלים צ"ד) וכן (ז) הדרכים שבהם הוא מנהיג בריותיו ואלו הצדדין רשאי אדם להאריך בהם. ואל ב' מיני השבח הללו (ח) רמז דוד במזמור ברכי נפשי את ה' (שם ק"ג) כי אמר ב' פעמים ברכי נפשי את ה' כנגד שני מיני השבח שאמרנו, כנגד השבח שהוא מצד עצמו אמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו ר"ל ברכי נפשי את ה' בקצור השבח הראוי לו כפי מעלת טבעו [א] ובחינת שם קדשו (ט) שזהו בבחינת עצמו שאין רשאי לאדם להאריך בו ואף לבטא בשפתיו לא יוכל אם לא יובנו התארים ההם שוללים ולזה לא האריך בו ולא פירש בו דבר אבל אמר וכל קרבי את שם קדשו כלומר השבח הראוי לו כפי מעלת שם קדשו מה שאין הפה יכולה לדבר, וכנגד השבח הב' אשר בבחינת פעולותיו והטוב המקובל ממנו והדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו אמר פעם שני ברכי נפשי את ה' ובאורו שזה השבח הוא מצד פעולותיו ולזה סיים ואל תשכחי כל גמוליו, והאריך ב"ה לכפר הטובות המקובלות ממנו ואמר הסולח לכל עונכי וגו' הגואל וגו' ויתר הטובות שכפר במזמור ההוא (י) ובכללם זכר יודיע דרכיו למשה לרמוז אל המדות שהוא מנהיג בהם הבריות, שהי"ג מדות שנאמרו למשה הם תארים מצד הפעולות הנמשכות מהשם להנהיג בהן בריותיו כמו שנזכר בפרק שלפני זה (כ) והם מדות רחמים, וכן נמצא מרע"ה יתאר ה' בשני מיני התארים הללו שאמרנו וישבחהו בהן על הדרך שכתבנו, ועל התארים אשר מצד עצמו אמר שהוא ירא מלהללו בהם אבל בתארים שהם מצד פעולותיו הרחיב הדבור בהן והאריך לדבר בצד ההוא. ובעבור זה אמר שני פעמים מי כמוך באלים כנגד ב' מיני השבח הללו ועל הראשון אמר נורא תהלות ועל השני אמר עושה פלא. והאריך בסוף השני ואמר נטית ימינך וגו' נהלת בעזך וגו'. וכדי שלא יובן שאותן התארים שהאדם מותר לדבר בהם ולהללו מצד פעולותיו הם נאמרים עליו על הדרך שיאמרו על האדם, אמר בתחלת דברי אשירה לה' כלומר כל השבחים שאזכיר הם על צד הדבור השיריי שכלו דמיונים בלתי אמתיים וע"ז הצד הוא שאתאר את השם בתארים כדי לשכך את האוזן ע"כ אמר איש מלחמה וברוב גאונך וברוח אפיך תשלח חרונך ימינך ה' תרעץ אויב, אבל על דרך האמת א"א לתארו בשום תאר אפילו מצד פעולותיו על הדרך שיתואר בהם האדם כי גאה גאה, כלו' ע"ד הספור השיריי אדבר בו אבל ע"ד האמת גאה גאה ונתעלה על כל מיני השבח שאפשר לדבר בו. ע"כ היה השבח היותר ראוי בחקו ית' השתיקה [ג] במאמר דוד לך דומיה תהלה (תהלים ס"ה) ועל הדרך שהבינו אותו רז"ל (מגלה י"ח

דף

שרשים

אלא ממין אחד, ומאחר שלא אמר כן אלא ומקלסין אותו בכל כסף ירא"ה וכו'. כן פי' הרמב"ם בסוף פרק נ"ט חלק א' למורה ע"ש: (ז) הדרכים שבהם הוא מנהיג בריותיו. גם כן ניכרים לכל: (ח) רמז דוד במזמור ברכי וכו'. עיין לקמן במאמר ב' פרק ה' ובמ"ד כל"ח כי שם נתבארו יותר הפסוקים מזה המזמור מה שלא נתבארו כאן: (ט) שזהו בבחינת עצמו. כי שם של ד' מורה על שהוא מחויב המציאות בעצמו ולא בזולתו כמו שיתבאר לקמן בפרק כ"ח מזה המאמר ע"ש: (י) ובכללם. ובכלל הטובות אלו: (כ) והם מדות רחמים. ואע"ג שאמר גם כן בין הי"ג מדות ופוקד עון אבות וגו' ונקה לא ינקה וגו' כבר הוא נתבאר במורה פרק נ"ד ח"א כי פוקד עון אבות אינו נאמר כי אם על הטא ע"ז לבד והיא נ"כ מטבע הרחמנות לשאריתו ישראל שלא ילמדו

מטבעם

ענפים

פרק כג [א] ובחינת שם קדשו שזהו בבחינת עצמו. פירשנו בשרשים. ויותר נראה לפי כונת המחבר במא"ה וכל קרבי את שם קדשו שר"ל שאי אפשר לנו לאמר הש"י בשום תואר חיובי כ"א מה שהוא ביאור שם קדשו לבד כמו שנתבאר לעיל פ"ט מאמר זה:

[ג] במאמר דוד לך דומיה תהלה וכו'. וכן כתב הרב המורה בפרקים שזכרנו בשרשים. הנה לפי כונת המחבר והרב המורה לפירוש אנו צריך גם כן לסוף זה הכתוב ולבאר אותו במ"ש אחר כן אלהים בציון ולך ישלם נדר, שלכאורה נראה שאין לו קישור לתחלת הכתוב שאמר לך דומיה תהלה. ונראה שהכתוב רצה ליתן טעם בזה מב' צדדים שהשתיקה היא תהלה להש"י. הא' מצד הרשעים שאינם מאמינים בהש"י ובתורתו ומרחיבים פה ולשון נגד הש"י ומאמינים אותו על חורבן הבית והארץ, וכנגדם אמר הכתוב אלהים בציון ר"ל הרשעים הללו מחרפים ומגדפים את הש"י והומרים מדת הדין הנראה בשם אלהים

זאת

דף י"ח פ"א) שאמרו סמא דכולא שתיקותא שנאמר לך דומיה תהלה כלומר השתיקה היא ההלה אליך, וע"כ קראו משה נורא תהלות :

פרק כד שני מיני התארים הללו שאמרנו שיתואר בהם הש"י שהם התארים אשר מצד עצמו והתארים אשר מצד פעולותיו, הנה בכל אחד מאלו המינים יש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד פעולותיו כמו רחום וחנון ארך אפים ורב חסד, ויש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר בהם מצד עצמו כמו אחד וקדמון, ובאלו א"א שיתואר בהם על דרך האמת אלא יובנו שוללים כמו שאמרנו. ויש תארים (א) שהענין מסופק בהם אם יתואר בהם מצד עצמו או מצד פעולותיו הנמשכות ממנו וע"כ צריך לבאר הדרך בהבנת אלו התארים ונבאר זה בקצתם כדי שילקח מהם ראיה לזולתם, ונאמר כי כשיאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיבחן זה (ב) משני צדדים שאמרנו זה, כי מצד פעולותיו אמנם יאמר עליו שהוא טוב מצד שכל הטובות נמשכות ממנו וא"א שימשך הטוב אלא ממי שהוא טוב אמר הכתוב טוב ה' לכל (תהלים קמ"ה) אבל כשיתואר מצד עצמו ראוי שיובן הענין שולליי כי נקרא טוב לפי שעצמותו נקי כן ההסרון אחר שאין בו אפשרות כמו שבארנו, וזה לא ישיגהו שום שנוי ולא העדר לפי שכל העדר הוא רע, ונמצא בכתוב שיתארהו בשהוא טוב מאלו שני הצדדין אמר טוב אתה ומטיב למדני חקיך (שם קי"ט) אמר טוב אתה בבחינת (ג) שהוא טוב עצמו (ד) ואמר מטיב בבחינת הטובות הנמשכות ממנו, וכשיאמר עליו שהוא חכם אם מצד פעולותיו הבונה לומר שאחר שהמציא הנמצאות בשלמות וכדור נפלא [ה] מורה על חכמת הממציא והיותו משיג כל מה שהמציא כמאמר הכתוב הנוטע אזן הלא ישמע וגו' היוסר גוים הלא יוכיח (ה) המלמד אדם דעת (שם צ"ד) הרי שלקח ראיה על היותו משיג ויודע מצד שההשגות והדעות מושפעות ממנו, אבל כשיאמר עליו זה מצד עצמו ראוי שיובן שולליי והוא שהכונה לומר שאין דבר נעלם ממנו, וזה כי אחר שהוא יתברך שכל נקי ונבדל מן החומר כמו שבארנו במופת לא יעלם ממנו דבר, כי החומר הוא המונע והמטריד מהשיג המוחשות והמושכלות בראיה שהמים הנוזלים בעין או שאר חולי העין (ו) מונעים מראות מה שהפין ההוא לראותו, וכן חליי האף והאוזן (ז) ובכלל שהחומר מונע מהשיג כל המוחשים באמתות, וכן האדים העולים מהאצטומכא יבלבלו כחות הגוף מהשיג מושגיהם כמו שיקרה זה לשכורים, וכן הלחות המותרי מונע מן השגת

שרשים

מתעביהם וכענין שנאמר במצות הריגת שבע אומות למען לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותיהם וגו' וחטאתם לה' וגו'. וענין ונקה לא ינקה הוא מלשון ולרש לא ישרש וכו', ע"ש וברש"ט כי כן הוא מבואר שם בסדיא :

פרק כד (א) שהענין מסופק בהם. הם התארים שמבאר והולך : (ב) משני צדדים שאמרנו. מצד עצמו ומצד פעולותיו : (ג) שהוא טוב עצמו. כי מלת אתה מורה על בחינת עצמו : (ד) ואמר מטיב וכו'. כלומר ועוד נקרא טוב מצד שהוא מטיב לאחרים : (ה) המלמד אדם דעת הרי שלקח וכו' פי' וכתיב בתריה ה' יודע מחשבות אדם. ורצה לומר מאחר שהוא הנותן והמלמד לאדם דעת לכן הוא משיג ויודע וכן מאחר שהוא הנוטע אוזן הוא השומע וכן כולם : (ו) מונעים מראות. כי מצד שיש לו איזה חולי בעין או מצד הדמעות הנוזלים ממנו נעשה הראיה שלו כהה ואינו יכול לראות יפה. ובמורה פ"ט ח"ג מבואר איך שהחומר הוא מונע מהשגת השכל ע"ש : (ז) ובכלל. זה הכלל

ענפים

הוא תלים את נלון ונלה אותו מתרגמו על לא המם בכפינו והאיך נעמוד או נבנה אותו ולכן מובה המתיקה שמתוק האדם ולא יספר בשבח הש"י כדי שלא יתפרד על ידי זה הרבע ויבא לחרף ולגדף את אלהים חיים ומלך עולם. וסב' מלד האנשים השלמים באמונת הש"י ובתורתו ומצדיקים את הדין על עצמם והמע"כ לא יספרו בשבח שאחרי הש"י כדי שלא יבוש שאחרי הש"י הם בעלי תכלית במספרם כהאות גברא שביה מלריך בשבח תאחרי הש"י וא"ל כ"ה כיימתינהו לכולהו שבחיה דמרך וכו'. ופ"ז אמר הכתוב ולך ישולם נדרי רצ"ע טומר אע"פ בהם שלמים באמונתם מכל מקום על ידי שיספרו בשבח תהליך ויקיימו את נדריהם שנדרו לשבח ולספר אותך יש להם על ידי זה שלא יפשו לומר שיושלמו תהליך ואין לך תהלים יותר ולכן השתיקה מובה גם בעיניהם. וא"ם ולך ישולם נדר על דרך ופיות כאשר גדלת כפין ר"ל נדרים כאלו שקיומן אינו כי אם בפין ואין השבח והתהלה לתש"י וק"ל, ולקמן בפ"ד פע"ם יתבאר עוד פסוק זה בדברי המחבר בדרך אחר עיין שם :

פב"ד [ג] **מורה** על הכמה הממציא וכו'. זהו א' מהג' מינים שאמר הריבמ"ם אוקן נגד האומרים בהעשה הוא בקרי והזדמן. והרב בעל עקידת יצחק הביא מעטות הלו כרים פ' בראשית ב ש ה

השגת השכליות, כמו שנראה זה בנערים כי בזמן גדולם שהלהות רב בהם לא ישיגו תכלית השגת מה שבכח שכלם להשיג. ולזה התבאר שמי שהוא שכל פשוט יקרא חכם לפי שלא יעלם ממנו דבר ולא יבצר ממנו מזמה, כלומר שאינו סכל בשום דבר שבכחו להשיג כי אין בו הסבות המטרידות ההשגה, וכשיאמר עליו שהוא רוצה אם מצד פעולותיו הכונה לומר שכל הנעשה בשמים ובארץ נעשה ברצונו הפשוט כאמרו כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ (תהלים קל"ה) ויבא זה הלשון תמיד על השם כשנראה הפעל הנמשך ממנו הדומה (ה) אל הפועל הבחירוי מגיע ונשלם נאמר שהפועל רצה זה בלי ספק שאל"כ לא היה נשלם, אמר הכתוב רצה ה' להצילני (תהלים מ') כי רוצה ה' בעמו יפאר ענוים בישועה (תהלים קמ"ט) כלומר כי הגעת הישועה מורה על הרצון, כמו שאמר הנביא השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (ירמיה ט'), הרי שלקח ראיה על היותו חפץ בהם מצד שהוא פועל ועושה אותם (ט) כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה על היותו רוצה לעשותו. ויתבאר מזה כי לראותנו פעולות נמשכות מהשם יתברך דומות אל הפעולות הנמשכות מבעל החפץ בעבור זה נקרא חפץ ורוצה, ואף אם לא נשער על איזה צד יהיה החפץ והרצון בו יתב' באופן שלא יחדש שנוי והתפעלות כי זה דבר נעלם כמו שידיעתו נעלמת ממנו היאך היא (י) ואנו מיחסים אותה אליו להיותה שלמות שאי אפשר שידומה היותו ית' זולתה כן ענין הרצון כמו שבארנו בפרק ד' מזה המאמר. וכשנרצה לבאר זה התואר ענין שולליי יהיה הכונה בו שאינו מואס ולא עוזב ולא שוכח מהשפיע הטוב והשלמות כמו שאמר הכתוב רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב (תהלים פ"ה) שכונת הרצון (כ) במקום הזה שלא מאס ולא עזב אותם ולא שכח מלהוס עליהם, הפך יחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול (דברים ל"א), (ל) וזהו שאמר אספת כל עברתך השיבות מחרון אפך (תהלים פ"ה). וכשיאמר עליו יתברך שהוא יכול או גבור אם מצד פעולותיו הכונה לומר שיכול לעשות רצונו בכל הנמצאים ואין מי שיעכב בידו כגבור שיעשה מה שלבו חפץ, ואם מצד עצמו ראוי שיובן שולליי והוא שהוא בלתי לואה מעשות מה שרוצה, ובעבור זה יתחייב שימצא לו יכולת בלתי בעל תכלית שאם היה בעל תכלית היה בו ליאות מה וכשיתואר ביכול הכונה לומר שאין בו ליאות כלל. וכשיאמר עליו חי אם מצד פעולותיו הכונה לומר שהחיים נמשכים ממנו, ולזה יהיה חי בהכרח כי לא ימשך ההיות ממנו אם לא יהיה חי, ואולם בבחינת עצמו ראוי שיובן שולליי והוא כי אנחנו נתארהו בשהוא חי להורות כי מה שיושפע ממנו לא יושפע על דרך מה שיושפע האור מן הנר והחום מן האש שיושפע מהם זה בזולת ידיעה ורצון במה שישפיעו, כי הוא יתעלה אמנם ישפיע על הצד היותר נבחר ממיני המשפיעים, שהוא יתברך משפיע בידיעה ורצון שהוא החי, וכן הוא ידע מה שישפיע ויכול להשפיע ורוצה להשפיע שאם לא כן לא היה מושפע, והכונה שמה שיושפע ממנו הוא בידיעה ורצון ויכולת כמו מה שיושפע מן החי וזה ענין דק מאד (מ) יצר הדבור בו, והכונה בו הבנת הענין והוא שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית כלומר שאינו לואה מלהשפיע ורוצה להשפיע כלומר שאינו מואס ולא עוזב ולא שוכח מלהשפיע, ויודע מה שישפיע כלומר שאינו סכל שיעלים ממנו מה שישפיע ולא בלתי יודע מה שיושפע ממנו. ובעבור זה נאמר שהוא חי כי החי משיג מה שיפעל ורוצה בו והכונה בו שאינו בטבע כחום הנמשך מן האש, וישובו אלו הארבעה תארים שהוא חי חכם רוצה ויכול אל כונה אחת שולליית כמו שבארנו, ועל זה הדרך ראוי שיובנו כל התארים שיתואר בהם יתברך [...] עצמו, שהם אמנם צריך שיובנו ענין שולליי (נ) ויהיו התארים כמו שיהיו כי כל התא[רים] שולליים צודקים עליו ואין היזק (ס) אם תמנה אותם יותר ממה שזכרנו או תאמר שהם בלתי בעל תכלית אחר שתבין אותם שולליים בענין שלא יתחייב מהם שום חסרון אליו יתברך. ולזה שמנו זה השורש הרביעי שהוא יתברך מסולק מן החסרונות לרמוז אל הענין הזה שכתבנו לפי דעת הרמב"ם ז"ל כלומר שהתארים החיובים נמנעים בחק, וראוי שיסולקו ממנו לפי שהם חסרון אליו:

פרק

שרשים

בכלל: (ה) אל הפועל הבחירוי. פירוש בוחר בשלמות הפעולה כך אף שהיתה אפשר להיות בלד אחר: (ט) כי עשיית הדבר לבעל שכל יורה וכו'. כשבעל שכל עושה איזה ענין ע"כ צ"ל שרוצה בזה הענין דאם לא היה רוצה בו לא היה עושה אותו: (י) ואנו מיחסים אותה אליו. ואעפ"כ אנו מיחסים הידיעה אליו יתברך: (כ) במקום הזה. כמ"ש רצית ה' וגו': (ל) וז"ש אספת וכו'. אחר שאמר רצית ה': (מ) יצר הדבור בו. מלשון ויעמדו במקום צר וגו', ור"ל שקשה לדבר הענין ולצייר אותו: (נ) ויהיו התארים כמו שיהיו. כלומר יהיו מה שיהיו: (ס) אם תמנה אותם יותר ממה שזכרנו פי' ואדרבה הם מתקרבים יותר אל השגת הש"י כמו שנאמר הרב המורה בפ"ס מח"א:

פרק

פרק כה מן הדברים המתחייבים לשורש הד' הזה שהוא היותו ית' מסולק מן החסרונות, הן לפי זה הדעת הפילוסופי והן לפי הדעת התורני שנזכר בפ"ב מזה המאמר הנה הם שבאשר תארנו הש"ת בשום תואר הן שיהיה שוללי או חיובי מן התארים שאפשר שיתואר בהם הש"ת, שהיה ראוי שיובן התואר ההוא בו יתברך בב"ת משני צדדין אם בב"ת בזמן ואם בב"ת בשלמות וחשיבות, וזה כי אחר שבארנו שהש"ת קדמון ונצחי ר"ל שהוא נמצא זמן בב"ת הן מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר הנה יתחייב שיהיה זה התואר שיתואר בו ית' קדמון ונצחי כמוהו, כי כמו שהוא יתברך היה נמצא וימצא זמן בב"ת כן התארים ימצאו בו זמן בב"ת כי אי אפשר שיהיו מחודשים בו או נמצאים זמן זולת זמן כמו שבארנו כל זה (בפרק י' ממאמר זה). (א) ואומרי זמן בב"ת הוא על צד ההקל מן הלשון כי הוא יתברך לא יתכן שנאמר בו שהוא נמצא זמן בב"ת (ב) אחר שהוא קודם אל הזמן אלא אם היה המשך הוא הזמן, אבל הכונה לומר שאין לו (ג) קצה לא מן הצד הקודם ולא מן הצד המתאחר, ועל כן יהיה כל תואר מהתארים אשר בו בב"ת בזמן. ואולם שיהיה כל תואר מהתארים אשר בו בב"ת בחשיבות יתבאר על זה הצד, אין ספק כי כשיתואר הש"ת בשהוא חכם ראוי שיובן מזה שחכמתו בב"ת בשלמות, כי אחר שעצמותו בב"ת בשלמות ראוי שיהיה יודע את עצמותו (ד) וא"א שיודע הבב"ת בשלמות אם לא בידיעה בב"ת בשלמות כי הב"ת לא יוכל להקיף את הבב"ת, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא יכול ראוי שיובן גם כן שיכלתו בב"ת שאם היה ב"ת כבר אפשר שידומה יכולת גדול יותר ממנו ויהיה א"כ לואה אחר שאין בו היכולת היותר גדול המדומה ההוא, וכן כשנאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי שיובן שהוא בלתי בעל תכלית בטוביות בהכרח, שאם היה הטוב מוגבל יהיה אפשר שיהיה טוב יותר גדול ממנו (ה) לא יהיה הוא אם כן טוב גמור, וע"ז הדרך ראוי שיובן בכל תואר מן התארים שהוא נמצא בו יתברך שהוא בלתי בעל תכלית בהשיבות ואין בו צד מן החסרון כלל כמו שהמציאות שיתואר בו ית' ראוי שיובן (ו) שהמציאות ההוא לא מעצמו ואינו קנוי לו מזולתו (ז) וכשיאמר המציאות על זולתו א"א שיהיה בב"ת בהשיבות (ח) אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו, ואין שום נמצא שיהיה כל תואר נאמר עליו בהשיבות בב"ת אלא הוא יתברך, כי כמו שכל תואר בפני עצמו הוא בב"ת בזמן כמו שבארנו כן הוא בב"ת בחשיבות ונעימות, וזהו מה שאה"כ נעימות בימינך נצח (תהלים ט"ז) כמו שיתבאר בפ' כ"ט מזה המאמר. וגם ראוי שיובן שהשלמיות שימצאו בו ית' הם בלתי מוגבלים במספר ר"ל שהם בב"ת מצד רבויים, וזה כי אחר שהש"ת ראוי שימצאו לו כל מיני השלמיות שאפשר שיצויירו ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות (ט) ואפשר שידומה שלמיות בב"ת נמצאים בו ראוי שיהיה כן לפי האמת שאם לא היה כן לא יהיה בתכלית השלמות אחר שהיה אפשר שימצאו בו שלמות יותר מהנמצאים בו. ולזה הוא מבואר שראוי שימצאו בו השלמות בב"ת מה שאין הפה יכולה לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע, ולזה שם צבאות מן השמות שאינם נמחקים לרמוז לזה המין מן השלמות (ברכות דף ל"ג ע"ב, ומגילה דף כ"ה ע"א) ואל זה המין מן השלמות (י) רמז השלם ר' חנינא כשאמר למי שהרבה בתארים לפניו סיימתינהו לכולהו שבחיה דמרך, כלומר אחר שהם בלתי בעל תכלית אין ראוי לך להגבילם בשום מספר ולומר שיש מספר שיכיים לספור אותם כי זה היה חסרון בחקו והוא יתברך מסולק מן החסרונות. ואל אלו הג' מינים מהבב"ת רמז דוד במזמור ה' חקרתני ותדע (תהלים קל"ט) כי הוא התחיל לשבח ידיעת השם ולומר איך היא בב"ת שהיתה מקפת בכל פרטי תנועותיו ובעשיר

עם

שרשים

פרק כה (א) ואומרי זמן בלתי בעל תכלית. ומה שאני אומר שהוא יתברך נמצא זמן בלתי בעל תכלית: (ב) אחר שהוא קודם אל הזמן. והזמן הוא נברא ובעל תכלית ולא בב"ת: (ג) קצה. תכלית: (ד) וא"א שיודע הבב"ת בשלמות אם לא בידיעה בב"ת בשלמות. פי' מאחר שהוא יודע עצמותו שהוא בב"ת ע"כ צריך להיות ידיעתו וחכמתו ג"כ בלתי בעל תכלית דאם לא כן א"א לו לידע עצמותו כי הבעל תכלית לא יוכל וכו': (ה) לא יהיה הוא אם כן טוב גמור. וכבר הוא מבואר שהטוב האמתי הוא השם יתברך ואין בו שום הרכבת רע: (ו) שהמציאות הוא לו מעצמו. כי הוא מחוייב המציאות בעצמו בלי שום סבה כמו שנתבאר לעיל במופתים: (ז) וכשיאמר. אבל כשיאמר: (ח) אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו. ובעבור זה ע"כ הוא בעל תכלית ואין לו חשיבות בב"ת ואם כן גבי הש"ת מאחר שהוא יתב' אינו קנוי מזולתו כי אם מעצמו ולכן כל תואר ותואר הנמצא בו יתברך הוא בב"ת בחשיבות: (ט) ואפשר שידומה וכו'. כלומר ואם כן אפשר שידומה וכו'. על כן ראוי שיהיה כן לפי האמת וכו': (י) רמז השלם ר"ח וכו'. כנזכר ג"כ לעיל

(כ) עם הפלגת רבויים באיזה מקום שיהיו, ואמר ה' חקרתני ותדע לבאר [ס] שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם (ל) שהאדם חוקר ובלתי משיג, אבל הוא יתברך תוקר לב ובוחן כליות ומשיג ויודע המחשבות, וזהו בנתה לרעי מרחוק כי רעי (מ) נגזר מרעיון, והאריך לבאר זה מתאר היצירה ואמר כי אתה קנית כליותי תסכני בבטן אמי, וסיים בזה כשאמר גלמי ראו עיניך וגו' כלומר כי לא (נ) לאחר שנוצר הגיעה הידיעה האלהית בו, אבל גם כשהיה (ס) גולם בלי צורה היתה הידיעה האלהית מקפת בו, וזהו גלמי ראו עיניך, ולא גלמי בלבד שאני בלך והשוב (ע) כמו כלל אבל כל הגלמים קטן וגדול בלם הם נכתבים על ספרך וידועים לפניך הימים שיושפעו בהם הצורות ויהיו נוצרים בהם (פ) ואפילו קודם שיהיה שום אחד מהם נמצא, וזהו אמרו ימים יוצרו ולא אחד בהם על פי הכתיב שהוא כתוב באל"ף, ועל פי המסורת שהוא בוא"ו בא לומר שבהתרבות הידיעה לא התרבה הידיעה אבל לו יתברך אחדות ידיעה בהם, ואחר זה אמר ולי מה יקרו רעיך אל מה עצמו ראשיהם, כלומר אתה בנתה לרעי מרחוק אבל אני (נ) איני יכול להשיג רעיך ר"ל ידיעתך ומחשבותיך כי הם יקרים לי מאד עד שא"א לי להשיגן מצד יוקר מעלתם, ועוד שהם בבב"ת בזמן וזהו ומה עצמו ראשיהם, ועוד בהם ידיעות בב"ת וזהו אספרם מחול ירבון, ועם כל זה הם מתאחדים בך אחדות גבורה כמו שאמר ולו אחד בהם ואינן ענין נוסף על עצמותך כי כאשר הקיצותי מההתבודדותי בזה מצאתי כי עודי עמך ואינם דבר זולתך. ואפשר שנאמר כי במלת רעיך ירמוז אל תארי השלמיות אשר בו יתב' וקראם רעיך להורות כי כמו שהוא יתברך בלתי בעל תכלית בחשיבות ובב"ת בזמן כן כל תואר ותואר מהם בב"ת בחשיבות ובזמן, ואמר אחר זה אספרם מחול ירבון לרמז שתארי השלמות אשר בו הם בב"ת, ובא לבאר שאין להפלא איך בהתרבות הידועים לא תתרבה הידיעה שהרי התארים אשר בו יתברך הם בב"ה מהג' צדדין שאמרנו ואעפ"כ לא יתרבה עצמותו בהם כלל, וקרא להארים העצמיים רעיך לרמוז למה שאמרנו בתחלת הפרק שהתארים הנמצאים בו הם קרובים במוהו בהברה, ואמר מה יקרו להורות על היות כל אחד בב"ת בחשיבות והיוקר, ואמר ומה עצמו ראשיהם להורות על היותם הנמצאים בו זמן קודם שימצא העולם ואחר כלות העולם שהם שני ראשים שיש אל הזמן, האחד מצד ההתחלה והאחד מצד התכלית, וזהו לשון ראשיהם כלומר הב' ראשים שהם ב' קצוות שיש לזמן, ואחר כך שב להזכיר השבח אשר מצד רבויים ר"ל היות השלמיות בו יתברך בב"ת שלא יגבלם מספר, וע"ז אמר אספרם מחול ירבון, וכדי שלא יחשב שיש בו יתברך רבוי מצד רבוי התארים אמר אחר זה הקיצותי ועודי עמך כלומר כשאני מתבונן בתארים ואני מוצא אותם רבים בהכרה מצד היותם שלמיות מתחלפות, כי הידיעה יובן ממנה דבר זולת היכולת חולת הרצון בהכרח, ומה שיובן מכל אלו וזולתן הוא דבר זולת המהות, וזאת הבחינה כבר יחשב שהתארים מחייבים איזה רבוי בעצמותך על כן אמר הקיצותי ועודי עמך כלומר (ק) כשאני מקיץ מאותה ההתבוננות שאני מתבונן ברבוי התארים אני רואה שכל אותן התארים אינן אלא בחינות שכליות כהוראות היות השלמיות ההם נמצאים בעצמותך, אבל על דרך האמת אינם דבר זולת עצמך וזהו לשון ועודי עמך כלומר שאינן דבר זולתך ואינן מחייבים רבוי בעצמותך, כי כמו שתואר האחדות אינו דבר נוסף על המהות אבל הוא בחינה שכלית מהעדר הרבוי בו, כן החכמה והידיעה אינן דבר זולת המהות והן בחינות שכליות מהעדר הסכלות בו, וכן יאמר בכל התארים בב"ה הנמצאים בו שהם בחינות שכליות מהיותו יתברך מסולק מן התסרונות לא זולת זה, ואל זה רמזו חכמי הקבלה

שרשים

לעיל בפכ"ג מזה המאמר: (כ) עם הפלגת רבויים. אע"פ שהם רבים מאד: (ל) שהאדם חוקר ובלתי משיג. וכמו שיתבאר בסמוך בפסוק ולי מה יקרו רעיך: (מ) נגזר מרעיון. מלשון מחשבה: (נ) לאחר שנוצר. לאחר שנולד ונתלבש בצורה: (ס) גולם בלי צורה. חומר לבד: (ע) כמו כלל. כלומר כל האנשים: (פ) ואפילו קודם שיהיה שום אחד מהם נמצא. אפילו החומר לא היה עדיין בנמצא מכל מקום היתה ידיעת השם יתב' מקפת בהם בשכל הע"י: (נ) איני יכול להשיג רעיך. כאן נ"ל גם כן שהוא נגזר מלשון רעיון ומחשבה כנזכר לעיל. אבל אח"כ בסמוך כת"ב כי במלת רעיך ירמוז אל תארי השלמות וכו'. ר"ל שמלת רעיך הוא מלשון אהבה ואחוה וריעות: (ק) כשאני מקיץ מאותה ההתבוננות וכו'. אמר שהקיצותי מעיון ומתבונן בהם מאד אני רואה וכו':

פרק

ענפים

פב"ה [ה] שאין ידיעת השם ממין ידיעת האדם וכו'. נראה ע"ז הדקדוק לפרש ג"כ פ"ש ישעיה הנביא כ אתה הבינו כי הנביאם לא ידעו. ולא כו פהב"ה הוא הגר הגמתי כי הוא הנותן המציאות והוא ידע הבן המהות ידיעה פרטית קן קודם שנמצא קן קודם שנמלא ולזאת אברהם אבינו אמר הנ כאמת כי לא ידע תיהנו

והקבלה בקראם השם יתברך אין סוף לרמוז על היות השלמות הנמצאים בו יתברך בלתי בעל תכלית מן השלשה צדדין שכתבנו :

פרק כו (א) **ברוך** שם משותף יאמר על מקבל הטוב והשפע מזולתו כמו לא תאור את העם כי ברוך הוא (במדבר כ"ב) ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה (דברים כ"ח) ורבים כן, ויאמר על נותן הטוב והשפע לזולתו כמו ברוך ה' צורי המלמד ידי לקרב (תהלים קמ"ד) ברוך ה' כי הפליא חסדו לי בעיר מצור (שם ל"א), ברוך אתה ה' למדני חקיך (שם קי"ט) ברוך ה' אשר הציל אתכם (שמות י"ח), וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב ושפע, וכשיאמר על המקבל יהיה (ב) ברוך פעול כי אחר שמצאנו ויברך ברוך אתכם (יהושע כ"ד) (ג) שהוא מקור מן הקל (ד) נבנה ממנו כל הבנין *) ויהיה ברוך פעול כלומר מושפע מרבוי הטובה, וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר כמו רחום וחנון שהם שמות תארים נקרא בהם השי"ת להיות הפעל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת שפע ורבוי הטובה, כי כמו שלשון מארה הוא חסרון הטובה כפי הסכמת כל המפרשים כן ברכה תוספת טובה, ולזה יהיה ברוך תואר למשפיע רבוי הטובה. ונמצא לשון ברכה על רבוי (ה) ההצלחות המתחלפות כי נמצא אותו (ו) על העושר בפנים מתחלפים ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה (בראשית ל"ט) ואמר שלמה (משלי כ"ב) ברכת ה' היא העשיר ולא יוסיף עצב עמה, לפי שדרך העושר כי כשיבא במינים רבים מתחלפים שזה יהיה סבת העצב והטורח הגדול כאמרם מרבה נכסים מרבה דאגה (אבות פ' ב') אמר כי העושר בברכת השם אע"פ שיבא במינים רבים מתחלפים לא יוסיף השי"ת עם העושר ההוא העצב אשר מדרכו שימשך אל העושר. ונמצא לשון ברכה ג"כ על הצלחת הבנים ברוך פרי בטנך (דברים כ"ח) (ז) וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אותו (בראשית ל"ה). ונמצא אותו על הצלחת הבריאות וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך (שמות כ"ג) כי בהיות ברכת ה' במזונות לא יחלה האדם אפי' החלאים הטבעיים הנהוגים להיות כפי טבעו של אדם וזהו והסירותי מחלה מקרבך וכל שכן שלא יחלה החלאים הבלתי טבעיים וזהו לא תהיה משכלה ועקרה בארצך ולא ימות האדם בלא עתו וזהו את מספר ימיך אמלא. ונמצא ל' ברכה ג"כ על הצלחת הכבוד אמר דוד ועתה הואל וברך את בית עבדך להיות לעולם לפניך (שמואל ב' ז'). ונמצא ג"כ על הצלחת החכמה ברוך אתה ה' למדני חקיך (תהלים קי"ט) וכל רבוי שפע ותוספת טובה במינים מתחלפים מן ההצלחות א"א שיבא אלא אלא בפועל יודע ורוצה וחכם ויכול, לפי שהפועל בטבע כאור הנמשך מן הנר וכחום מן האש (ח) לא יוסיף הפועל האחד אורו פעם ויחסרהו פעם אבל הוא תמיד על ענין אחד הפעל, מה שאין כן בפועל ברצון כי יוסיף הפעל ויחסרהו כפי רצונו, וכל פועל ברצון הוא הוא בהכרח כי לא יצויר רצון אלא

מן

*) הגה"ה ויהיה ברוך כו'. רצה לומר יוכל לבנות עליו כל הבנין ובזה יאמר בלשון פעול על המקבל הברכה כמו מן פקד בחול"ם בקו"ף שהוא מקור מבנין הקל נאמר פקוד במלאפו"ם בקו"ף שהוא עי"ן הפעל על המקבל פעולת הפקידה כלומר שהוא נפקד, כן מן ברוך שהוא מקור יוכל לומר ברוך במלאפו"ם הרי"ש שהוא עי"ן הפעל על המקבל הברכה. ומאשר אם היה ברוך רק שם ברכה לבד לא היינו יכולין לגזור ממנו חלקי הבנין וכמו שלא יוכל לומר מן אבן (והוא שם דבר) בנין פעולה לבנה אבנתי וכדומה או אבון מאובנים וכדומה, כן לא היינו יכולין לומר ברוך על אדם המקבל הברכה. והנה ... כפי במנין ... בכל הלכתים אם עלמו לבקדתה בשם המקור יוכל לגזור בכלים כל הפעולות. ... שהוא נאמר לפעמים על המקבל ולפעמים על הנותן הוא לגמרי ... כאשר ... קרי יהיה ברוך שם התואר כמו רחום וחנון ולא יהיה שהוא מקור אשר יתפעל על המקבל ועל הנותן, והז"ק :

שרשים

פרק כו (א) **ברוך**. הפרק הזה שייך לכאן לפי שהאמר ברוך הוא גם כן מורה על השורש שהוא יתברך מסולק מן החסרונות כמו שיתבאר בס' זה : (ב) ברוך פעול. כלומר מבורך מאחר : (ג) שהוא מקור מן הקל. שמלת ברוך שבזה הכתוב הוא מקור מבנין הקל ועם המקור יוכל לעשות במקום כל הפעולות כן מדר קל עתיד כידוע לבעלי חכמת הדקדוק : (ד) נבנה ממנו כל הבנין. מאחר שהוא מקור יוכל ללמוד ממנו שהוא נאמר לפעמים על המקבל ולפעמים על הנותן : (ה) ההצלחות המתחלפות. כמו שמבאר והולך ההצלחות אשר נקרא ברכה : (ו) על העושר בפנים מתחלפות. כלומר העושר הבא ע"י מינים רבים כגון בבית בשדה ובכרם וכיוצא בזה : (ז) וירא אלהים אל יעקב עוד וגו' ויברך אותו. פי' וכתיב בתריה אני אל שדי פרה ורבה וגו' : (ח) לא יוסיף הפועל האחד אורו פעם וכו'. כלומר שיוסיף כחו ויאיר יותר מאשר היה ראשונה :

ענפים

ונקט ידיעה יכולה ולא הזכיר כאן הספרי חסד ...לה ממנו לפי שהוא כמהוה מוריע כנד שמתבאר ממנו האלהי יתפ שבהלכה ... כן אז גם שבל לא יתפ כבן ההוא בספרו וכ"ל, פרשה ל :

מן החי והוא יודע מה שמשפיע ויכול להשפיע, א"כ יהיה המשפיע ברכה ותוספת טובה בהברח, חי וחכם ורוצה ויכול, ולזה מה שנבחר לשון ברוך לשבח בו את השם ית' לפי שהוא שם נאמר על ההצלחות ויורה על היותם מגיעות מפועל חי וחכם ורוצה ויכול כאלו תיבת ברוך שם כולל לכל מיני השלמיות, ולזה יורה על השורש הרביעי שהוא היותו ית' מסולק מן ההסרונות אחר שהיה לשון ברכה הפך מארה שהוא הסרון הטובה כמו שאמרנו. ונמצא לשון ברכה על השבח וההלול בכלל, אמר הכתוב אברכה את ה' בכל עת (שם ל"ד) שהוא כמו אהללה וזהו שסיים תמיד תהלתו בפי, וע"כ תקנו אנשי כנסת הגדולה זה הלשון של ברוך לשבח בו השם על כל מיני הטובות שיקבל האדם מהש"י הן בגוף מאיזה מין שיהיה הן בנפש, הן בגוף כמו ברכת הנהנין, ובנפש כמו ברכת התורה וברכת המצות ויתר הברכות כמו ברכות השבח להודות שהש"י מקור הברכות ושכל הטובות וההצלחות כאיזה מין שיהיו מושפעות ממנו, ולזה אמרו ארבעה צריכין להודות וכו' (ברכות דף נ"ד ע"ב) וכדי שלא יחשב שהאל יתברך הוא פועל הטובות ושיש רשות אחרת פועל הרעות אמרו כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה (שם דף ס' ע"א) להודות שהכל בא מאתו ית', ולהיות שם זה של ברוך כולל השבח על כל מיני הטובות וההצלחות הנכללות בלשון ברכה כמו שאמרנו נמצא דוד אמר במזמור תהלה לדוד ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (תהלים קמ"ה) כלומר כל מקבל מיני הטובות מאיזה מין שיהיה כי שם ברוך יורה על השבח על כלם ר"ל על כל מיני השלמיות, ולזה התחיל בתחלתו ארוממך אלהי המלך ואמר שהרוממות יהיה ואברכה שמך לעולם ועד כלומר שיהללהו, ולזה כשחזר לומר בכל יום אברכך אמר ואהללה שמך לעולם ועד במקום ואברכה שמך שאמר בתהלה, ועל הכל אמר גדול ה' ומהולל מאד כלומר מצד עצמו כי השבח א"א שיהיה אלא מצד המעשים, וזהו שאמר מיד דור לדור ישבח מעשיך, ובאור זה כי השבח וההלול שאפשר לנו לשבחו א"א שיהיה בבחינת עצמו כי זה נמנע מג' צדדים אם מצד שחיי האדם הם בעלי תכלית ובזמן בעל תכלית א"א לשבח שבח הראוי שיתמיד זמן בלתי בעל תכלית, ואם מצד ששבחיו הם בב"ת מצד רבויים כמו שבארנו בפרק שלפני זה, ואם מצד שכל שבח מהם הוא בב"ת בחשיבות ולזה התחיל ואמר ארוממך אלוהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד, ואין רצונו לומר שיהיה האדם יכול לשבח השם לעולם ועד שזהו זמן בב"ת כי זה דבר (ט) נמנע בחק האדם (י) אבל ירצה לומר שאפי' יהיו חיי האדם בב"ת והייתי מרומם שמך לעולם ועד ושיהיה זה ההלול בכל יום בענין שלא יהיה שם מניעות מצד הזמן והתמדת השבח, ולזה כפל בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד אמר שעם כל זה לא היה יכול להלל אותו כי משני צדדין האחרים ימנע זה, כי מצד רבוי השלמיות אשר בו גדול ה' ומהולל מאד יותר משיוכל איש לספר שבחיו ומהלליו ולהללו בהן, וגם מצד שכל שלמות אשר בו הוא בב"ת בחשיבות א"א זה בו לגדולתו שהוא השבח האחד אין חקר ר"ל שהוא בב"ת בחשיבות ולזה א"א שיוגבל השבח ההוא בדבור ב"ת וע"כ יהיה השבח או ההלול אליך מצד עצמך נמנע מאלו שלשה צדדים שזכרנו, אבל דרך ההלול הראוי הוא מצד הפעולות והמעשים המשבים ממך כי הם יורו על היותך חכם ורוצה ויכול וזהו שאמר דור לדור ישבח מעשיך וגו', כי ספור המעשים ושלמותם יורו על היותם נמשכים מפועל חכם, ואמר ועזוז נוראותיך יאמרו וגו' לרמוז על היכולת, וזכר רב טובך יביעו להורות על הרצון כמו שכתבנו למעלה כי רבוי הטובות יורה על הרצון, וע"ז הדרך היא סובבת כל התהלה ההיא אשר באותו המזמור, ולפי שאין כל אדם יודע להבחין מעלת השם ושלמותו אלא החכמים והחסידים כי הם מבחינים מעט מזער ממעלתו אמר יודוך ה' כל מעשיך כלומר כל מעשיך יודו דרך כלל אבל חסידיך והמה החכמים המאמינים כי החכמה מביאה לידי חסידות והם המכירים קצת מגדולתך לא יודו דרך כלל בלבד אבל יברכוך בלשון ברכה שהוא השבח היותר ראוי, להיות לשון ברכה מורה כמו שבארנו על היותו כולל כל מיני השלמיות ומשפיע אותם והיותו מסולק מן החסרונות:

פרק כז (א) **אמת** שם יאמר על הדבר כשיסכים הנאמר בפה (ב) עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא (ג) חוץ לנפש (ד) וכשיתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא

הרן

שרשים

לפיות לפי טבעו: (ט) נמנע בחק האדם כי הוא בעל תכלית: (י) אבל ירצה לומר וכו'. הכל נמשך עד למטה עד אמר שעם כל זה וכו': פרק כז (א) אמת. אחר אשר ביאר עקר מציאות השם יתברך עם השרשים הנתלים בו בא עתה עוד לבאר בפרק זה והנכנסים אחר כך מה שהוא ביאור למציאות השם וכל השייך לביאורו: (ב) עם מה שהוא בנפש, עם מחשבת הלב: (ג) חוץ לנפש. שיסכימו דבריו לאותו ענין שהוא מדבר ממנו: (ד) וכשיתחלף הנאמר בפה. שלא יסכימו דבריו לזה הענין.

הכל

חוץ לנפש אע"פ שיסכים עם מה שהוא בלב יקרא שקר, כמו ראובן שראה את לוי שהרג את הנפש והשב כי לוי זה היה שמעון ובעבור זה העיד ששמעון הרג את הנפש הנה זה שקר אע"פ שאין הפה מכזב למה שבלב כי פיו ולבו שוים, ואם העיד כי לוי הרג את הנפש (ה) עם היותו חושב ששמעון היה ההורג אע"פ שאינו משקר שהרי הענין כן היה הנה הוא מכזב (ו) כי אין פיו ולבו שוים והפה מכזב למחשבת הלב. והכלל כי כזב יקרא מצד האומר בלבד כשלא יסכימו הפה והלב יחד, ושקר יקרא מצד הענין בעצמו בשלא יסכימו הנאמר בפה ומה שהוא חוץ לנפש יחד ואם יתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש יקרא שקר וכזב וכשיסכים מכל הצדדין יקרא אמת, ולזה הוא מבואר כי שם נמצא א"א שיצדק על שום נמצא מן הנמצאים באמתות אלא על השם, כי מה שזולתו מן הנמצאים א"א שיצדק עליו שם נמצא באמת בכל הזמנים אלא בהיותו נמצא בלבד לא אחר כן ולא קודם לכן אבל הוא ית' מאשר הוא קיים תמיד על אופן אחד יהיה מציאותו מציאות אמתי ויסכים תמיד המובן משם הנמצא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ועם הנאמר בפה ולזה יפול עליו שם הנמצא באמת יותר מעל כל מה שזולתו מן הנמצאים, (ז) וכן יפול שם נמצא באמת על מי שאין מציאותו תלוי בזולתו אלא בעצמותו לפי שאין בו אפשרות כלל אחר היות מציאותו תלוי בעצמותו, כי אם נאמר בשמים שהם מתנועעים תמיד הנה זה יהיה אמת כשימצא המניע אותם שיניעם אבל אם יעדר מניעם לא יהיה זה אמתי, כן בשכלים הנבדלים אם יאמר בם שהם נמצאים יהיה זה אמת בהמצא ממציאם והמעמיד ומקיים מציאותם אבל בבחינת עצמם אין מציאותם מציאות מוחלט אחר שהם נתלים בזולתם ואין המציאות מחוייב להם אלא בבחינת עלתם, ולזה אין בכל הנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת אלא השי"ת שהוא הנמצא שמציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו כלל ולזה יהיה מציאותו מציאות אמתי, ובעבור זה הוא שארז"ל חותמו של הקב"ה אמת (שבת פ"ה דף ע"ה וסנהדרין ס"ד ע"א) לפי שאין בנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת בכל הזמנים ובכל הבחינות רוצה לומר בבחינת עצמו (ח) או זולתו אלא הוא ית'. וזהו שנרמז למשה בסנה כששאל ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם (שמות ג') כי משה חשב שאולי הנראה אליו היה אחד מהשכלים הנבדלים שמציאותם נתלה בזולתם ולזה היה חושש שלא ישיג מבוקשו אחר שכל מציאותו וכחו של זה הזולת תלוי בזולתו ואם הזולת ההוא יחפוץ לבטל רצונו יתבטל בלי ספק ולא יצא אל הפעל דבר ממה שהוא חפץ, ולזה השיבו הש"י כי שמו הוא אהיה אשר אהיה כלומר הנמצא אשר מציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו ולזה יהיה מובטח שיעשה חפצו ורצונו בכל אשר יחפוץ, וזהו לשון אשר אהיה שהוא לשון המדבר בעד עצמו כלומר אני הוא (ט) מצד שאני הוה לא מצד שזולתי הוה כי אין מציאותי וכחי תלוי בזולתי כלל כמו שהוא הענין בשאר הנמצאים כי מה שזולתי מן הנמצאים לא יפול עליו זה השם שיוכל לומר על עצמו אהיה אשר אהיה אבל מה שיפול עליו הוא לשון אהיה אשר יהיה כי מלת יהיה אינו מורה על המדבר בעדו אבל על נמצא אחר נסתר שהוא עלתו, ורוצה לומר אהיה אשר יהיה אני הוא מצד שזולתי הוה והוא הסבה הראשונה שמציאות כל הנמצאים תלוי במציאותו, והוא יתברך מציאותו תלוי בעצמו ולא בסבה אחרת ולזה יצדק עליו בלבד מזולתו מן הנמצאים שם אהיה אשר אהיה כלומר אני הוה תמצא מצד שאני הוה ולא מצד שזולתי נמצא, ולזה מציאותו מציאות אמתי אחר שאינו צריך אל הזולת, ויפול עליו שם האמת יותר מעל זולתו מן הנמצאים עד שאפשר שנאמר שאין בכל התארים תואר שיצדק עליו מכל הצדדים אלא שם האמת כי לא יוסיף דבר על העצמות אבל הוא באור שם חיוב המציאות, כי כמו שאמרנו שהאדם חי מדבר ההיות והדבור הוא באור שם האדם ואינו דבר זולת האדם כן שם האמת הוא באור שם חיוב המציאות לא זולת, כי אין דבור מחייב המציאות דבר זולת נמצא שמציאותו אמת גמור שאין בו אפשרות ולא התלות בזולתו, ולזה היה זה התואר מיוחד בחקו יתברך יותר מכל התארים ומכל השמות. וזהו שנמצא הנביא מתאר השי"ת בתואר האמת בענין מיוחד מכל מה שזולתו מן השמות והתארים אמר וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם (ירמיה י') באר בזה ההבדל שיש בין (י) כשיתואר באמת ובין כשיתואר בשהוא חי או מלך או שאר התארים

וזה

שרשים

הכל כמו שמבאר והולך: (ה) עם היותו חושב ששמעון היה ההורג. אף על פי שהיה סובר לפי טעותו ששמעון הוא הרוצח ואף על פי כן הוא מעיד שלוי הרג את הנפש כי כונתו היה להעיד עדות שקר והאמת הוא שלוי היה הרוצח ואם כן אינו משקר בעדותו: (ו) כי אין פיו ולבו שוים. לפי שמחשבתו היה ששמעון הוא הרוצח: (ז) וכן יפול שם הנמצא וכו'. פי' עוד טעם אחר על שם נמצא באמת יאמר יותר על הש"י מעל זולתו: (ח) או זולתו. הבחינות הבאים מצד הפעולות: (ט) מצד שאני הוה. מצד שאני מחוייב בעצמו: (י) כשיתואר באמת. בתואר האמת:

ככר

זה כי כבר נתבאר במאמר הרביעי ממה שאחר הטבע כי מה שיאמר בו הוא (כ) כבר ידומה בו זולתיות בצד מה כמו הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש (מגלה א׳) הוא דתן ואבירם קריאי העדה אשר הצו (במדבר כ״ו) הוא אהרן ומשה וגו׳ הם המדברים אל פרעה מלך מצרים וגו׳ (שמות ו׳) כי בכל אלו (ל) כבר יחשב שהם אנשים אחרים זולת אותם שבאר אחרי כן וכן הוא ה׳ אלהינו בכל הארץ משפטיו (תהלים ק״ה) לפי שכבר יהיה אפשר שידומה (מ) כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת כשאר השרים של מעלה המיוחדים לכל אומה ואומה לכך באר שאינו כן אבל הוא יתברך שהוא אלהינו בכל הארץ משפטיו כלומר יש לו ממשלה כוללת כל הארץ, וכן בכל מקום שיאמר הוא יבא לבאר שאין בו זולתיות כמו שהיה אפשר שידומה, אבל לפי שבלשון אמת (נ) א״א שידומה בו זולתית כלל דקדק הנביא בלשונו כי כשהאר השי״ת בשהוא אמת לא אמר לשון הוא אלא וה׳ אלהים אמת אבל כשהאר אותו בהויות או במלכות אמר הוא האלהים חיים ומלך עולם לדורות כי אף (ס) מצד הבנת ההויה והמלכות ידומה זולתיות מה בזנו ובינידם אע״פ שאינו כן על דרך האמת כמו שבארנו אבל מ״מ בשם האמת אין בו זולתיות כלל ולזה לא אמר בו ה׳ הוא אלהים הוא אמת, ובעבור הזולתיות המובן משאר התארים הוא שאמרנו שראוי שיזבנו כל התארים שוללים כדי שלא יחייבו שום רבוי בעצמיתו כלל. ולפי שהבנת (ע) התואר הזה הוא ענין יותר עמוק מהבנת שאר התארים אמר דניאל בתפלתו ולא חלינו את פני ה׳ אלהינו לשוב מעונינו להשכיל באמתך (דניאל ט׳) כי ההשכלות באמתו איננו דבר זולת הבנת חיוב מציאותו. ולהיות שם האמת מורה הוראה גמורה על היותו יב המציאות מזולתו משאר הראשים ויה בכניהי הניבוכים הקדמונים מי שאמר שהאמת הוא האלוה. וראוי שיהיה שם האמת מיוחד בו יתברך כזוהו מן הנמצאים (פ) להיותו כולל התחלה האמיות וסופם והכ״ב שהוא באמצעיהם יהורות שהוא יתברך ראשון ואחרון ואמצעי שהוא סובל המיד הכל בכרו. ומה שלא מנינו האמת שורש מן השרשים הנמשכים מעקר מציאות השם כמו שמנינו האחדות, למה שהתבאר שהאמת איננו דבר זולתי באור שם חיוב המציאות והיה לפי זה כפל ומותר כי אמרנו שהשם אמת איננו דבר זולת אמרנו שמציאות השם מציאות אמתי, וזה באור שם מחויב המציאות לא זולת זה כלל :

פרק כח שם הנכתב ביו״ד ה״א וא״ו ה״א הוא הנקרא [א] שם המפורש ור״ל השם הנבדל, וזה הלשון מורגל בדברי רז״ל הרבה לומר על הדבר הנבדל מדבר אחר פורש, אמרו בשר הפורש מן החי, הפורש מן הערלה, והאנשים שהם נבדלים מזולתם במעלה וחסידות יאמרו עליהם שהם פרושים, וכן בארו רז״ל בספרי. ובגמרא סוטה (דף ל״ח ע״א) אמרו כה תברכו בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנוי תלמוד לומר ושמו את שמי על בני ישראל (במדבר ו׳) שמי המיוחד לי. הנה בארו כי פירוש שם המפורש

שרשים

(כ) כבר ידומה בו זולתיות כלל וכו. פי׳ כי לכך נאמר בו הוא כדי שלא תחשוב שאחר אחר עשה בדרך משל פעולה זו לכך נא׳ הוא לאפוקי אחר, וע״ד שדרז״ל בהגדה אני הוא ולא אחר וכמו שיתבאר בסמוך : (ל) כבר יחשב בהם אנשים אחרים זולת אותם שביאר אחר כך. ר״ל שנ״ל זולת אותם שביאר קודם לכן, והנה לומר דאי לא אמר הוא האחשורוש היה אפשר לומר שזה המולך מהודו ועד כוש אין זה שהזכיר הכתוב בתחלה ושכי בימי אחשורוש, וכן אי לא אמר הוא אהרן ומשה וגו׳ היה אפשר לומר שאהרן ומשה המדברים עם פרעה לא היו אותן משה ואהרן שהזכיר הכתוב לפני זה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו׳ רק אחרים היו לכן דקדק הכתוב במלת הוא להורות שהם אלו שהזכיר בתחלה : (מ) כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת וכו׳, שאין לו ממשלה חלילה כי אם על אומה ישראלית לבד כשאר המלאכים הממונים על האומות לכל אחד ואחד אומה בפני עצמו אבל אין לו ממשלה על כלל העולם רק שיש עוד אל אחר חלילה שהוא מושל בכל לכן אמר הכתוב הוא ה׳ אלהינו כמו שנתבאר והולך : (נ) א״א שידומה בו זולתיות כלל. כמו שבארנו לעיל אניה בסמוך שהוא אינו כי אם באור שם חיוב המציאות ולא זולת : (ס) מצד הבנת ההויה והמלכות ידומה זולתיות מה וכו׳. לפי שאין זה באור שם חיוב המציאות אלא שהוא נראה תואר בבני מלכו : (ע) התואר הזה. תואר האמת : (פ) להיותו כולל תחלת האותיות וסו׳. כסדר האותיות אלפ״א בית״א האל״ף בתחלה והתי״ו בסוף והמ״ם באמצע הוא אותיות אמת :

פרק

ענפים

פרק כח [א] שם המפורש. מלשון בלשון וז״ל ר״ל שנקרא מפורש להיותו נבדל מכל. ושי׳ [illegible] מפורש כלל יתברך מכלל, ולהיותו אליך יותר אל [illegible] הספר [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ואולי [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] עכ״ל :

הנה

המפורש הוא שהוא נבדל ומיוחד לו יתברך מזולתו מן השתוף, חה כי שאר השמות הם שמות נאמרים עליו ית' ועל זולתו, לפי שהם שמות הונחו לו ית' אם מצד הפעולות ואם מצד בחינה אחרת זולת חיוב מציאות ית' כמו אלהים המורה על היכולת, ועל כן יאמר עליו ועל זולתו. כי אלהים יאמר על המלאכים והדיינים, וכן אדני המורה על האדנות יאמר עליו ועל זולתו, וכן בשאר השמות יש שהם ע"ד הדרך ה"ל שכבר אפשר שיאמרו עליו ועל זולתו (א) אם בשתוף גמור אם בקדימה ואיחור. ואולם שם בן ארבע אותיות א"א שיצדק על זולתו כלל בשום צד לפי שהוא שם יאמר עליו יתברך מצד חיוב מציאותו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ' ס"א מן החלק הראשון מספר המורה, חה דבר לא ישתתף בו זולתו מן הנמצאים כלל, ולזה נקרא שם המפורש. (ב) ועם כל זה כבר נמצא שנשאל זה השם לזולתו מן הנמצאים על צד ההשאלה שהרי הכתוב אומר (שמות י"ג) וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך וגו' וכתוב אחר כן ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם (שם י"ד), ווה לפי שהשמות יושאלו על המושאלים אליהם בשני צדדים (ג) אם מצד שידמו אליהם בדבר מה ואעפ"י שלא יהיו בכל אופן אלא דמיון רחוק, ואם מצד שיורו עליהם בהוראה רחוקה (ד) כהוראת הכלי את בעל הכלי כי יאמר הכתוב על המשיח ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם (ירמיה ל') (ה) בעבור שידמה מלך המשיח במלכותו או בנשיאותו אל דוד ויאמר ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל ל"ז) בעבור היות המשיח מזרע דוד שוה בלי ספק נאמר על דוד עצמו כי בעבור היות ממשלת זרעו קיימת הנה הוא נשיא לעולם. וכמו כן קרא הכתוב הארון בשם השם עם היותו כלי נעשה במלאכה להיותו מורה על השם מותן ההוראה שהיה בארון, אמר דכתוב ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' וגו' ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל (במדבר י') ובן יהושע אמר על הארון [ג] הנה ארון הברית אדון כל הארץ עובר לפניכם בירדן (יהושע ג'), ואין הארון אדון כל הארץ אבל יקראהו כן להיותו נמצא מצד אדון כל הארץ, ויקראהו בשם אדון כל הארץ כי כן דרך הלשון לקרוא הדבר בשם בעל הדבר (ו) או מי שנמשך הדבר ממנו (ז) או לייחס פעולת בעל הדבר אל הדבר שעל ידו יעשה או יגיע הפעל ההוא, כמו שבלשון בני אדם תיוחס פעולת הפועל אל הכלי שעל ידו יגיע הפעל ההוא, כי אמרנו שהעין רואה והאוזן שומעת והראות והשמע (ח) אינם אלא לנפש והעין והאוזן כלים יגיע הפעל ההוא באמצעותם. (ט) ועל שני אלו הדברים באחד קרא משה שם המזבח (י) ה' נסי (שמות י"ז) להיות המזבח כלי אל שיעשו על ידו נסים ולהיותו בורא גם כן על השי"ת העושה הנסים, ויקרא הכתוב שם המשיח (כ) ה' צדקנו (ירמיה כ"ג) להיותו אמצעי אל שנשיג הצדק מה' על ידו ועל כן יקראהו בשם ה', וכן יקרא ירושלים ה'

שרשים

פרק כח (א) אם בשתוף גמור אם בקדימה ואיחור. כמשל בזה שם עין נאמר על עין הרואה וגם על עין המים, ושם סוס, על סוס להרכבה וגם על מין עוף כמו כסוס עגור כן אצפצף. וקדימה ואיחור הוא כמו שמות המוטעלים, המשל בזה שם הרגל יפול בעצם והמסובה על האדם ושאר ב"ח ואחר כך הושאל זה השם גם כן על רגל הכסא ובהמ. ועיין פ"ח מוה המאמר: (ב) ועם כל זה. ואעפ"כ: (ג) אם מצד שידמו אליהם בדבר מה. שכתבתי הוא ג"כ רואתי: (ד) כהוראת הכלי את בעל הכלי. המשל בזה בהוראת הארון כיד דאמון הוא הוראה שהארון הוא ההולך ועל דרך שהספור הארון בעל ההולך בו וכמו שההולך והולך: (ה) בעבור שידמה מלך המשיח וכו'. ולכן זכרו בשם דוד ואע"ג שכבר מת דוד: (ו) או מי שנמשך הדבר ממנו. או בשם מי שנמשך וכו'. ועי"ד שנתבאר לעיל הכיה בכמוך בפסוק ועבדי דוד מלך עליהם: (ז) או לייחס פעולת בעל הדבר וכו'. הפעולה שאדם עושה הותה מייחסים לפעמים הפעולה הכיה אל הכלי שעל ידה עשה האדם הפעולה ההיא וכמו שמבאר והולך במשל העין רואה והאוזן שומעת: (ח) אינם אלא כו'. שהרי במות בעינים אינם יכולים לראות והאזנים אינם יכולים לשמוע: (ט) ועל שני אלו הדברים כה' הוא כמשל מהעין והאוזן.ובכ' שם חם שזכרנו לעיל שהוא כהוראת הכלי את בעל הכלי: (י) ה' נסי. בנס' ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי: (כ) ה' צדקנו. בנאמר בימיו תושע יהודה וגו'.

וזה

ענפים

[ג] הנה ארון הברית אדון כל הארץ וגו'. לא שארון הברית הוא כי אם ה' אדון כל הארץ כמו שארון כל הארץ ובוא שמה יתברך ושם מורה הכתוב לקרות הארון בשם אדון כל הארץ. וכן קורא ה' שונים פ' אם שביץ בכפוה וה שזה הראשה שארון שנים של הארון כי אם על הכ"י ולכן נראה שהספור להיות מתייחס וקל"ו, כל"ל:

(ל) ה' שמה (יחזקאל מ"ח) לפי שהוא מקום שנראה ונגלה שם כבוד ה' בתמידות יותר מכל המקומות, ורבותינו ז"ל שאמרו (ב"ב דף ע"ה ע"ב) אל תקרי ה' שמה אלא ה' שמה ששם ירושלים הוא ה' מזה הטעם ג"כ, וכן נמצא אברהם קרא שם המקום (מ) ה' יראה (בראשית כ"ב) על שנראה בו פעל מורה על השם שרואה ומשגיח, וע"ז הדרך הוא שיקרא הכתוב לשכינה או לכבוד הנראה או המושג במראה הנבואה ה', וירא ה' כי סר לראות וגו' ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים (שמות ג'), ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ויקראהו ג"כ אלהי ישראל ויראו את אלהי ישראל (שמות כ"ד), ויקראהו אלהים ויחזו את האלהים (שם), כי יקרא הכתוב את השכינה או הכבוד הנראה ה' ואלהים ואלהי ישראל, ואף על פי שהוא ית' לא ישיגהו שום נברא זולתו, כמו שכתוב כי לא יראני האדם וחי (שם ל"ג). וכן יקרא הכתוב ה' למלאך, אמר על המלאך הנראה על גדעון ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה וגו' ויאמר אליו ה' כי אהיה עמך וגו' (שופטים ו') ובכל הספור ההוא יקרא הכתוב המלאך בשם ה'. וכן ימצא הכתוב (נ) יפיל שם הכבוד על נמצאים מתחלפים יאמר (ס) על פני השם הבלתי מושגים כמו שמצינו כי כששאל משה מהשי"ת ואמר לו הראני נא את כבודך (שמות ל"ג) השיב השי"ת לא תוכל לראות את פני (שם) הרי ששם הכבוד יאמר על פני השם, ונמצא שיפיל אותו הכתוב על הדבר המושג לחוש אמר וירא כבוד ה' אל כל העם (ויקרא ט"ו) ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר (שמות כ"ד) ובקר וראיתם את כבוד ה' (שם ט"ז). וזה להיות הדבר המושג להוש מורה על דבר הנסתר הבלתי מושג הנקרא פני ה' וכבוד ה'. ומכאן התירו הנביאים לעצמם לכנות הדבר הנראה אליהם בשם הדבר הנסתר הבלתי נראה שהוא השם, עד שידברו עם המלאך או הכבוד הנראה אליהם כאלו הם מדברים עם השם ית', כי אליהו היה מדבר עם המלאך הנראה אליו או המדבר אליו (ע) לנוכח כאלו הוא השם אמר כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחותיך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב (מלכים א' י"ט) ובאתהו התשובה ע"ז צא ועמדת בהר לפני ה' וגו' לא ברוח ה' וגו' ולא ברעש ה' וגו' ואז שמע את הקול הדממה דקה מדבר אליו ואומר מה לך פה אליהו תצטוה אז מפי השם את אשר יעשה, ואין ספק כי לא היה אליהו משחשב להשוב שהמדבר עמו בתחלה היה השם שהרי אמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' (פ) ואעפ"כ היה מדבר עמו כאלו מדבר עם השם עצמו (צ) ואמר כי עזבו בריתך בני ישראל. ומה שתמהו על משה אמרו עלה אל ה' (שמות כ"ד) עלה אלי מיבעי ליה (סנהדרין ל"ח ע"ב) ת"א תמהו על אליהו ועמדת בהר לפני ה' לפני מיבעי ליה, כי באליהו לא היה זר אצלם שיהיה המדבר עמו אמצעי אבל במשה אחר מתן תורה שהשיג למעלת פנים בפנים תמהו על זה איך יאמר עלה אל ה' שיראה שהיה מדבר עמו אמצעי זולת השם, והשיבו כי האמצעי ההוא היה מטטרון ששמו כשם רבו והוא שר הפנים אבל לא היה אמצעי אחד כמו לשאר הנביאים שהיו נדברים על ידי מלאכים ואמצעיים אחרים, ועם כל זה התירו הנביאים עצמם לדבר עמהם כאלו ידברו עם השם יהיותם אמצעיים להגיע על ידם הנבואה כהשם אליהם, ואל זה רמזו רבותינו ז"ל באמרם [נ] גדול כחן של נביאים שמדמין הצורה ליוצרה (בראשית רבה פרשה כ"ז) כלומר גדול כחן שמתירין לעצמן לעשות דבר גדול כזה ועשו כן להיות המלאך הוא אמצעי להגיע הנבואה אל הנביאים או כלי להעשות על ידו אות או מופת המורה על הנכבד רצון השם והפצו בנמצאים, ודרך בני אדם לומר על הצווי היוצא מפי שליח המלך או פקידו או שר צבאו כי המלך צוה כן וידברו עמו דרך כבוד כאלו ידברו עם המלך, תו"ב

שרשים

זה שמו אשר יקראו ה' צדקנו: (ל) ה' שמה. שנאמר ושם העיר מיום ה' שמה: (מ) ה' יראה. שנאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו': (נ) יפיל שם הכבוד. ששם הכבוד נאמר גם כן על נמצאים מתחלפים: (ס) על פני השם. כלומר על הש"י עצמו: (ע) לנוכח. אליהו היה מדבר בלשון נוכח: (פ) ואעפ"כ היה מדבר עמו. פי' בפעם שנית כשעמד בהר לפני ה': (צ) ואמר כי עזבו וגו'. פי' בפעם שנית, ואין לומר כשבא אליו דבר ה' בפעם הראשון זה היה ע"י מלאך כמו שהוכיח המחבר, אבל מ"מ אחר שעמד בהר לפני ה' ובא אליו דבר ה' פעם שנית ואמר מה לך פה אליהו דלמא זה היה מפי הש"י עצמו, זה אינו כי מתוך משמעות לשון הכתוב שאמר והנה אליו קול

ענפים

[נ] גדול כחן של נביאים שמדמים הצורה ליוצרה. הנה עם היות שדברי המחבר בביאור דברי רז"ל הלו הם נכונים וברורים מכל מקום נ"ל עוד פירוש אחר בזה, והוא כי הנביאים בעת התדבקותם לשכינה לשמוע דברי אלהים חיים הם מבטלים את הומרם מהצורה בלכם ואז בהתפשטותם זאת הם מדמים הצורה ליוצרה וק"ל. ועיין מזה בעקידה שער ע"ב וע"ו:

וכן

(ק) וע"כ קרא אותו הכתוב בשם השם ויתארוהו הנביאים כאלו הוא השם :

ודע כי המלאכים להיותם נבדלים מחומר וא"א שישיגום המקרים הנמשכים לבעלי החומר בקנאה ושנאה ותחרות כי הם נקיים מכל רע ואין בהם לא גאוה ולא בחירה אל הרע ואל החטא כלל, אבל בחירתם תמיד אל הטוב והישר בעיני האלהים, על כן הותר להם כשהם משתלחים לבני אדם לדבר בלשון שולחם כמו שמצינו זה מפורש במקומות רבים שהנראה הוא מלאך ומדבר בשם שולחו אמר המלאך להגר הרבה ארבה את זרעך (בראשית ט"ז) ולאברהם אמר שוב אשוב אליך כעת חיה (שם י"ח) בשליחותו של מקום כמו שפירשו רז"ל כי לא מצינו שישוב המלאך אליו, וכן יעקב אמר ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני (שם ל"א) ובסוף החלום נאמר לו אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר וגו' ולא נדר יעקב נדר למלאך אלא לשם, וכן אמר המלאך לאברהם עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני (שם כ"ב) ולא היה עוקד אברהם את יצחק בנו אלא להשם ברוך הוא, וכן גדעון אמר לו המלאך כי אהיה עמך (שופטים ו') [ד] וכן למשה בתחלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה' אליו (שמות ג'), ובתחלת הדבור נאמר לו אנכי אלהי אביך וגו ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו', וזה לאות כי המלאך ידבר בשם שולחו, ודע זה. והטעם בכל זה כי המלאך לא ימרה פי השם להחליף שליחותו ולא יטול שררה לעצמו, לפי שלא נקרא המלאך מלאך להיותו שכל נבדל אבל להיותו בא (ר) במלאכות השם ואם היה מחליף שליחותו לא היה אז מלאך (ש) וכן אינו רשאי לעשות בשעת השליחות שום דבר או פעל שלא צווה בו מהשם, ולזה אין המלאך המשתלח בשליחות השם רוצה לגלות שמו אשר לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מזולת השליחות שנשתלח בו, אמר המלאך ליעקב כשאמר לו הגידה נא שמך (בראשית ל"ב) אמר לו למה זה תשאל לשמי וכן אמר המלאך אל מנוח למה זה תשאל לשמי והוא פלאי (שופטים י"ג) ואמר לו גם כן אם תעצרני לא אוכל בלחמך ואם (תעלה) [תעשה] עולה לה' תעלנה (שם) ר"ל [ו] אם תעלה עולה לי לא אקבל אותה ולא יועיל לך דבר שאין אני נראה לך מצד עצמי והכח אשר לי מעצמי ולזה לא יועיל לך ידיעת שמי והכח המיוחד לי מעצמי כי זה יביא אותך לטעות ולהשוב (ת) שיש לי שום כח בשליחות הזה מעצמי ואינו כן וע"כ אם תעלה עולה לה' תעלנה שהכח בא מצדו והשליחות בא מכנו, ובעבור זה המשתחוה למלאך

שרשים

קול משמע הקול טראשין : (ק) ועל כן קרא אותו. למלאך : (ר) במלאכות השם. בשליחות השי"ת : (ש) וכן אינו רשאי לעשות בשעת השליחות וכו'. עוד טעם אחר על שנקרא מלאך כי אין רשות למלאך לעשות שום דבר או כוטל וכו' לכך נקרא מלאך כי מלאך מלשון מלאכה ופעולה : (ת) שיש לי שום כח בשליחות כ"א מעצמי ואינו כן. כי המלאך הוא מוטבע בפעולתו ואין לו שום בחירה לעשות דבר

ענפים

[ד] וכן למשה בתחלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה' אליו וגו'. כאן הקשה הפ"י ז"ל המיפה גדולה בעיני כאן מדייק הרב שהוא מלאך ובפ' שלפני זה פי' הרב על הסיה אשר אהיה הקדק תמוי שהיה הש"י עצמו, ובמה י"ל כי דעת הרב בהשיבו שמלאך בזה הלבין כדי שיתחוב באות הש"י עצמו למען יאמין להבריו עכ"ל. ולי נראה שאין בתמיהתו המיפה והנמה כדאי לאלתב כי מה שהשיב לו המלאך אהיה אשר אהיה בשם בולתו השיב לו רק כמו שכתב שמחבר כאן כי כן עש לו ה' יעשבך ולא היה אב ויכוב, ושמתבר שמשה מדיין לא הבין בתחלת נבואתו כל זה ולא ידע אם הוא דבר הש"י עצמו או המלאך אמר רק מפלתו זולם רשום הב"י לכן היה מסופק כדבר וש"ל ואמרו מה שמו מה אומר אליהם וגו' וקל"ל

[ה] אלא כזה צריך עיון. כאן הביא שמחבר ראיה שהמלאך מדבר בשם בולתו מהכתוב ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו' א"כ משמע מזה הכתוב שהמלאך נקרא בשם ה' כמ"ש ויאמר ה' ראה וגו' ולעיל מזה בפ' זה הוכיח המחבר מזה הכתוב שהשכינה או הכבוד הנראה נקרא בשם ה' ומה שהמלאך נקרא בשם ה' זה למד גם כן המחבר מהכתוב שהמ' גבי גדעון ויפן אליו ה' וגו' ע"פ מהר"ב ויאמר ה' ראה ראיתי וגו' אינו קאי על המלאך ויהיו דברי המחבר סותרים זה לזה ול"ע.

[ו] אם תעלה עולה לי וכו' ובעבור זה וכו'. כבר פירשו הטעם בפרשים לפי שהמלאך הוא מוטבע בפעולתו ואין לו בחירה וכו'. רבים הקשו א"כ אחר שהמלאך הוא מוטבע בפעולתו היאך אנו מתפללים בי' ימי תשובה באשמורת הבוקר בפזמון דמלאכי רחמים וכו' וכיוצא בזה הרבה תפלות שאנו מתפללים כנגד המלאכים. אמנם אין בקושייתם כלום כי מה שאנו מתפללים להם אינו אלא הכח שיש להם מלד עצמם כי הם מלד הש"י וזהו היתר גמור כמו שכתב המחבר כאן, וכן משמע מלשון הפזמון דמלאכי רחמים וכו' הלו נא פני אל וכו' מלשון שאמר הלו נא משמע שאין להם רשות לעשות דבר מעצמם כי אם מה שיהיו ויבהלו על ידי בקשתם ותחנתם מהש"י ולכן גם כן דקדק בעל הפזמון בלשונו וקרא אותם משרתי

מלון

למלאך מצד עצמו וכחו הוא מקצץ בנטיעות והוא עובד עבודת אלילים שהוזהר עליה בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ', דברים ה') כמו שבארו רבותינו ז"ל במכילתא וכמו שיתבאר בפרק שמונה עשר מהמאמר השלישי, אבל המשתחוה לו מצד מה שהוא עליה ה' היא מותר, כמו שהמשתחוה לפקיד המלך מצד עצמו וכחו ומקבלו כאדון ולא מצד הכח שיש לו מהמלך הוא מורד במלכות, והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך, ובעבור זה היה מותר ליהושע להשתחות למלאך כשנראה לו בירחו ויאמר לו אני שר צבא ה' עתה באתי ויפול יהושע אל פניו ארצה וישתחו וגו' (יהושע ה') שעם היות ההשתחויה אחת מד' עבודות שאסור לעשותם ואפי' למלאכי השרת כזבוח וקטור ונסוך, אלא כי לפי שההשתחויה ההיא היתה לכבוד השם. ולהיות זה שלוחו בלבד היתה מותרת. אבל המתפלל למלאך או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מצד מה שיורה עליו שמו הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכן כתב הרמב"ן. ומכאן התבאר טעות המזכירים בתפלתם שמות המלאכים, כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם. וזהו מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך כמו שכתבנו, ואמנם נפל הטעות בזה לכה שמצאו קצת תפלות מיוחדות לקדמונים נזכרו בהם שמות מיוחדים וחשבו מתוך כך שהוא מותר להכניס בתפלה כל השמות ואינו כן, כי לא הותר להזכיר שם מן השמות בתפלה אלא השמות המיוחדים לו ית' ולא שם אחר כלל, ולכן נקרא אותה חכמה קבלה לפי שאי אפשר להשתמש ממנה אלא דרך קבלה שאם לא כן אפשר שיבא האדם לטעות ולעבוד אלוה מבלעדי ה', ולמען ישכיל המעיין וידע אמשול משל בזה (ז) הרי שנמצא בתפלות לקדמונים שם מצפ"ץ והרואה יחשוב שהוא שם לאחד מן המלאכים ואינו כן אלא הוא כנוי לשם בן ארבעה בחלוף האותיות באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש וכן כוזו במוכס"ז הוא כנוי לה' אלהינו בחלוף כל אות מה' אלהינו באות הבא אחריה באל"ף בי"ת (ח) כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו וכן השאר, ובעבור זה הוא מבואר שאין שום אדם רשאי להשתמש בדבר מדברי חכמי הקבלה מסברת עצמו אלא אם כן יהיה מקובל מפי חכם בעל הקבלה בה, כי הסברה באותה חכמה אסורה אלא למקובל מפי חכם וא"א לעמוד על האמת בה מתוך הכתב כלל כי לכך נקראת קבלה שהיא כשמה, והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי אנשים משתבשים בזה וקורין בספר הזוהר וזולתו מספרי חכמי הקבלה מזולת קבלה אלא מסברת עצמם להראות כי חכמה גדולה להם ונכנסים לפנים ממחיצתם לחשוב מחשבות בדבר שהמחשבה אסורה, וכבר הזהיר ע"ז גדול החכמים האחרונים המקובלים רבינו הרמב"ן ז"ל ואמר כי דברי חכמי הקבלה לא יושגו ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולת מפי מקובל חכם לאזן מקובל ומבין והסברה בו אולת רבת הנזקים אלו דבריו ז"ל בפירוש התורה, וכלל אומר לך השמר לך ושמור נפשך מאד (ט) פן תנקש אחריהם ותלכד במצודתם כי הם עוזבים

שרשים

דבר שהוא הפך רצון השי"ת כמו שכתבנו לעיל במאמר ראשון פרק ג' בשם הרמב"ם ע"ש : (ח) כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו. יו"ד מכנים על ד' בכ"ף הבא אחריה באלפ"א בית"א וכן ה"א מכנים בוי"ו הבא אחריה באלפ"א בית"א וכן שאר האותיות מכנים מתחלפים באותיות הבאים אחריהם באלפ"א בית"א : (ט) פן תנקש אחריהם. אחרי אותם המתעסקים בקבלה מדעת עצמם :

ענפים

אלינו רצה לומר שאין לכם שום כח מצד עצמם רק שהם משבחים להשי"ת, ומשום זה נ"ב על שהם מטרפי [illegible] עלינו אנו מבקשים מהם שיפחדנו בעדנו מפני שהם קרובים אל השכינה יותר וזהו כבוד להשי"ת והוא ממש [illegible] להשתחות לפקיד המלך בהיות שמתגבר ולמעבה דיהושע שהשתחוה למלאך. ולא נפסד כיון להם היה כח מצד עצמו עד שיתייב השי"ת לנבואת רצונם הגלה כי אין להם שום כח רק הם מוכנעים בשליחתם ומחויבים לעשות מה שנגזר עליהם מהשי"ת. וכן מ"ש [illegible] אין רצה לומר שיש להם [illegible] כח ויכולת מצד עצמם. שיסלחו להם על דבר פשע. רק שהם ממליצים מהשי"ת על הנהגתם ובכליותם [illegible] ובעונו הם הולכים ומרחפים על הבריות ולא עוד. וכן מלשון שהיה הפזמון [illegible] יעשו וגו' [illegible] [illegible] שמע תפלתו בגלל בדבש [illegible] הלא רק [illegible] יהיה [illegible]. ובזה גם כאלו תפלות, [illegible] ה'. [illegible] שמזכירים שמות המלאכים בתפלתם [illegible] בתפלה כיון להתפלל [illegible] שיש להם כח עצמם וזה מה שהוזהר בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' כמו שיתבאר בדברי המאמר השלישי :

(ז) הרי שנמצא לקדמונים שם מצפ"ץ וכו' הוא כנוי לשם בן ד' בחלוף האותיות באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש וגו'. כמו [illegible] [illegible] ולא [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] בשם הכס [illegible] [illegible] [illegible] ז"ל [illegible] [illegible] [illegible] אל האלהים לפי [illegible] שם אלהים מלא אל"ף למ"ד

עוזבים ארחות יושר ללכת בדרכי חשך כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו המתעסקים בקבלה מדעת עצמם בזולת קבלה מפי חכם מקובל :

פרק כט אור הנהתו הראשונה על אור (א) המוחש כמו נתן שמש לאור יומם (ירמיה ל"א) הבקר אור (בראשית מ"ד), ולפי שהאור מורה את האדם את הדרך ילך בה הושאל זה השם על הישרה וההנהגה כמו והלכו גוים לאורך (ישעיה ס') שפירושו יהיו בהישרה שתגיע להם מאתך, ויאמר גם כן על ההישרה האלהית לכו ונלכה באור ה' (ישעיה ב') ועל זה נקראת התורה אור כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') לפי שהיא הישרה והדרכה אל ההצלחה הנצחית, ולפי שהאור תתענג בו הנפש כמ"ש הכתוב ומתוק האור (קהלת י"א) הושאל שם האור להתענג הגשמי אמר הכתוב ליהודים היתה אורה (אסתר ח') לתענוג הנפשיי אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה (תהלים צ"ז), ויושאל על הרצון באור פני מלך חיים (משלי ט"ז) ואור פניך כי רציתם (תהלים מ"ד) והאר פניך ונושעה (שם פ'), ויושאל על הנפש אור צדיקים ישמח נר רשעים ידעך (משלי י"ג) ויושאל על חבנה החכמה חכמת אדם תאיר פניו (קהלת ח'), ומזה יקרא הסכלות חשך והכסיל בחשך הולך (שם ב' י"ד), ויושאל על הדבר מחומר (יחזקאל מ"ג) והארץ האירה (ב) מכבודו, ויושאל על הש"י (ישעיה י') והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה, וזה כי כמו שהאור א"א להכחיש מציאותו (ג) ואינו גשם (ד) והוא מוציא הכח הרואה והגונים הנראים מן הכח אל הפעל ותתענג בו הנפש וא"א לשער הגונים והמראים ולא ערבות האור ומתיקותו מי שלא ראה מאורות מימיו, ואף מי שראה מאורות ילאה להשיג האור כשהוא חזק ואם יצייר בו יותר כמה שבכחו לראות יכהו עיניו ולא יראה אפי' מה שדרכו לראות, כן הש"י א"א להכחיש מציאותו ואינו גשם ומוציא הדברים מן הכח אל הפעל ויש בהשגת מה שישיג ממנו העונג נפלא וא"א להאר אותו תענוג כי שלא זרח עליו אור השכל מימיו ואפי' החכמים השקועים בחכמה אם יציצו באותה השגה יותר כראי יכהו עיניהם ויתבלבל שכלם בהשגתו כמו שאמרו בן עזאי הציץ ונפגע (חגיגה דף י"ד ע"ב), ולזה הוא שכינה הכתוב האל יתברך אל האור לרמז כי אף אם מציאותו יתברך הוא דבר שא"א להכחישו כאור מכל מקום להיות השכל האנושי נשוא בחומר אי אפשר להשיג מעצמותו יתברך (ס) בהשגת הנבדלים אלא הנצה מועטת, ובהשגה ההיא יש תענוג נפלא בלתי גשמי לא יוכל לשער אותו האדם, אבל מה שישיג ממנו היכה אל כה שישיג העטלף מאור השמש כי לחוזק אורו יכהו עיניו מלהסתכל ממנו ולא יוכל להתענג באור השמש כמו שיתענגו שאר הבעלי חיים, אע"פ (ו) שהוא מצייר אותו קצת ציור אחר היותו מתענג כן האור החלוש כמו כאור הלבנה ומאור הנר ומן האור הנשאר בעבים אחר שקיעת השמש ולא יוכל ללכת אלא באישון לילה ואפלה והוא בורח מאור השמש, וזה מטה שיורה היותו מתענג בקצתו ולואה ובורח מן האור הבהיר ומצטער בו, הפך מה שיקרה אל הנשר כי לחזק חוש ראותו יתענג באור ויתאוה להגביה עוף להתקרב אליו, וכל אלו הדברים הנמצאים (ז) באור חוקי הדמיון אל הדבר הנבדל מהחומר יותר מכל מה שאפשר שידמוהו בו, (ח) ולזה יכנהו הכתוב באור לקרב הבנתו אל הדעת, אבל כדי שלא יטעה אדם לומר שהאור השכלי דבר נמשך מן הגשם באור המוחש אמר חבקוק כשהיה מספר ענין התגלות שכינה במתן תורה וההשגה ההיא, אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו וגו' ונגה כאור תהיה וגו'

שרשים

פרק כט (א) המוחש. כלומר שרוצה את האור כמוש : (ב) מכבודו . מסבינתו יכיס נבדל מן החומר : (ג) ואינו גשם . כסאור אינו גשם : (ד) והוא מוציא הכח הרואה והגוונים הנראים וכו'. כי א"א לראות מתוך החשך ח"ש את"כ וא"א לשער הגוונים והמראים וכו' : (ס) בהשגת הנבדלים. ע"י השגת הנבדלים : (ו) שהוא מצייר אותו קצת ציור אחר היותו מתענג וכו'. מאחר שראיתו שהוא מתענג באור הלבנה ובאור הנר וזה הורא, שהוא מצייר קצת מתענג באור . וו"ש את"כ וזה מטה שיורה היותו מתענג בקצתו וכו' : (ז) באור חוקי הדמיון אל הנבדל מהחומר יותר מכל מה שאפשר וכו'. כל הנבדל מהחומר יותר מחבירו יוכל ג"כ להשיג תענוג האור החזק יותר מחבירו, ואמר חוקי הדמיון לפי רבים לפי שבמה שיש אורות הם אור השמש אור היום אור הבקר אור הנר. כל אחד יותר חזק מחבירו ויש דבר שיוכל להתענג באור זה ולא יוכל להתענג באור היותו חזק ממנו ויש שיוכל להשיג ולהתענג גם תענוג היותר חזק : (ח) ולזה יכנהו הכתוב. להש"י : אבל

ענפים

למ"ד ה"י יו"ד מ"ם אז הוא מכוון המנין ג' מאות כמנין בם מלפ"נ שהוא כמו נסם של ד' וזהו ס' הוא האלהים לנוי שהכל א', וק"ל :

בי

וגו׳ (חבקוק ג׳) כלומר שהנגה הנראה אז היה כאור אבל לא היה אור ממש כאור המוחש, כי האור המוחש נמשך מן הגשם והנגה ההוא לא היה נמשך מדבר גשמי, וע״כ אמר כאור עם כ״ף הדמיון ולא אמר אור בשלות, ובאר עוד בהשגה ההיא ואמר שהשגה ההיא שהיה בשעת מתן תורה לא היה מצד כח שום אמצעי שיהיו ניצוצי האור והשפע לו מזולתו (ט) אבל מהש״י ב״ה וע״כ אמר קרנים מידו לו (פס) כלומר שניצוצי האור הרוחני ההוא היו לו מעצמו ולא מזולתו, וזה יורה כי לא היו עלול כי כל העלולים האור והנגה והזיו הוא נקנה להם מזולתם שהוא הש״י שהוא עלת הכל אבל הוא יתברך הנגה והזיו וההדר רוצה לומר התארים והשלמיות אשר בו הם לו מצד עצמו ולא מזולתו שאינו קונה שום שלמות מזולתו, ולפי שזה הענין נעלם מאד איך ימצאו בו כל תארי השלמיות המדומים מבלתי שיחייבו רבוי בעצמותו ושיהיה כל אחד מהם בלתי בעל תכלית בחשיבות אמר ושם חביון עוזו (פס) כלומר כי התארים ההם הנמשלים בקרנים המשפיעים מידו לו בהם הוא הסתר וחבית העת אשר לו, כי מצד שעווו ויכלתו הם בב״ת הם נסתרים משישגו כי הבעל תכלית אי אפשר לו שישכיל מן הבלתי בעל תכלית (י) אלא הטבע הכולל שהוא בלתי בעל תכלית אבל לא (כ) החלקים אשר בו מצד שהם חלקיים, כמו שנאמר כי האדם ישיג הטבע הכולל מכל האנשים שהיו ושיהיו דרך כלל אבל א״א לו שישיג הטבע הפרטי אשר בכל איש ואיש, ולזה הוא מבואר שא״א שיושגו השלמיות הבב״ת אשר בו ית׳ שהוא בב״ת בכל דבר והוא שאמר ושם חביון עוזו, ויתבאר מזה כי מה שנדמה האל יתברך אל האור אינו רק מצד הרחבת הלשון לקרב אותו אל הדעת לא זולת זה, ועל דרך זה כשתאר יחזקאל הכבוד הנראה בנוגה אמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה׳ וגו׳ (יחזקאל א׳) כי דמה אותו אל מראה הקשת לא להיותו דומה אליו במראים אבל להיות המראים הנראים בקשת אינם כן בעצמותם אע״פ שיראו כן למראות עינים (ל) מהתערבות האדים המתחלפים, וראיה לזה (מ) שהליחות אשר בעינים פעמים יהרש באויר למראה עינים עגולה כדמות הגוונים הנראים בקשת אע״פ שאין שם מראים בלי ספק: אמר אב״ן סינ״א הקשת ארע ממנו ענינים וענינים לא ארע אבל הגוונים לא ארע ענינם על האמת ולא ארע סבתם ולא יספיקני מה שאמרו בו כי כלו כזב ושטות עכ״ל.

יראה מדבריו שאין טעם לאותם הגוונים הנראים אלא שהם נראים כן למראה עינים אע״פ שאינם דבר נמצא כן בעצמותם, וזהו שאמרו רז״ל המסתכל בקשת עיניו כהות (חגיגה דף ט״ז ע״א) ר״ל שהמסתכל באותם הגוונים הנראים בקשת ימצא שעיניו כהות שרואות דבר שאינו כן. ובעבור זה (נ) דמה הנביא מראה נגה הכבוד הנראה אליו אל הגוונים ההם לרמוז שהתארים שהיה השם נראה בהם אל הנביאים אינן כן בעצמותם כמו שמראה הקשת הנראה אינו כן בעצמותו, וע״ז אמר ואפול על פני [א] כי כששיער שענין האור והנגה הנראה אליו לעינים לא היו כן ע״ד האמת אמר בו הוא מראה דמות כבוד ה׳, ולא אמר הוא מראה כבוד ה׳ אלא דמות לפי שהדבר הנבדל מחומר לא ישיגוהו החושים כי החושים לא ישיגו מהדבר אלא המקרים והשכל הנבדל אין בו מקרים, ואחר שאמר שראה מראים כמראה הקשת הוכרח לומר שהוא מראה דמות כבוד ה׳ ולא מראה הכבוד עצמו שאין בו מראה, ולזה נפל על פניו ולא רצה להסתכל במראים ההם כדי שלא יבא לחשוב שהגוונים ההם היו כן על דרך האמת ושיהיה השי״ת גשם נושא המקרים, וע״ז הדרך בעצמו הוא מה שעשה משה רבינו ע״ה במראה הסנה כי בתחלה שחשב שהיה הנראה דבר גשמי, אמר אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה (שמות ג׳) וכשנאמר לו אנכי אלהי אביך (פס) וידע שלא היה דבר גשמי נתברר לו שהגוונים ההם הנראים בלבת אש בסנה אינו כן ע״ד האמת, ובעבור זה הסתיר פניו

שרשים

(ט) אבל מהש״י ב״ה. כלומר מעצמותו: (י) אלא הטבע הכולל שהוא בב״ת. שלא יוכל הב״ת להשיג מהבב״ת כי אם דרך כלל דהיינו שהוא בב״ת: (כ) החלקים. הפרטיים: (ל) מהתערבות האדים המתחלפים. פירוש כשהשמש שופעת על האדים בעת שהיו להים אזי יתחדשו אותן המראות, ועיין בעקידת יצחק פ׳ נח שער י״ד ותמצא שם זה הענין מבואר ביאור מספיק: (מ) שהליחות אשר בעינים. מי שיש לו חולשה בעיניים העינים נוזלים ועי״כ אינו יכול לראות היטב. ורמיה זו הביא ג״כ בעל עקידת יצחק שם בשער הנזכר: (נ) דמה הנביא מראה נוגה וכו׳

ענפים

פרק כט [א] כי כשהפר בענין האור והנגה הנראה אליו לעינים וכו׳. נראה כי שגגה הוא זה כדעת המחבר כי מה שהביא הנביא מהאור והשגה לא היה למראה עינים כי אם במראה הנבואה וה״ק:

אמת

פניו כי ירא מהביט, והיתה היראה לפי שהחושים לא די שלא יעזרו להשגת הרוחניות אבל יטרידו מהשגת האמת לפי שלא ישיגו מהדבר רק המקרים כגוונים והאורך והרוחב ודומיהם, וזה יבא האדם להשוב שהדבר הנבדל מהחומר ישיגוהו המקרים, ולזה הסתיר משה פניו להורות שאין להושים עסק בהשגה הזאת כלל לפי שאין בה מקרים. וע"כ שבחו רז"ל ההסתר הזה ואמרו בזכות ויסתר זכה בקלסתר, ובעבור זה שאמרנו מהרמות הדבר הרוחני באור יכנה הכתוב עולם השכלים הנבדלים באור לפי מה שהבינו רז"ל [ג] אמרו בב"ר וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל וגו' (בראשית א') א"ר יודא ברבי סימון הבדיל הקב"ה את האור לעצמו אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא אני הה"ד ונהורא עמיה שרא (דניאל ב') א"ר אבין הלוי נטלו הקב"ה ונתעטף בו כטלית והבהיק את עולמו מזיוו הה"ד עוטה אור כשלמה (תהלים ק"ד) ורבנן אמרין גנזו לצדיקים לעתיד לבא, משל למלך שראה כנה יפה ואמר זו לבני הה"ד אור זרוע לצדיק וגו' (שם צ"ז), הנה אלה החכמים כלם מסכימים שזה האור אינו האור המוחש אלא שירמוז בזה אל האור הרוחני שוהו עולם השכלים הנבדלים, ואמר ר' יודא ברבי סימון שאי אפשר לשכל האנושי שישיגם ולא נבראו אלא להכיר גדלו של הקב"ה ולומר שיר ושבח לפניו בלבד, ורבי אבין הלוי יאמר כי זה האור קודם בסבה לשאר הנמצאות ונבראו להיות כבלי אומנותו של מקום, כמאמר הפילוסוף שהאל עיין בעולם השכלים הנבדלים (ס) והשפיע מהם המציאות, ורבנן אמרי שאע"פ שאי אפשר לשכל האנושי שישיג השכלים הנבדלים השגה גמורה, הנה במה שישיגו הצדיקים מהם אפשר שישלם להם ההשארות הנפשיי, וזהו אמרו וגנזו לצדיקים לעתיד לבא:

פרק ל

כמו שיתחלפו האנשים או הבעלי חי בהשגת האור, שיש מהם חלושי הראות שיתענגו באור החלוש ויצטערו באור החזק כעטלף, ויש מהם חזקי הראות יתענגו בהשגת האור החזק כנשר, כן יתחלפו מדרגות הצדיקים בהשגת התענוג הנפשיי שכנו אותו רז"ל בשם אור כמו שאמרנו, והתחלפות מדרגות הצדיקים והחכמים והשלמים בתענוג ההוא יהיה כפי השגת מדרגתם בתארי השלמות אשר בו יתברך, כמו שיתחלפו מדרגות המלאכים זה מזה בשעור ההשגה הזאת כמו שבארנו בפרק י"ב מזה המאמר. ואולם אם השגת התארים ההם הוא על הדרך שכתבנו בפרק כ"א מזה המאמר כבר אפשר שיובן שיש מדרגות מתחלפות בבב"ת בין החכמים כפי השגתם כל אחד מהם חלק מה מתארי השלמות הבבב"ת אשר בו יתברך. ואולם אם השגת תארי השלמות אשר בו אינה רק על דרך שלילה וכפי דעת הרמב"ם ז"ל שכתבנו בפרק כ"ב מזה המאמר הנה תפול בכאן שאלה במה יהיה ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם לקצתם כי אחר שידע האדם שלא יצדק עליו תואר חיובי כלל ושכל השוללות צודקות עליו יתברך כמו שאמרנו שם כבר ידע כל מה שאפשר שיושג ממנו יתברך. ולפי זה איזה הבדל במדרגה יהיה בין המתהיל בלמוד ובין שלמה שנא' בו ויחכם מכל האדם (מלכים א' ד') ושקר שנאמר שתהיה מדרגת שניהם שוה ושלא יהיה הבדל בין הנביאים קצתם לקצתם ולא בין משה ליהושע משרתו (א) שהרי הכתוב אומר ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג) (ב) אחר שהשיג כל מה שהשיג במתן תורה שיראה שיהודע יותר ימצא חן בעיני השם יותר, ונמצא לרבותינו ז"ל שאמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה (ב"ב פ"ה דף ע"ה ע"א) כלומר שבהשגת האור הרוחני יש חלוק מדרגות כמו שיש בין אור החמה לאור הלבנה, וכן אמרו מלמד שכל צדיק וצדיק יש לו מדור בפני עצמו וכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו וכו' (ב"מ דף פ"ג ע"א וב"ב דף ע"ה ע"א) שכל זה יורה שיש חלוק מדרגות בין החכמים והצדיקים וזה דבר צריך באור, וכבר האריך הרב המורה בבאור זה פרק נ"ט מהחלק

שרשים

וכו'. ככתוב הנזכר לעיל מניה בסמוך : (ס) והשפיע מהם המציאות. שהש"י ברא בתחלה המלאכים ואח"כ ע"י המלאכים נעשה כל העולם כלו ברצון השם יתברך וכו' :

פרק ל (א) שהרי הכתוב אומר ואדעך וכו' : פ"ל במאמר ג' פ"ג ועקרים : (ב) אחר שהשיג כל מה שהשיג במתן תורה. אחר כל

ענפים

[ג] אמרו בב"ר וירא אלהים את האור וכו'. הנה קצת דעת המחבר בזה המדרש הוא מכוון יפה ודבריו גם נכונים ויפים מ"מ נ"ל עוד לבאר דרך אחרת בכוונת זה המדרש. ולע"ד בהיות הדרך הזאת נכון והוא זה, כי מחלוקת החכמים האלהיים שבזה המדרש הוא המחלוקת אשר נפל בין החכמים הקדמונים בענין מהות השכלים הנבדלים כי דעת ר' יודה ב"ר סימון היא שא"א להשיג כלל עולם השכלים הנבדלים ועיקר מהות השכלים הנבדלים לא בזה העולם ולא בעולם הנפשות. וזהו אמרו אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא הוי"

מהחלק הראשון ועדיין אין דבריו מספיקים בזה, כי כבר נשאל ואמר כי המאמין שכל השלילות צודקות עליו (ג) כבר ייחדהו מכל הנמצאים ומה יתרון להכם עליו כשידע בפרט (ד) שאינו לא דומם ולא צומח ויתר השלילות הפרטיות. ועיקר הבנת זה הענין הוא על זה הדרך שכל שני הפכים כמו חי ומת וחכם וסכל ודומיהם, לא ישוללו ממנו יתברך על אופן אחד שאם כן יובן מזה שהוא נעדר אחד שאינו מת ולא חי, אבל ראוי שנאמר כי אמרנו בו שאינו מת ישולל ממנו ענין המיתה שלילה אמתית על שההפך והוא החיות נמצא א"יו, וכן אמרנו בו שאינו סכל ישולל ממנו הסכלות שלילה אמתית על שההפך והוא החכמה נמצאת לו לפי שהמיתה והסכלות הם חסרון. ואולם אמרנו בו איננו חי איננו חכם שהוא שלילת ההפך האחר (ה) אחר שהמובן אצלנו מחי חכם הם שלמות לא ישוללו על הדרך הראשון שנבין מהם שאיננו חי אבל מת שאיננו חכם אבל סכל, אבל רצוננו לומר שאיננו חי (ו) כחיי האדם (ז) או כחיים המושגים אצלנו, וכן רצוננו לומר בשאיננו חכם שלא יתואר בחכמה על צד מה שיתואר בה האדם שהוא תואר מקרי נוסף על עצמותו אבל החכמה בו הוא עצמות ואיננה דבר נוסף על העצמות, וכן ביתר התארים שנשלול אותם ממנו ראוי שיובן שיש הבדל בין שלילת ההפך האחד ובין שלילת ההפך האחר. ובזה יהיה יתרון על החכמים זה ע"ז בידיעת אופני השלילות ביצד הן אחר שאין כל השלילות נאמרות בו ית' על אופן אחד, כי אע"פ שכל השלילות צודקות עליו ית' א"א לשום הכם לשלול ממנו דבר עד שידע וישכיל תואר החיוב איך יפול על המתואר וצד השלמות אשר בתואר ההוא וצד החסרון אשר בו, ואם יהיה התואר ההוא חסרון (ח) יושלל ממנו על אופן אחד ואם התואר ההוא שלמות במתואר בו יושלל ממנו על אופן אחר כלומר מצד החסרון אשר בו, לא שלילת כל דבר מבלי ידיעה והשכל יהיה שלמות בחקו ית', אלא שכל התארים שהם אצלנו חסרון כמו מת לואה סכל עני רע ודומיהם אמנם נשלול אותם ממנו שלילה גמורה כלומר שלא ימצא לו זה התואר שהוא חסרון אבל ימצא לו ההפך שהוא השלמות, וכשנשלול ממנו ההפך האחר שהמובן אצלנו הוא שלמות כמו חי יכול חכם עשיר טוב אין הכונה לומר שלא ימצא בו זה וימצא בו ההפך האחר שהוא חסרון, כי השלילה הזאת לא די שלא תהיה שלמות אלא שהוא חרוף וגדוף, ואמנם הכונה לומר שהשלמות ההוא המובן אצלנו כחי או יכול או חכם וכיוצא בו אינו נמצא בו יתברך על הצד שימצא בנו אבל ימצא בו בצד יותר נכבד ויותר מעולה עד שאין יחס בין השלמות ההוא אשר אצלנו או המושג והמובן ממנו אצלנו ובין השלמות ההוא כשניחסהו אליו, עד שהשלמות ההוא או השלמיות ההם נאמרים בו יתברך ובאדם (ט) בשתוף השם (י) בבחינת ההבדל המופלג אשר ביניהם, ואין רצוננו לומר שהם נאמרים בשתוף השם על שיובן מן התואר ההוא ענין אחד כשניחסהו אותו אל האדם ויובן ההפך כשניחסהו אותו אל הש"י, ויהיה כשניחסהו החכמה אל האדם המובן בכנה הוא שלמות ויהיה המובן ממנה כשניחסהו אותה אל הש"י (כ) הוא הסכלות ד"ם שהוא חסרון והוא הפך החכמה, שאין הדבר כן שאם היה זה כן יהיה כשהורנו לשלול ממנו הסכלות שלילת

שרשים

בל זה נקט משה מהש"י נקטה יו: (ג) כבר ייחדהו מכל הנמצאים. המאמין הזה יבדיל את השי"ת בהאמונה זו מכל הנמצאים זולתו: (ד) שאינו לא דומם ולא צומח. פי' מה לי שיודע דרך פרט כל מה שהוא מן החסרון והוא שאינו לא דומם ולא צומח וכיוצא בזה מן הדברים המורים על החסרון ומה לי שיודע דרך כלל שאין בו שום דבר ממה שיש בו הוראה על איזה חסרון אלא שהוא שכל פשוט: (ה) אחר שהמובן אצלנו מחי וחכם הם שלמות. פי' וכבר אמרנו לעיל שא"א כל מה שהוא שלמות בנו אנו מדמים ומיחסים להשי"ת ואם כן היאך אפשר לשלול התארים אלו מהש"י ולומר איננו חי איננו חכם מאחר שהם שלמות בנו לכן לא ישוללו על הדרך הראשון וכו': (ו) כחיי האדם. שיש קצבה לחיים שלהם: (ז) או כחיים המושגים אצלנו. שלפעמים יהיו הויתו בעצר ובחולי: (ח) יושלל ממנו על אופן אחד. שישלל כל התואר לגמרי מאחר שהוא חסרון בו יתברך וכמו שמבאר והולך: (ט) בשיתוף השם. פי' בשיתוף השם לבד, ופירושו דשתוף השם מתבאר לעיל כדברינו ס"ח מזה המאמר: (י) בבחינת ההבדל המופלג. כדי שיבחנו ההבדל המופלג: (כ) הוא הסכלות דרך משל. כשמתארים אותו דרך שלילה

ענפים

אי וכו'. ור' אבין כותב פנס בזה כשולם אפשר לדעת מפסלים הנבדלים הגופים השמיים להם אלא מתוך הידיעה הזאת בהם מן הקודם אל המאוחר רק מצד הפעולות שכל לדעת ולאמת הוא חזו והמשך בו בפנית והבריק את עולמו וכו'. דהיינו הפעולה. והחכמים מובנים בזה העולם אי אפשר לנו לדעת הגופים השמיים מהשכלים הנבדלים כל עוד שבשלנו דבוק בחומר לכן לא נוכל לדעת המהות שלהם אלא בלעדיו

(ג) שלילת התיבה בלבד לא שלילת הענין ואין ספק כי כששללנו ממנו הסכלות שכונתנו לשלול הענין לא התיבה בלבד, וע"כ יהיה כששללנו ממנו החכמה כונתנו לשלול אותה ממנו מהצד שיש בה מן החסרון לא מהצד שיש בה מהשלמות, וכדי שלא נבין (מ) משום צד שהשלמות ההוא או השלמיות ההם נאמרו בו יתברך על הצד שהם נאמרים בנו לא נתיר ליחסם אליו אלא דרך השלילה בלבד. ויתבאר לך אמתת מה שכתבנו מענין המציאות הנאמר על הש"י, שאין ספק כי כשאמרנו בו יתברך שהוא נמצא אע"פ שהמציאות נאמר (נ) בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים לפי שכלם קנו המציאות ממנו ומציאותם הוא זולת מהותם והוא ית' מציאותו ומהותו אחד בעינו וכמו שמהותו נעלם תכלית ההעלם כן מציאותו נעלם תכלית ההעלם ומציאות זולתו תלוי במציאותו לפי שכלם קנו המציאות ממנו, מכל מקום אין ספק שאין מלת המציאות הנאמרת עליו יתעלה הפך מן המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאות זולתו מכל וכל עד שיהיה מלת המציאות הנאמרת עליו (ס) מורה על ההעדר שהוא הפך המציאות הנאמר עלינו, כי בהכרח נבין מכלת המציאות בכל מקום ההפך ההעדר, אבל כדי להבדיל בין שני המציאות ולומר (ע) שהאחד מציאות אמתי והאחר מציאות בלתי אמתי דומה אל ההעדר נאמר שמלת המציאות תאמר עליו ועלינו (פ) בשתוף גמור להבדיל בין שני המציאיות והורות שמציאותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם ושהמציאות הנאמר על כל נמצא זולתו באלו הוא מורה על ההעדר בערך אל המציאות הנאמר עליו יתברך, ויתבאר מזה שא"א להאר אותו יתברך אפי' בתארים שוללים אם לא אחר שנבין התארים החיובים על אי זה צד יתואר אצלנו המתואר בהם (צ) והצד שיש בתואר ההוא מן השלמות והצד שיש בו מן החסרון ואז נתיר עצמנו לשלול אותם (ק) ממנו, כי בזה יובן דרך השלילה היאך תהיה כי אין כל השלילות נאמרות עליו על אופן אחד כמו שאמרנו. ובזה יפול ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם לקצתם כי יתחלפו המדרגות כפי התחלפות ההשגה שישיגו מתארי השלמות המיוחסים אליו על אי זה צד יתואר בהם. וכן אמרו בויקרא רבה (פרשה כ"ז) אמר רבי אליעזר ברבי מנחם ונחל עדנך תשקם (תהלים ל"ו) אין כתיב כאן (ר) אלא ונחל עדניך מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו, וזה ירמוז להשגה שישיג כל אחד מתארי השלמיות אשר בו ית' כמו שבארנו בפרק ט"ז מזה המאמר (ש) ונקראה עדן בעבור כי הערבות והשמחה והתענוג האמתי אינו אלא בהשגה בלבד, לפי ששאר הערביות כלם פוסקים וכלים ותפסק בהכרת השמחה שבהם, ועוד כי ברבות טובתם הוא סבת הפכם כי מי שיתענג במאכל או במשתה בשמרבה לאכול או לשתות יצטער ויקוץ בהם בלא ספק וכן בכל שאר התענוגים הגשמים ואין התענוג והשמחה מתמדת אלא בהשגת הדבר הרוחני וכל שכן כשיהיה הדבר ההוא בלתי ב"ת כי כל מה שתגדל ההשגה תתוסף השמחה ותתרבה התענוג ולא יפסק, ולפי שהיו תארי השלמות אשר בו יתברך בלתי בעל תכלית הנה ימצאו בו לפי זה השגות בב"ת ולזה יתחייב שימשכו לאותן ההשגות שמחות בב"ת, וזהו שאמר הכתוב שובע שמחות את פניך (שם ט"ז) ר"ל רבוי שמחות

שרשים

שלילה. אומרים איננו חכם : (ל) שלילת התיבה בלבד. כשנשלול ממנו הסכלות ונאמר איננו סכל לא יהיה כי אם שלילת תיבת סכל, כי מאחר שכבר שללנו ממנו החכמה ואמרנו שאיננו חכם משמע שהוא סכל ח"ו ואם כן כשנאמר אח"כ איננו סכל לא תהיה השלילה הזאת אמתית ולא תהיה כי אם שלילת התיבה בלבד ולא תהיה שום נפקותא בשלילה זו : (מ) משום צד. מכל תואר שאנו מיחסים להש"י בצד השלמות אשר בו : (נ) בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים וכו'. ר"ל שאין בו שום דמיון ויחס ביניהם כלל לפי שכולם וכו'. מכל מקום וכו', ועיין מזה גם כן לקמן במאמר ד' פ"ג : (ס) מורה על ההעדר שהוא הפך המציאות וכו'. כשנאמר עלינו הוא מורה על שאנו נמצאים אבל כשנאמר שם המציאות על הש"י מורה על העדרו שלא יהיה בנמצא חלילה זה אינו כי בהכרח מלת המציאות פירושו בכל מקום שהוא נמצא ולא נעדר : (ע) שהאחד מציאות אמתי. מציאות הש"י (הוא מציאות אמתי) : (פ) בשתוף גמור. בשתוף השם הגמור. ודקדק במלת גמור לאפוקי השם שהוא בקדימה ואיחור הוא גם כן נקרא שם משותף אבל אינו משותף גמור כי יש להם דמיון בקצת מה עפ"ד שיתבאר לקמן במאמר ד' פרק ג'. ועיין ברוח חן בביאור השמות : (צ) והצד שיש בתואר ההוא. וכן צריכין להבין הצד שיש בתואר וכו' : (ק) ממנו. מן הש"י : (ר) אלא ונחל עדניך. מלא ביו"ד שהוא מורה על רבים : (ש) ונקראת עדן. ההשגה ההיא נקרא עדן :

בהשגת

ענפים

בלעתיד לבא השיגהו אם יהיה חלקו עם הצדיקים בגן עדן הכי"ל, וזהו וגנוז לצדיקים לעתיד לבא וכו' וק"ל נ"ל, ואחר שכתבתי זה עיינתי במדרש בראשית רבה ולא מצאתי שם שיהיה נוסח המדרש כך :

שמהות כפי רבוי ההשגות אשר בך, ולמה שהיו כל ההשגות אשר בו ית' בב"ת בחשיבות ובנעימות והם נצחיות כמו שבארנו בפכ"ה מזה המאמר לזה אמר נעימות בימינך נצח, ולמה שהיה האדם אי אפשר שתקיף ידיעתו בדבר הבלתי בעל תכלית מתחייב שימצא שלמותו (ה) בהשגת מה ממנו יתברך ולזה אמר הודיעני אורח חיים, כי לא אמר דרך אלא אורח כלומר שביל אחד לרמוז שאפי' בהשגה אחת מתארי השלמות יש בה אורה ודרך אל החיים הנצחים ובפי רבוי השגת האדם בתארי השלמות אשר בו יתברך כן הגדל מדרגת התענוג בחיים הנצחיים ההם ותתוסף שמחתו וערבותו, ובזה נשער בגודל השמחה והערבות שיש אצלו ית' בהשגת עצמותו שיש בו שלמיות בלתי בעל תכלית וכל אחד מהם נצחי בב"ת בחשיבות, וע"כ אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו (א) כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל והשיב (ב) אלו ידעתיו הייתיו, כלומר כי אין חי שישיג עצמותו אלא הוא יתברך עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות, (ג) ישתבח מי שנצחנו בשלמותו ונעלם מכנו חוזק הראותו כמו שיעלם מחלושי הראות השגת אור השמש ונעימותו, וחסרון השגתנו לא יורה על העדר מציאותו, ותכלית מה שנשיג ממנו יתברך (ד) שא"א להשיגו כמאמר החכם תכלית מה שנדע בך שלא נדעך:

פרק לא כאשר עיינו במציאות בכללו נמצא אותו מתחלק לשלשה חלקים אי אפשר להכחיש מציאותם, החלק האחד העולם התחתון (א) שהוא עולם היסודות (ב) וההויה וההפסד, והחלק הב' עולם הגלגלים, והחלק הג' עולם המלאכים, ואלו השלשה חלקים נבדלים זה מזה תכלית ההבדל, כי אנחנו נמצא העולם התחתון שהוא עולם ההויה וההפסד כל (ג) אישיו נפסדים (ד) אין להם קיום באיש כלל, ועולם הגלגלים כל אישיו קיימים באיש ובלתי נפסדים אבל הם גשם וישיגם מקרי הגשם שיש להם תמונה ותואר (ה) וממלאים מקום (ו) והם כמה ומחוברים מחלקים, ואלו השני חלקים עם היותם נבדלים זה מזה נמצא אותם פועלים קצת בקצה ומתפעלים קצתם מקצתם, כי מתנועת הגלגלים (ז) וחלופי מצביהם יתחדשו ביסודות תנועות וחלופים, כי פעם יגבירו היסוד הלח ופעם יגבירו הפכו שהוא היבש ופעם הקור ופעם החום, ויתחדש מזה התערבות היסודות קצתם בקצתם ויתחדש מזה התערבות (ח) המחצבים למיניהם, ואחר יתעלה זה ההתערבות ויתמזג מזג יותר נכבד ויקנה צורת הצמחים למיניהם, ואחר יתעלה ההתמזגות הזה (ט) ויזדכך יותר ויתמזג באופן שיוכן לקנות צורת החי, וההקנה הזאת לא יתנוה הגלגלים (י) מאשר הם גופים מתים אבל בלי ספק מאשר כח בהם לתת החיות לנמצאים המורכבים בהיותם מוכנים לכך מצד התנועה הגלגלית ואותו הכח הנותן החיות נקרא נפש הגלגל, ומאשר נראה הגלגל מתנועע תמיד תנועה (כ) תדירה סבובית ונראה כל גלגל מתחלף בתנועתו לגלגל האחר, אם בשאחד מתנועע למזרח והאחד למערב ואם (ל) בשאחד מהיר והאחד מתאחר נשפוט בהכרח שיש לכל אחד ואחד סבה חוצה לו זולת נפשו תיחד לו תנועה ואותה הסבה המיוחדת לכל גלגל תיחד לו תנועה מיוחדת ואותם המיחדים תנועת הגלגלים הם מניעים אותם והמניעים ההם נקראים שכלים נבדלים לפי שהם נבדלים מחומר כמו שהתבאר בחכמה הטבעית ויקראו בלשון התורה מלאכים. תמצא לפי זה שיש במציאות חלק שלישי בהכרח ונקרא עולם המלאכים

שרשים

(ח) בהשגת מה. בקצת ההשגה ולא כולה:
(א) כמ"ש החכם. בעל בחינות עולם ויש קורין אותו המליץ הגדול: (ב) אלו ידעתיו הייתיו. כלומר אלו הייתי יודע מהותו הייתי אני אלהים עצמו, וז"ש אח"כ כלומר כי אין חי וכו': (ג) ישתבח מי שנצחנו בשלמותו. שנוכל להשיג בתארי שלמותיו: (ד) שאי אפשר להשיגו. תכלית השגתנו שאנו משיגים ממנו יתברך הוא שלא נוכל להשיגו יתברך:

פרק לא (א) שהוא עולם היסודות. שסימנם אהמ"ע אש רוח מים עפר:
(ב) וההויה וההפסד. שכל מה שבזה העולם פעם הוה ופעם נפסד שפושט צורה ולובש צורה אחרת זה אחר זה: (ג) אישיו. פרטיו: (ד) אין להם קיום באיש כלל. כ"א קיום במין המשל בזה ראובן מת קם שמעון בנו תחתיו שהוא מינו. אבל ראובן עצמו והוא הפרט אין לו קיום עולמית: (ה) וממלאים מקום. שהם צריכים אל מקום: (ו) והם כמה. שהם בעלי תכלית כי לכל אחד יש שיעור כמה הוא גדול: (ז) וחלופי מצביהם. כי לאחד מקומו למזרח והשני למערב וכן בהסתר כמו שמבאר והולך אח"כ בסמוך: (ח) המחצבים. מיני מתכות נקראים כך: (ט) ויזדכך. מלשון זך ונקי: (י) מאשר הם גופים מתים. באם יהיו הגלגלים גופים מתים לא היה אפשר לקנות מהם צורת החי כי א"א לקנות החיות מהדבר שהוא מת. (ויותר נראה שר"ל לא מצד עצם הגלגלים שהם גופים מתים אלא מצד הנפשות הגלגלים והלשון המחבר מדויק כן): (כ) תדירה סבובית. בלי הפסק: (ל) בשאחד מהיר והאחד מתאחר. כד'ת גלגל

המלאכים. והחלק הזה עם היותו נבדל תכלית ההבדל לשני החלקים האחרים שזכרנו הנה הוא פועל בעולם הגלגלים כמו שאמרנו בשהם מניעים את הגלגלים הנעות בהתחלפות תכלית החלוף זה למזרח וזה למערב ואחד נוטה לצפון ואחד לדרום (מ) ובכפה האחת ג"כ אין תנועת אחד מהם נשבמת לתנועת האחר ובתנועות המתחלפות הללו נראה חלקי המציאות מתאחדים ונקשרים קצתם בקצתם ונשמר הסדר תמיד בעולם הגלגלים ובעולם ההויה וההפסד (נ) נשפוט בהכרח שאי אפשר מבלי שיהיה לשלשת החלקים האלה כח אחד מנהיג ומאחד ומקשר קצתם בקצתם, וכמו שנמצא בב"ח ג' כחות נבדלים קצתם מקצתם והם הנפש הזנה אשר בכבד והנפש החיונית אשר בלב והנפש המרגשת אשר במוח ואלו הג' כחות או נפשות הם נבדלות זו מזו בפעולותיהם, כי הנפש הזנה אשר בכבד הרכה אל עולם ההויה וההפסד לפי ששם יתהפך המזון מצורתו וישתנה אל צורת הדם ותתחלף לנפש החיונית אשר בלב, והנפש החיונית אשר בלב תדמה אל עולם הגלגלים כי כמו שבתנועות הגלגלים ימשך ההויות אל כלל העולם התחתון שהוא עולם השנויים וההויה וההפסד ואם ינוח הגלגל כהרף עין כתנועתו יפסד העולם כפי המנהג הטבעי כן בתנועות הלב ימשך ההיות אל כלל הגוף ואם ינוח הלב מתנועתו לשעתו ימות הבעל חי, והנפש המרגשת אשר במוח תדמה אל עולם המלאכים לפי שממנה יצאו כחות החושים החמשה ושאר הכחות הנפשיות (ס) כמצייר והמדמה (ע) והכחות שאינם גשמיים ואינם מושגים בחוש אלא שהם מושגים מצד פעולותיהם הנמשכות מהם כמו שיושגו השכלים הנבדלים מצד פעולותיהם ג"כ. וכמו שיש לשלשת הכחות הללו אשר בגוף הבעל חי כח אחד (פ) מאחד נקרא הכח המנהיג הגוף והוא מקשר כל חלקי הגוף וכחותיו קצתם בקצתם נקרא אצל הרופאים הטבע, כן יש בעולם בכללו כח אחד קושר כל חלקי המציאות וכחותיו קצתם בקצתם ומנהיג אותם. ואין דעתי עתה לדבר על הכח הדברי אשר באדם בלבד אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטן להיות בו כח שכלי משכיל ומוציא הדברים אשר בשכלו מן הכח אל הפעל ברצונו, כמו שיש לעולם התחלה שכלית המוציא את כל הנמצאים בכחו הגדול וברצונו הפשוט, משא"כ בשאר הבעלי חיים שאין בהם כח פועל ברצון יוכל לפעול פעולות הפכיות אלא כח טבעי בלבד כמו שהתבאר במקומו בספר הנפש, אבל דעתי בכאן הוא על הכח המנהיג גוף הבעל חי בלבד בכלל שזה הכח נמצא בכל אחד מהבעלי חיים. אע"פ שיש יתרון בו לקצתם על קצתם, מ"מ מזה הכח בכללו ילקח ראיה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל על מציאות נמצא אחד מנהיג מקשר כל פרטי המציאות וחלקיו קצתם בקצתם, ומן הכח הדברי אשר באדם ילקח ראיה על שהנמצא ההוא דבר שכלי פועל ברצון כמו שבאדם כח שכלי פועל ברצון שלכך נצטוה צווים אלהיים. ואין ההבדל בדמיון הזה (צ) מכחות הגוף אל כלל המציאות אלא שבכחות הגוף כל כח מהם הוא נותן שפע ומקבל שפע מחברו המושפע ממנו, כי הלב נותן כח החיות אל הכבד ושאר האברים, והכבד נותן כח הזן אל הלב, והמוח נותן החוש והתנועה אל הלב והכבד ומקבל מהם החיות והזונה. ובעולם בכללו אין הענין כן אבל הנותן השפע לא יקבל שום שפע מן המושפע ממנו, כי יושפע השפע מהעליונים על התחתונים (ק) על צד הנדיבות וההטבה לבד לא לקבלת שום תועלת מהם. וכל זה הענין שכתבנו בזה הפרק בהתחלת המציאות אל אלו השלשה חלקים והמצא נמצא אחד (ר) מנהיג הכל נבדל מהם תכלית ההבדל נרמז לאליהו באופן יותר נכבד ויותר שלם במראה ההוא שראה בהר חורב כשנאמר לו מה לך פה אליהו (מלכים א' י"ט) כשהיה בורח מפני איזבל והיה מצטער על היותו נרדף כמנה ואמר קנא קנאתי לה' צבאות אלהי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל וגו' ויבקשו את נפשי לקחתה ונאמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' (ש) וזה לרמוז על הכח המנהיג עולם ההויה וההפסד שהוא

ספרק

שרשים

גלגל היומי מסבב העולם בכ"ד שעות וגלגל המזלות בל"ו אלפים שנה: (מ) ובכפה האחת ג"כ וכו'. והעומדים בכפה האחת מהגלגלים ג"כ יש חילוף בתנועתם, המשל בזה שזה הגלגל נוטה בתנועתו לצד מערב כולו וזה נוטה רק בקצת מעלות למערב: (נ) נשפוט בהכרח. ומ"כ (אחר שראינו כל זה לכן) נשפוט בהכרח: (ס) כמצייר. כח שיוכל לצייר דבר מה על ידי איזה דבר: (ע) והכחות שאינם גשמיים. כמו השכל:

(פ) מאחד. כלומר מקשר ומחבר את חלקי האדם ועושה אותו על ענין אחד: (צ) מכחות הגוף אל כלל המציאות וכו'. מה שאנו מדמים כחות גוף ב"ח אל ג' חלקי המציאות אין חילוק והבדל ביניהם אלא זה שבכחות הגוף כל כח וכו': (ק) על צד הנדיבות וההטבה. שהרי העליונים אינם מקבלים שום שפע מהתחתונים: (ר) מנהיג הכל. שאותו האחד מנהיג כל ג' חלקי המציאות והוא נבדל מהם וכו': (ש) וזה לרמוז. מ"ש והנה

רוק

מפרק הרים ומשבר סלעים (ח) ואמר בו שהוא לפני השם (א) כי הוא משגיח בו לעשות רצונו (ג) ואינו רק כנרתק ביד המתעסק בו, אמר לא ברוח ה׳ לרמוז שאין הטבע שהוא הרוח המפרק הרים ומשבר סלעים (ג) המנהיג את עולם ההויה וההפסד, ואמר עוד ואחר הרוח רעש לא ברעש ה׳ לרמוז על עולם הגלגלים שנאמר בהם והאופנים וחיות הקדש ברעש גדול מתנשאים שרומז על הגלגלים שנקראים חיות הקדש כמו שכתב הרמב״ם ז״ל בפרק שני מן החלק הג׳, ואמר לא ברעש ה׳ להורות שאין השי״ת נפש הגלגל כמו שחשבו הקדמונים, ואמר עוד ואחר הרעש אש לרמוז על עולם המלאכים וקראם הכתוב אש שנא׳ משרתיו אש לוהט (תהלים ק״ד) ונקראו אש לרמוז כי כמו שיסוד האש אין אדם יכול להשיגו בחוש הראות כי האש היסודי אין העין שולטת בו ואעפ״כ הוא מושג מצד הפעולות כן המלאכים ישנו מצד פעולותיהן אע״פ שאין העין שולטת בהם. ומזה הצד בעצמו ידמה הכתוב את השם לאש אמר כי ה׳ אלהיך אש אוכלה הוא (דברים ד׳) כלומר שהוא מושג מצד פעולותיו אע״פ שאינו מושג בחוש, ובעבור זה יקרא הכתוב את עולם המלאכים אש במראה הזאת. וכן נמצא רבותינו ז״ל יקראו המלאכים אש אמרו במסכת חגיגה (פרק ב׳ דף י״ג ע״ב) מאי חשמל חיות אש ממללות כלומר חיות אש שאינן מושגות בחוש כאש אבל חיות הקדש שהם הגלגלים המושגים בחוש אינן נקראין חיות אש אלא המלאכים נקראים חיות אש. ואמרם ממללות כלומר שהם מושגים מצד פעולותיהן שהוא הדבור. וכדי שלא ישתבש אדם לחשוב שיאמר חיות אש על הגלגלים ויקראם ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל (תהלים י״ט) הביא בעל הגמרא הברייתא המפרשת מלת חשמל באופן אחר שיורה על המלאכים בהכרח כמו שאמר רבי יהודה ואין ביניהם אלא משמעות דורשין ואמר במתניתא תנא עתים חשות עתים ממללות בשעה שהדבור יוצא מפי הקב״ה חשות ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקב״ה ממללות. וכוונת הברייתא לפרש כאן ענין פילוסופי דק מאד, והוא כי העלול ישכיל דבר מה מעלתו וישכיל עצמותו, ובמה שישכיל מעלתו שהוא המושכל היותר חשוב יושפע ממנו מלאך ר״ל שכל אחר נבדל, ובמה שישכיל מעצמו יושפע ממנו גלגל כמו שנתבאר כל זה בפרק י״א מזה המאמר, ולזה אמר בעל המתניתא בשעה שהדבור יוצא מפי הקב״ה חשות כי בבחינת מה שישיג העלול הראשון על דרך משל מהש״י יושפע ממנו שכל נבדל אחד בלתי מושג לחוש, וזהו חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקב״ה ממללות, וזהו בבחינת מה שישכיל העלול מעצמותו יושפע ממנו גלגל המושג לחוש ואמר ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל (שם) הרי מבואר מדבריהם שהם קורין לשכלים חיות אש וכן במקומות רבים יקראום רז״ל שרפי אש, ואמר הכתוב לא באש ה׳ (מלכים א׳ י״ט) כלומר שהש״י נבדל ממציאות המלאכים כי המלאכים הם עלולים ואפשרי המציאות והוא יתברך מחויב המציאות. ולפי שמהותו יתברך נעלם תכלית ההעלם ופשוט בתכלית הפשיטות מה שאין הפה יכולה לדבר אמר הכתוב אחר זה ואחר האש קול דממה דקה לרמוז על המנע השגת מהותו יתברך עד שא״א שיובן ממנו ולא בתארי השלמיות אשר בו אלא בשלילות שהם קול דממה דקה. ואמר דממה דקה לרמוז למה שכתבנו בפרק הקודם לזה מענין הדקות שיש בהבנת השלילות שיאמרו עליו ית׳, ונאמר לו באותו מעמד לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ובאר לו בזה כי אלו השלשה עולמות שהזכיר למעלה הם מונהגים מהש״י, וזה כי בעולם ההויה וההפסד שדרך הבעל חי להתגבר האחד על חברו או על האדם ולהרגו כמו חזאל שהתגבר על מלך ארם והרגו לא היה זה במקרה רק בהשגחה מהשם לגמול ולענוש פרטי האדם וכחותיו ולעשות על ידו דין בעוברי רצונו כמו שאמר והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא, ואמר ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל להורות כי השגחת השם היא על הוראת המערכת לבטל אותה ולעשות חפצו ורצונו, וזה כי מדרך הוראת המערכת להורות על הרשע טוב ועל הצדיק רע לפעמים ועל יד יהוא נהרגו כל הרשעים עובדי הבעל בלבד ונמלטו כל הצדיקים עובדי השם, וזה ממה שיורה היות הדין ההוא נעשה בהשגחת השם לא בהוראת המערכת, ואמר אח״כ ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא להורות כי השפע הנבואיי המגיע לנביאים מעולם המלאכים לא יגיע אלא ברצון השם ומצותו. והעולה בידינו מזה הוא כי בזאת

שרשים

רוח גדולה וחזק וגו׳. (כלה לרמוז): (ח) ואמר בו שהוא לפני ה׳. שהכח הזה הוא יוצא לפני ה׳ לעשות רצונו ית׳ שכן כתוב מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה׳: (א) כי הוא. השם יתברך: (ב) ואינו וכו׳. הכח הזה אינו וכו׳:

(ג) המנהיג את העולם ההויה וההפסד. שאין הרוח ההוא מנהיג את העולם בכח עצמו ומלך עצמו רק הש״י מנהיג את העולם על ידו כנרתק וכו׳. וכאן נשלם ביאור מאמר הג׳ המיוסד על

בזאת המראה הגדולה נרמז לאליהו התחלת המציאות לג' עולמות שהם עולם החיה ההפסד ועולם הגלגלים ועולם המלאכים ושיש עליהם נמצא אחד מקשר כל חלקי המציאות זה בזה ומנהיג אותם ומשגיח בכל מה שנעשה על ידם בעולם השפל לעשות חפצו ורצונו הוא האלוה יתברך, ושהנמצא ההוא נבדל תכלית ההבדל מהם כי מהותו נעלם תכלית ההעלם עד שא"א שיולך ממנו אלא בתארי השולליות הנקראים קול דממה דקה לסבה שזכרנו, וזאת היתה כונת זה הפרק. ובכאן נשלם המאמר השני בביאור העקר האחד שהוא מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והשבח לאל יתברך האחד ואין שני לו והוא ראשון והוא אחרון ומבלעדיו אין אלהים :

סליק המאמר השני . כפי אשר מן השמים הורוני :

כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה ,
והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו
ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח :

המאמר השלישי

בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים, ולפי שהשרשים הנתלים בעקר הזה כמו שאמרנו במאמר הראשון פרק ט"ו הם ידיעת הש"י והנבואה ושליחות השליח, והיה שורש ידיעת השם הנמצאות והשפלות קודם לכל שאר השרשים בהכרח כי אם לא ידע השם הנמצאות השפלות לא הגיע ממנו נבואה ולא שליחות, הנה היה ראוי לפי זה שנדבר ראשונה בידיעת השם, אבל למה שידיעת השם הנמצאות השפלות הוא דבר שצריך להסכים עם (א) טבע האפשר שהוא דבר נתלה בבחירה ראינו לאחר הדבור בידיעת השם אל המאמר הרביעי אצל הדבור בבחירה, ועל כן נתחיל ראשונה לדבר בבאור העקר הזה שהוא תורה מן השמים, ואחר נבאר השרשים הנתלים בו שהם הנבואה ושליחות השליח :

פרק א למה שהיה האדם (ב) שוה המזג ומשיג במחשבה ועיון יותר מכל שאר הב"ח (ג) הנה הוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מהם (ד) אם שוה מזגו יראה לפי שהוא (ה) מתפעל מן ההפכים בשוה (ו) ואם השגתו במחשבה ועיון יראה מהיות (ז) ממציא המלאכות והחכמות, ואין ראוי שיחשב כי להיות שאר הבעלי חיים אינם צריכי על מתורב ומחכה מזרם ולא יצטרכו לעשות שום תקון אל המזון כדי שיהיו ניזונים בו כי מזונם מצא (ח) כמו כן ונמצא להם גם כן קצת התחבולות כמו שנמצא לבעלי הטרף והעופות הדורסים ערמות ותחבולות לצוד ולהשיג מחיתם (ט) שיהיו בעבור זה שלמי היצירה יותר מן האדם, כמו שהיו בקדמונים מי שחשב זה והיה אומר כי האדם חסר היצירה בערך אל שאר הבעלי חיים כי הם לא יצטרכו הבהמות לרכוב עליהם ללכת ממקום אל מקום כי הם בעצמם קלי התנועה יותר מן האדם, וכן לא יצטרכו להכין להם כלי מלחמה להלחם באויביהם כי כלי מלחמתם הם נוצרים עמהם בטבע כקרנים לשור והטלפים לחזיר והצפרנים (י) לקפוד והמגן לתמסח ודומיהן, וכן לא יצטרכו לעשות שום מלבוש כי לבושם נוצר עמהם בטבע וגם לא יצטרכו שום תקון אל המזון כי מזונם נמצא הכיד במו כן, והאדם חסר מכל זה

שרשים

פל עקר הראשון שבאו מליצות השם יתברך, ועד כה שרני וזכני, בכן אפרוש עוד את כפי אליו שורש דרך לבאר במאמר השלישי במיוחד על עקר תורה מן השמים שהוא עקר השני :
(א) טבע האפשר. שהאפשרות הוא בטבע ביד האדם שאפשר לו להיטיב ואפשר לו להרע כמו שיתבאר לקמן במאמר ד' פ"א : (ב) שוה המזג. שארבע יסודות שהורכב מהם הם בו בשוה : (ג) הנה הוא יותר וכו'. ע"י כל אחד מהשני דברים אלו והם שוה המזג ומשיג במחשבה ועיון שהוא מבואר שהוא יותר נכבד היצירה : (ד) אם שוה מזגו. אם מה שהוא שוה המזג :
(ה) מתפעל מן ההפכים. כמבואר לעיל במאמר הראשון פ"ה : (ו) ואם השגתו. ואם מה שהשגתו במחשבה וכו' : (ז) ממציא המלאכות. מלשון הכתוב הוא המציא את היתים : (ח) כמו כן. כמו שהן בלי שום תיקון כן מוכנים לאכילתן כמו שהמזון שלהן אוכלין דשאין וכל עשב השדה : (ט) שיהיו בעבור זה. שה למעלה במה שאמר ואין ראוי וכו' לומר ואין ראוי שיהיו בעבור זה וכו' : (י) לקפוד. בל"א איגל :
מתדעת

זה כי יצטרך מלבושים חוץ מגופו ובנינים להיות לו למחסה ולמסתור מזרם וממטר, וצריך לעשות הבנות רבות אל המזון כדי שיהיה ראוי אל שיזון בו, וכאלה רבות כמו שבא זה במאמר הי"ד מספר הבעלי חיים. כי זה הדעת כשיעויין בו ימצא נפסד הפסד גמור, וזה שאנחנו כאשר חפשנו ענין הצורות הנמצאות בחמרים וכל הנמצאים השפלים המתהוים נמצא אותם כלם הולכות מהלך השלמות קצתם לקצתם, רצה לומר שהצורה המתאחרת יותר נכבדת מן הקודמות לה וכאלו החומר מתנועע תמיד בקבלת הצורות (כ) ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות, כי יקבל ראשונה הצורה היותר פחותה ואחר הצורה היותר נכבדת ויעלה מדרגה אחר מדרגה מן המציאות החסר אל היותר שלם, שהרי החומר מקבל ראשונה צורות היסודות ואחר יעלה למדרגת המתצבים והיסודות הם במדרגת ההיולי להם ואחר יעלה למדרגת הצמחים והמתצבים הם במדרגת ההיולי להם ואחר יעלה למדרגת הבעלי חיים והצמחים הם במדרגת ההיולי להם ואחר יעלה למדרגת מין האדם והבעלי חיים במדרגת ההיולי למין האדם ובו תעמוד היצירה, וכמו שבתנועה האחת יהיה (ל) כל חלק בעבור החלק הבא אחריו כן יראה שיהיה הענין במתהוים השפלים שיהיה כל חלק בעבור החלק הבא אחריו גם כן וכמו שהתנועה (מ) הכלה אל תכלית מה הוא היה סבת כל התנועות החלקיות כן תהיה תעלה מדרגה אחר מדרגה עד שתתעלה באחרונה אל הצורה האנושית ותעמוד בה לפי שהיא תכלית כל ההויות השפלות. ומה שיורה על שהחומר מתנועע תמיד מן המציאות החסר אל המציאות השלם כפי מה שיתעלה ההתמזגות הוא שנמצא (נ) האלמוג שהוא (ס) כמו אמצעי בין הדומם והצומח ונמצא (ע) האספוג הימיי שאין לו אלא חוש ההרגש והוא כמו האמצעי בין הצומח והחי, ונמצא (פ) הקוף שהוא כמו אמצעי בין מיני הב"ח ומין האדם ובמין האדם תעמוד ההויה, אם כן אי אפשר מבלי שיהיה האדם שהוא תכלית היצירות השפלות יותר נכבד ושלם מכלן אחר התקבץ בו כל הצורות הקודמות והן כמו היולי אליו, ע"כ הוא גדול על כלן וכובש כל הב"ח תחתיו ורודה בהם לפי שהשגותיו כולן הן כלליות והשגות כל הבעלי חיים הן פרטיות כי לא ישיגו ענינים כוללים, ועל כן ימצאו להם כלים פרטיים ותחבולות פרטיות כפי השגותיהם הפרטיות, כי ימצאו להם כלים פרטיים להלחם בהם כמו מיני המלחמה כמלתעות לחזיר והקרנים לשור והקוצים בעור הקפוד והמגן לחומט להגין עליו, אבל האדם להיותו סוף כל ההויות השפלות ונתקבצו בו כל השלמיות והפרטיות שנמצאו בכל שאר הב"ח היו השגותיו כלליות ושכלו כללי ר"ל שהוא משיג השגות כל הבעלי חיים ומשיג כוללי הדברים ולא דבר פרטי מיוחד, ועל כן היו כליו כלליים כמו הידים שהכח בכח כל כלי המלחמה להלחם בכל הב"ח בכל מיני המלחמות ולכבוש אותם תחתיו כי יקח בהם הרומח מקום הקרנים בבעלי הקרנים והסייף מקום המלתעות בחזיר ויקח המגן בידו או ילבש השריון להגין עליו מקום המגן בחומט, ולא נבראו עמו כל כלי המלחמה כמו שהוא בבעלי חיים כדי שלא יהיו לו למשא כבד לנשאם עליו תמיד, ולזה התחכם הבורא ביצירתו לעשות לו כלים כלליים הם בכח כל כלי המלחמה ונתן לו שכל כללי במה שישיג כוללי הדברים ולא פרטיותם, וכן שיוכל להשיג בו כלל כל ההשגות הפרטיות אשר בכל הבעלי חיים וישתמש מן הכלים ההם בפנים שונים לעת הצורך ויניחם כשלא יצטרך אליהם ולא יהיו עליו למשא כבד, וכן המלבושים הם דבר חוץ מגופו כדי שיקח מהם הצריכין לו בעת הצורך ויקל אותם מעליו בעת הקיץ ולא יכבד עליו כצמר לכבשים שיכבד עליהם ויצטרכו לגוזזם, ונתן לו חכמה ותבונה לבנות בנינים חזקים להסתר שם מרגשת פועלי און (צ) מקום חורי עפר (ק) וכפים אשר לבעלי חיים, וכן יוכל להשיג בשכל הכללי אשר בו כל התחבולות הפרטיות אשר בכל אחד מבעלי חיים וכל ההשגות המדות הפרטיות אשר להם כמאמר איוב מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו (איוב ל"ה) ואין רצונו לומר שהבהמות והעופות הם

שרשים

(כ) מחדרגת החסרון אל מדרגת השלמות. כלו' מה שהיה חסר בתנועה ראשונה היה ממלא בתנועה השנית: (ל) כל חלק בעבור החלק הבא אחריו. כל דבר המתנועע ממקום למקום כל חלק וחלק ממנו אינו מתנועע ממקומו בעבור החלק שאצלו דוחה אותו בתנועתו כי רוצה ג"כ להיות שם: (מ) תכלה אל תכלית מה. כי לא יתנועע על הנס כי אם בעבור דבר מה ומיד אחר שיגיע אל תכלית הדבר ההוא תעמוד [illegible] התנועה ולא תתנועע עוד:

(נ) האלמוג. בלע"ז קארעלי"ן: (ס) כמו אמצעי בין הדומם והצומח. לפי שיש לו קצת צמיחה שהרי גידולו בתוך קרקעית הים אבל אינו צומח כל כך שיהיה עולה למעלה מן הים עד שיהיה נראה כשאר אילנות: (ע) האספוג הימיי. ספוג הגדל בים: (פ) הקוף. בלע"ז אפפע: (צ) מקום חורי עפר. כלומר במקום שיש לב"ח חורים וסדקים בעפר כדי להסתר שם נתן כנגד זה לאדם שכל לבנות בנינים חזקים: (ק) וכפים. כיפה והוא לשון

הם יותר חכמים ונבונים ממין האדם שיצטרך האדם ללמוד מהם, כי הרוש יכזיב זה להיותו מושל על כלן ורודה בהם, אבל יאמר כי האדם מצד שׂכלו וכליו כלליים ילמוד מכל הבעלי חיים כל התחבולות וההשגות הפרטיות אשר להם ויקבצו כולם בו ויהיו בו כלליים כמאמר חז"ל א"ר חייא מאי דכתיב מלפנו מבהמות ארץ זו פרדה שבורעת ומשתנת ומעוף השמים יחכמנו זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל, אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה (עירובין פרק י' דף ק' ע"ב). וזה מבואר על הדרך שכתבנו כי המדות הפרטיות אשר בבעלי חיים ראוי לו לאדם שילמד אותם מצד שכלו ויתקבצו כלם בו ויחזרו בו כלליים, כי כמו שמצד שכלו וכליו הוא כאלו נבראו עמו כל כלי המלחמה וכאלו נבראו עמו המלבושים מקום הצמר בכבשים, וכדי שידע לתקן מזונו באופן נאות אל מזגו מרכיב המאכלים זה בזה באופן שיהיה ערב ובריא אל מזגו, כן ראוי שילמד כל המדות הפרטיות אשר בכל אחד מן הבעלי חיים ויקבץ אותם כדי שימצאו כלן בו וימציא בזה המלאכות והחכמות. ועל הכונה הזאת נתיסד פרק שירה שאמרו רז"ל כל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב, ואין הכונה (ל) על ההגיה והצפצוף בפה אלא על מחשבת הלב, כמו אמרתי אני בלבי (קהלת ב') והמחשבה היא שיסתכל כי מכל אחד מן הנבראים הנראים לעין יש ליקח ראיה על איזו מדה טובה או מוסר השכל או דבר חכמה ובינה, כמו שאמרו שם שמים מה הם אומרים השמים מספרים כבוד אל וגו' (תהלים י"ט) (ס) ואומרים הנזכר שם בכל פרק שירה לרמוז על ההודאה כאמרם ז"ל זאת אומרת, ורוצה לומר כי מתנועת השמים יש לקחת ראיה אל המצא מניע אותם בלתי מתנועע והוא בתכלית היכולת והעצמה שהוא מניע (ה) גופים נוראים כאלו הוא האלוה יתברך, וזהו דבר חכמה ובינה כמו שנתבאר במקומו, וכן אמר שם כלבים מה הם אומרים בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו (שם צ"ה) ורוצה לומר כי ממה שהכלב מכיר את קונו ואת המטיב לו והוא נכנע תמיד לפניו ומחזיק לו טובה בכל יכלתו מאשר בידו לעשות, יש לקחת מוסר השכל להודות לאל על כל הטובה שהוא מטיב לנו חן ומפרנס אותנו ולהשתחות לפניו ולעבוד עבודתו מאשר תשיג ידנו כעל כל אשר הוא גומל לחייבים טובות ושלא נהיה כפויי טובה, וכן אומר נמלה מה היא אומרת נותן לחם לכל בשר כי"ח (תהלים קל"ו) ור"ל כי כשיסתכל האדם בנמלה שהיא בריה קטנה ותכין בקיץ לחמה ואוגרה בקציר מאכלה ילמוד מדת החריצות ויבין כי ה' נתן לחם לכל בשר וסבב מזון לכל בריותיו אשר ברא בשנתן בהם טבע לבקש טרפם בעת הראוי ומדבר הראוי, ולכן האדם אחר שנתן בו מדע והשכל צריך שישתדל בהשגתו ולא יתרשל בזה כי ברכת השם היא תעשיר למכינים עצמם לקבל אותה כמו שארז"ל למען יברכך ה' אלהיך יכול יושב ובטל ת"ל בכל מעשה ידך אשר תעשה (דברים י"ד), וכדי שלא יאמר אדם אחר שהדבר תלוי בהשתדלותי אגנוב או אגזול או אעשוק באשר תשיג ידי, אמרו למדנו גזל מנמלה כי לעולם לא תגנוב ולא תגזול ולא תקח דבר ממה שזכתה בו חברתה עד שנכנסו המנסים פעמים הרבה לקחת גרגיר חטה מאחת מהם והניחוהו בפני האחרות ובעברם עליו יריחו אותו שהוא מאחרת ממינם ויניחוהו כי לא יקחו דבר שאינו ראוי, וע"ז אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל (משלי ו') ר"ל שאין לה קצין שוטר ומושל שיענישנה על הגזל ואעפ"כ תזהר ממנו ותשתדל להכין בקיץ לחמה מזולת גזל, וכן מה שאמרו יונה מה היא אומרת יונתי בחגוי הסלע וגו' (שה"ש ב') רוצה לומר כי לכך נמשלו ישראל ליונה כדי ללמוד מדרכיה כמו שאמרו במדרש חזית מה יונה זו צנועה אף ישראל צנועין מה יונה בשעה שמכרת בן זוגה אינה ממירתו באחר אף ישראל משעה שהכירוהו להקב"ה לא המירוהו באחר, וזה בענין מה שאמרו למדנו עריות מיונה ושם במדרש חזית דמיונים הרבה שמדמים את ישראל ליונה. וכן מה שאמרו שם בפרק שירה תפוח מה הוא אומר כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי (שם ב') ע"ז הדרך יתפרש כי לכך נמשל הקב"ה בתפוח

שרשים

לשון הכתוב (איוב ל') וזורי עפר וכפיס, ועיין בערך כף: (ל) על ההגיה והצפצוף בפה. רצה לומר אין כונת חז"ל בזה על אמירה פשוטה דהיינו שיאמר פרק שירה אלא על מחשבת הלב וכו'. ולשון האומר שארז"ל כאלו אמרו החושב כי מצינו לשון אמירה נופלת ג"כ על המחשבה כמו אמרתי אני בלבי וכו': (ס) והאומרים הנזכר שם. כלומר לשון אומרים שארז"ל שם בפרק שירה כמו שמים מה הם אומרים וכו' כלבים מה הם אומרים וכו' וכן השאר אין פירושם גם כן לשון אמירה ודבור ממש או מחשבה כנזכר אלא לשון הוראה כמו זאת אומרת: (ה) גופים נוראים. מאחר שהוא מניע את השמים שהם תכלית הגודל והעולם:

תפוח כמו שאמרו במדרש חזית לומר לך אע"פ שאילן התפוח אין אדם נהנה בצלו לפי שאין לו צל גדול כשאר אילנות מכל מקום להקות טובת הפרי וריחו ומתיקותו וערבותו אל החיך שתוקק האדם לישב בצל המועט ההוא, כך אע"פ שיסורין באין על האדם העובד את השם שאינו מצליח בעולם הזה בהיותו יושב בסתר עליון ובצל שדי יתלונן ראוי לו שלא יעזוב תומו בהיותו מקוה השכר העתיד לבא ומתיקותו וערבותו למכירים בו, וכן אמר במדרש חזית מה התפוח הזה הכל בורחין ממנו בשעת השרב לפי שאין לו צל כך ברחו אומות העכו"ם מלישב בצל הקב"ה ביום מתן תורה יכול אף ישראל כן ת"ל בצלו חמדתי וישבתי, ועל הדרך הזה יתפרש כל הפרק ההוא, והורו בו כי מכל הנמצאים המוחשים אחד לאחד יש לו לאדם לקחת ראיה על מה שראוי לו לעשות ולהתנהג בו כי שבלו הוא כללי, וראוי שיתקבצו בו כל הענינים הפרטיים ההם, ולזה יראה שהוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מכל הבעלי חיים להתקבץ בו כל הדברים הפרטיים מה שלא נמצא כן בשום אחד מבני הבעלי חיים ולהיותו מושל על כלם בחכמתו וכובש אותם תחתיו, כמאמר הכתוב תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו (תהלים ח').

פרק ב **למה** שהיה (א) כל נמצא טבעי אבנם יש לצורתו המינית סגולה ותכלית מה (ב) בה יבדל משאר המינים והתכלית ההוא הנמצא (ג) במין מין (ד) הוא סבת מציאותו בצורה ההיא המיוחדת המין ההוא והיה האדם מכלל הנמצאות הטבעיות היותר נכבד ושלם היצירה מהם כמו שבארנו, ראוי א"כ שימצא לו תכלית מיוחד ייחס אל צורתו המינית איננו בכח הזונה והמרגש שאם היה כן יהיה שלמות ותכלית החמור והחזיר שוה לשלמות האדם ותכליתו, ולזה הוא מבואר שהשלמות הזה ראוי שיהיה בכח שנמצא בו שהוא יתר על הבעלי חיים. ולפי שאנחנו נראה שיש בו כחנות והכנה על קבול המושכלות והמצאת החכמות והוצאתם מן הכח אל הפעל יותר מכל שארי הבעלי חיים, ראוי שיהיה השלמות האנושי נתלה בזה הכח השכלי, ולמה שיהיה זה הכח נחלק אל (ה) עיוני ומעשי [א] ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר ממה שנתלה במעשה לפי שהוא מתיחס אל טבעו, (ו) שאין לומר שעקר נמצא זה השכל באדם הוא בעבור המעשה בלבד, רצוני כדי להמציא המלאכות המעשיות והאומניות, כי כבר נתבאר באגרת הבעלי חיים אשר חברו אבוחן אלצפ"א כי בכלל הבעלי חיים ימצא שלמות המלאכות והאומניות (ז) יותר ממה שימצא במין האדם. ועוד שאם כן אחר שכל תכלית (ח) הוא נכבד ממה שלפני התכלית (ט) היו המלאכות המעשיות יותר נכבדות מהעיוניות (י) ויהיו א"כ המלאכות העיוניות שאינן בכונות

שרשים

פרק ב (א) כל נמצא טבעי. כל נמצא שיש לו טבע מיוחד: (ב) בה יבדל משאר המינים. עד"מ האדם נבדל משאר הב"ח בדבור והב"ח מן הצומח בהרגש וכיוצא בזה בין שאר כל הנמצאים: (ג) במין מין. בכל מין ומין: (ד) הוא סבת מציאותו. בעבור התכלית ההוא נברא המין ההוא: (ה) עיוני ומעשי. קבול המושכלות והמצאת החכמה: (ו) שאין לומר. כמו ואין לומר: (ז) יותר ממה שימצא במין אדם. וכבר נתבאר לעיל שתכלית שלמות האדם ראוי שיהיה יותר על הב"ח: (ח) הוא נכבד ממה שלפני התכלית. עד"מ שאם לא היה דעתו של אדם לדור בתוך הבית לא היה בונה הבית בתחלה ואם כן תכלית הבית שהוא הדירה שידור בתוכו הוא יותר נכבד מפעולת הבנין: (ט) היו המלאכות המעשיות יותר נכבדות וכו': פירוש כי העיון הוא בא לאדם קודם שיעשה המעשה עד"מ כשרוצה לבנות איזה בית צריך בתחלה לעיין בשכלו היאך יבנה החדרים שבו ובאיזה מקום ראוי להיות בית החורף וכיוצא בזה ואח"כ בונה וא"כ המעשה הוא התכלית יהיה לפי זה יותר טוב מהעיוניות. ואם תאמר ומה בכך ושמא האמת כך הוא שלכך נתן לו הש"י השכל יתר על הב"ח כדי להמציא המלאכות המעשיות ע"ז השיב (לזה אמר עוד ויהיו א"כ וכו'): (י) ויהיו אם כן המלאכות העיוניות שאינן וכו'. ר"ל גם זו החלק העיוני שאין לו שום חלק

ענפים

פרק ב [א] ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר וכו' עד יש דלזה שעיקר תכלית האדם הוא נתלה בחלק העיוני מן הכח השכלי וכו'. דברי המחבר הללו עם מה שכתוב בעיקרים הבאים אחר זה הם צריכים עיון גדול, כי לכאורה נראה מדבריו אלו הם סותרים מה שכתב לקמן בפרק ג' ד' ה'. לפי שכאן בפרק זה משמע שהמחבר רוצה להוכיח שעיקר שלמות האמיתי הוא נתלה בשכל העיון דהיינו שישיג בדברים העיונים האלהיים והם פליאות השם ואחדותו ויכלתו וידעו וכיוצא בזה. ולקמן בפרק ה' מאמר זה כתב שהשלמות האנושי הוא נתלה בחלק המעשיי ולא בהשגת המושכלות האלהים בחלק העיון. וגם נראה הפך מזה בפרק ג' אחר שביאר שתלה מחמת הטעמים מספרים וכו' כתב וז"ל

מבונות לצד מעשה כלל שוא ודבר בטל, (כ) וזה הלוף מה שנוצרנו עליו והלוף דעת הכל כי כל האנשים מסכימים שיש יתרון למלאכות העיוניות על המעשיות, ועוד שהשמחה בכל דבר אמנם תהיה בתכלית ובמה שיקרב אל התכלית יותר ממה שירחק ממנו, ואנחנו נמצא השמחה והערבות במעט המושג מן הדברים העיונים יותר גדולה לאין שעור מכל שמחת המעשיות, וזו ראיה שעקר התכלית האנושי הוא נתלה בחלק העיוני מן הכח השכלי, ולזה תמצא היות האדם נוסף אל מוחשי הראות והשמע (ל) ממוחשי הריח והטעם כי הטבע שם תשוקתנו (מ) לאלו יותר חזקה להיותם מתיחסים יותר אל שנקנה בהם הדברים העיונים שבהם נתלה השלמות האנושי שהוא תכלית שלמות האדם ושאר המוחשים הם מתיחסים יותר אל ההתגשות וההאות הגופניות שהם רחוקות מאד משלמות האדם ואינם בו אלא להעמיד הגוף כבשאר הבעלי חיים, ולפי שכל נמצא יכסוף יותר להמשך אל הדבר המתיחס אל צורתו המינית ואל תכליתו המיוחד לו ישתוקק יותר אל הכחות והכלים המביאים אל התכלית ההוא, ולזה יהיה האדם נכסף יותר (נ) אל אלו שני המוחשים מזולתם להיותם מגיעים האדם אל תכליתו יותר מזולתם, ולזה יחס הכתוב יצירת שני אלו החושים אל השם יותר מזולתם, אמר שלמה אזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם (משלי כ'), אבל להיות הלמוד המגיע (ס) מן המלמד יותר קיים בנפש אחר שיש יתרון לשמע על דראות, ואמר אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין (שם ט"ו) ולמעלת שני אלו החושים מזולתם להיותם כלים אל שישיג השלמות האנושי על ידם אמר שלמה בספר שיר השירים רומז אל שניהם יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה (שיר השירים ב') כי הוא על צד השיר היה מדבר עם נפשו ומתאר אותם ביונה ואמר עליה יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה לרמוז שהיא יושבת בסתר הגוף ולא נודע מקומה איה הוא הראיני את מראיך (ע) שני מראים לרמוז על מראה האותיות אשר בספר (פ) ומראה המושכלות אשר באמצעות שניהם יושג הלמוד כי כל אחד מהם הוא נאות אמר השמיעני את קולך כלומר אע"פ שאין קול היונה ערב הנה את יונתי המתי קולך ערב ר"ל הקול שתשיג בה המושכלות מן המלמד הוא ערב עד מאד, וע"כ השמיעני את קולך שקבלת מן המלמד (צ) כי קולך ערב (ק) ומראך נאוה לפי שע"י שני אלו החושים יצא הכחניות אשר באדם מן הכח אל הפעל ויגיע האדם

שרשים

חלק במעשיות והוא המעיין במציאות הש"י ובפועלים המלאכים יהיה לפי זה שוא ודבר בטל מאחר שאינו פונה לצד מעשה כלל. כך הוא המשך דברי המחבר: (כ) וזה חלוף מה שנוצרנו עליו. כלומר שהוא הפך טבע היצירה שהרי זהו חלק אלוה ממעל שנתן לו הש"י יותר על הבע"ח כדי לעיין בדברים אלהיים ובעבור זה נקרא צלם אלהים: (ל) ממוחשי הריח. יותר ממוחשי הריח, ועיין מכל זה לעיל במאמר ב' פרק כ"א כי הוא ג"כ נאות לזה הענין: (מ) לאלו. חוש הראות והשמע: (נ) אל אלו שני המוחשים. הראות והשמע: (ס) מן המלמד יותר קיים בנפש. מה שאדם קבל מרבו הוא יותר נחקק על לוח לבו לזכרון ומתקיים בנפשו יותר ממה שהוא למד מעצמו על פי ראיות שמצא בספרים ומפרשים: (ע) שני מראים. כי היו"ד של מראיך על רבים ור"ל מיעוט שנים: (פ) ומראה המושכלות אשר באמצעות וכו' כצ"ל. כי על ידי ראית האותיות אשר בספר ועל ידי ראית השכל ישכיל ויבין דבר מתוך דבר ופ"ד ולפי ראה הרבה חכמה ודעת: (צ) כי קולך ערב. הוא מראה המושכלות שהשיג מן המלמד וזהו חוש השמע: (ק) ומראך נאוה. חסר כלי י' רמז אל מראה האותיות

ענפים

אך היא השגה שאפשר שתושג מצד השמים ותנועותיהם אבל אין זה ממה שיתן שלמות בנפש שתדבק עם בעליונים ותשוב אל מקום מחצבה וכו', אם כן מבואר בהדיא שהשלמות האנושי אינו נתלה כלל בהשגות המושכלות וכאן בפרקין כתב שעיקר השלמות הוא נתלה בחלק העיוני אם כן דבריו סותרין אהדדי. וכן בכמה מקומות מזה המאמר תמצא פעם לשון המחבר במשמעותו הוא שהשלמות האנושי נתלה בחלק העיוני ופעם משמע בחלק המעשיי ולא בחלק העיוני. ונ"ל שכוונת המחבר בזה היא כי עיקר השלמות האנושי הוא באמת נתלה בחלק העיוני והם השגת המושכלות כמו שאמרנו אלא שההשגה ההיא א"א להשיג אלא [illegible] אלהי דהיינו שצריך להשפיע עליו השפע האלהי ואחר שהשפיע עליו הש"י מחכמתו אז יוכל להשיג המושכלות על אמתתם משא"כ כשירצה להשיג זה בלא עזר אלהי רק מצד שכלו לבדו במה שרואה [illegible] [illegible] וכו' כדעת הפילוסופים כמו שיתבאר בפרק הבא אחר זה אי אפשר לו להשיג המושכלות על אמתתם כי השכל לואה מהשיג הדברים על אמתתם כמו שנתבאר לעיל בפתיחת ספר המחבר. וההשפעה היא שישפיע עליו הש"י אינו כי אם על ידי החלק המעשיי דהיינו כשיעשה האדם המצות בכוונה [illegible] ברצוי לב ולא כדי לעשות רצון הש"י כמו שיתבאר לקמן בפרק ה' ובפרק כ"ה מזה המאמר אז יתעורר

האדם אל התכלית שלמותו בהיותו משתמש בשני אלו החושים כפי מה שראוי. ואם לא ישתמש בהם רק בהבלי העולם הנה האדם כאלו הוא חרש ועור, וכן קרא הנביא למתעסקים בהבלי העולם חרשים ועורים כמו שאמר (ישעיה מ"ב) החרשים שמעו והעורים הביטו לראות, וזה, לפי שאינם מתעסקין בהם כראוי להם שהוא (ר) להוציא השלמות אשר בכח אל הפעל ואי אפשר שיגיע האדם אל שלמות תכליתו אם לא בהוצאת הכחניות אשר בו אל הפעל, וזהו כי השלמיות שני מינים, שלמות ראשון ושלמות אחרון. שלמות ראשון הוא השלמות המגיע לדבר עם היותו נמצא בפעל מיד כשימצא ויקרא שלמות המציאות, ושלמות אחרון הוא השלמות שאינו מגיע לדבר עם מציאותו מיד אבל הוא בו בכח בשעת מציאות הדבר ההוא ויגיע אל השלמות ההוא כשיצאו הכחניות אל הפעל ויקרא שלמות התכלית. וזה המין מן השלמות הוא המכוון באדם כי הכסא דרך משל שלמותו הראשון יגיע עם מציאותו מיד כשיהיה נשלם עשיתו, ושלמותו האחרון והוא שלמות התכלית לא יגיע רק עם הישיבה עליו, ולפי שאין בבעלי חי שלמות אחר מקווה בהם אלא שלמות המציאות בלבד נאמר ביצירתם וירא אלהים כי טוב (בראשית א׳) לרמוז כי עם מציאותם מיד הגיע ונשלם הטוביות שאפשר שיהיה בהם שהוא שלמות המציאות ולא יקוה בהם שלמות אחר זולת זה. אבל ביצירת האדם לא נאמר כי טוב וזה יראה דבר בתמיה וכי לא יהיה ראוי שיאמר על יצירת האדם כי טוב כמו על יצירת שאר הבעלי חיים, אלא שבה שלא נאמר בו כי טוב הוא להורות שהטוביות המכוון באדם איננו הטוב המכוון בשאר בעלי חיים שהוא שלמיות המציאות בלבד אבל יקוה שיגיע ממנו טוביות אחר יותר נכבד לא יגיע עם מציאותו מיד אלא אחר שיוציא הכחניות אשר בו מן הכח אל הפעל וכל זמן שלא יצא שכלו מכח אל הפעל לא יגיע שלמותו המכוון בו שהוא שלמות התכלית. ולזה אמר שלמה טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו (קהלת ז׳) ר"ל השם טוב הנקנה מצד המדות הטובות הוא טוב משמן הטוב כי השם הטוב הוא נשמע למרחקי ארץ יותר מריח השמן הטוב אבל זה איננו טוב עצמי אל הנפש, ולזה יום המות שאז הגיע האדם אל שלמות הדעות הוא טוב מיום הולדו לפי שביום המות כבר הוציא כח שבכח שכלו אל הפעל מה שאין כן ביום הולדו שהוא בכח גמור אין לשלמות הנפשי מציאות אלא בכח אע"פ שהשלמות הגופני נמצא אז בפעל. ולרמוז על ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת בעלי חיים ושתכליות שתי אלו היצירות מתחלפות, המצא כי ביצירת בעלי חיים הזכיר הכתוב למינה למינהו ואמר ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו (בראשית א׳) להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל והוא קיום המין שזהו שלמות המציאות והנה התכלית שוה בכל המינים ובזכר ובנקבה כי אין יתרון בה לזכר על הנקבה, אבל באדם למה שאין הכוונה ביצירתו קיום המין בלבד אבל קיום האיש לא נאמר ביצירתו למינהו ולא נבראת הנקבה עמו מיד להורות על ההבדל העצום אשר בין שתי אלו היצירות, כי הכוונה באלו קיום המין שהנקבה והזכר שוים בזה, והכוונה בזה קיום באיש שאין הנקבה שוה בזה אל הזכר (ש) אבל נבראת לעזור לו כדי שיגיע אל שלמותו המכוון בו שהוא נמצא בו בעת היצירה בכח

שרשים

בפועליות לבד ורצה לומר אבל מה שהוא לומד דחית עצמו מתוך הספר אינו כי אם גאוה ואין כי פרנוח ומתיקות כ"כ כמו במה שהשיג מושכלות

מן המלמד: (ר) להוציא השלמות אשר בכח וכו'. הוא שלמות האחרון אשר יתבאר לפנינו: (ש) אבל נבראת לעזור לו וכו'. על דרך שאמרו ז"ל כל הברוי כלא

ענפים

שבח בלמעלה הרמוז באות המגוה בהוא בזה ומשפיע הכח הזה השפע האלהי עליו ע"י זה יוכל להדבק בעליונים ועל דרך שבארנו לשיל בענפים בפתיחת הספר. והם כן נדק אמר המחבר בפרק הבא אחר זה במ"ש וזו היא ההכנה שהמחבר באומג מן השמים וכו' אבל אין זה וכו' שתדבק בעליונים וכו' וק"ל. ובדי לבאר אמתת דברינו המלה זה מבואר בדברי המחבר לקמן בפרק כ"ח מאמר זה וז"ל ואחר שבארת שאין המצוה לבדו הוא העיקר ולא הכוונה לבדה ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העיקר בעשית מצוה כמו בסוף הענין בהלק המדעי עם חלק המעשי כמו שבארנו בזה המאמר עכ"ל. והנה השגנו בכל פרקי זה המאמר ולא עלמו מבואר בהדיא בדברי המחבר ענין חלק המדעי עם חלק המעשי והם כן היכך אמר כמו שבארנו בזה המאמר הם לא שנאמר שכוונת המחבר כאן בפרק זה ובפ' ג' ד' ה' הבאים אחר זה הוא על דרך שכתבנו כאן. ובדי שלא הבין אחר במצות המעשיות צריכין להיות בהתחברות שניהם דהיינו בשכל ובכונה והאהד שלא חברו אינו כלום. כך הוא הענין בחלק המדעי עם חלק המעשי דהיינו שאי אפשר לבא להשגת שלמות האנושי כי אם על ידי התחברות שניהם דהיינו חלק העיוני והחלק המעשי אבל האחד
אלם

בכח וצריך להוציאו מן הכח אל הפעל. ולפי שמציאות השלמות הזה באדם הוא בכח והמציאות אשר בכח (ח) כאלו הוא ממוצע בין המציאות וההעדר קראו הכתוב אין, אמר שלמה ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל (קהלת ג׳) כלומר המותר הזה על הבהמה הוא דבר שמציאותו חלוש, ואלו אמר אין מותר לאדם על הבהמה היה משמעו משפט (ה) שולל גמור, אבל אחר שאמר ומותר האדם מן הבהמה אין משמעו משפט חיובי כאלו אמר שיש לו מותר על הבהמה אבל היתרון ההוא הוא אין כלומר דבר שמציאותו חלוש לפי שאיננו רק בהכנות בלבד, וזה מבואר לבעלי ההגיון כי המשפט הזה כחו כח משפט חיובי לא משפט שוללי, ועל הכח הזה אמר איוב (ו) והחכמה מאין תמצא (איוב כ״ח) כלומר כי מציאות החכמה הוא מן ההכנות הנמצא באדם הנקרא אין, כי כשימצא בפעל יגיע תכלית שלמות האדם ולא קודם לכן, ודרך הגעת זה הכח אל החכמה הוא מצד התשובה (ז) בשאלת אי זה הוא לדעת גדרי הדברים וזה אמרו ואי זה מקום בינה:

פרק ג כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל הפעל וכל מה שלא יצא מן הכח אל הפעל הנה מציאותו בהכנות ההוא לבטלה כאלו לא היה, ולזה הוא מבואר ששלמות האדם ותכליתו האחרון שאמרנו שהוא בו בכח אם לא ימצא בפעל יהיה מציאות מין האדם לבטלה כי לא יהיה לו יתרון על שאר מיני בעלי חיים, ועל כן צריך שנבאר התכלית הזה מה הוא כדי שיתישר האדם להשיגו, והנה השלמות והתכלית הזה לפי מה שהסכימו הפילוסופים הוא השגת המושכלות, ואמרו כי השכל ההוא הנקנה (א) באמצעותה הוא הנשאר אחר המות, וזה (ב) כשיתעצם (ג) השכל והמשכיל והמושכל וישוב דבר אחד בעינו עם המושכלות שהם בשכל הפועל, ואמרו שזה הוא תכליתו האחרון והצלחתו הנפשית, ואמרו ג״כ שאם לא על דרך זה לא יצוייר שום השארות לנפש ויהיה מציאות מין האדם לבטלה

שרשים

באלה אשה שדוי באלה תורה באלה ברכה באלה טובה וכו׳: (ח) כאלו הוא ממוצע. כאלו הוא אמצעי: (ה) שולל גמור. שאין לו מותר כלל: (ו) והחכמה מאין תמצא. עיין לעיל במאמר א׳ פט״ו בענפים מה שכתבנו בכונת זה הכתוב: (ז) בשאלת אי זה הוא וכו׳. כלומר מצד התשובה הבאה על שאלת אי זה הוא לדעת גדרי הדברים. ופי׳ שא״א לשום אדם לידע מהות וגדר מאיזה דבר אם לא ע״י הארבע שאלות שהניחו הפילוסופים על הכלל והם מה ומתה ומי ולמה והם כנגד חומר וצורה פועל ותכלית, ור״ל מה הוא החומר ומתה היא נעשית ומי הוא הפועל ולמה הוא נעשה רצוני בשביל איזה תכלית הוא נעשה בפועל. וביודע להשיב על אלו השאלות כבר הגיע אל החכמה והבינה והמדע להבין ולידע מהות וגדר בענין ועצמותו של כל דבר וכזה יצא שכלו מן הכח אל הפועל והוא תכלית שלמותו. וזהו אמרו וכו׳:

פרק ג (א) באמצעותם. על ידי המושכלות: (ב) כשיתעצם. מלשון עוצם עיניו וגו׳. וא״כ הוא לשון דבוק והתאחדות ויותר נראה שהוא מלשון עצם ור״ל כשיהיה השכל והמשכיל והמושכל דבר אחד בעצמותו והוא לשון כשיתעצם והוא מגדר התאחדות: (ג) השכל והמשכיל והמושכל. שכל הוא שניתן לאדם מהש״י באמצעות שכל הפועל יתר על שאר הב״ח כדי להשכיל בו. והמשכיל הוא האדם המשכיל בשכלו. והמושכל הוא הענין שאדם משיג בשכלו. ושלשתן אלה הם דבר אחד. כי המשכיל שהוא האדם אינו משכיל כ״א ע״י השכל והדבר המושכל הוא גם כן אינו כי אם ענין שכלי רצוני שהשיג מהות הצורה מאיזה דבר גשמי ואם כן השגתו וידיעתו בצורה ההיא אינה כי אם השגה שכליים ולכן השכל והמשכיל והמושכל הכל ענין אחד והוא שכלי וכשתהיה ההשגה ההיא אמתית רצוני שהשיג צורת איזה גשם על אמתתו אזי יהיו שלשתן אלו כולן נאחזים ונאגדים עם המושכלות שהם בשכל הפועל ויהיה הכל דבר אחד וזה שאמר וישוב דבר אחד בעינו עם המושכלות שהם בשכל הפועל רצה לומר שהשיג האמת כאשר הוא מושכל בשכל הפועל המתגים

ענפים

אלא הגרו אינו כלום. ואם כן הוא, הקושיא היא שהקשה המחבר לקמן בפרק הבא אחר זה על דעת הפילוסופים היא בעצמה תהיה גם כן סותרת דעת המחבר שבכאן כי אי אפשר לכלל המין הן ברובו להשיג הדברים האלהיים אף על ידי השפע האלהי כי לאו כל חומר שיזדמן מוכן לקבל דבר זה מההשפעה על מכונו. לכן בא המחבר לבאר לקמן בפרק ה׳ שאינו כן אלא לעפ״ז באי אפשר להשיג בום שלמות על ידי חלק המדעי זולת חלק המעשי מכל מקום על ידי חלק המעשי בצירוף הכונה הראויה לה יוכל להשיג השלמות האנושי ולהדבק בעליונים כי אחר שיעשה המצוה בכונה לעשות רצון קונו אזי הכח שלמעלה הרמוז בזאת המצוה ישפיע השפע האלהי עליו כמו שכתבנו ועל ידי זה יהיה לו דבקות בעליונים ואע״פ שלא ילך בעום השגה העיון אבל עכ״פ מי שהשיג אחר כך על ידי ההשפעה ההיא בחלק המעשי והגיע אל חלק המדעי יהיה

לבטלה ולא יהיה א״כ יתרון למין האדם על הבעל חי ויבטל השלמות (ד) המיניי שאמרנו בפרק שלפני זה, וזהו דעת הפילוסופים בשלמות האנושי וכן דעת הרבה מבעלי התורה כמו שכתבו בחבוריהם. ונמשכו אחר זה הדעת להיותם חושבים שזהו דעת התורה לפי שמצאו משה רבינו שאמר ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל״ג) שיראה מזה (ה) שהיודע הוא המוצא חן בעיניו יתברך ולא זולתו, וזה הכתוב לא יחייב אלא שיהיה ליודע יתרון מדרגה על הבלתי יודע לא זולת זה (ו) שהרי ואדעך יורה על היודע אותו יתברך ואין כי שידעהו זולתו. וראוי שנחקור עתה בדעת הזה בקוצר כפי מה שיספיק לתת הבנה ציוריה אל המאמין כפי כונתנו בדבור הזה, ונאמר כי כשיעויין הדעת הזה נמצאהו בטל מעצמו ובלתי מסכים לדעת התורה האלהית לפי שהם לא ימלטו בשום צד משיהיה מציאות האדם לבטלה ונפלו במה שברחו ממנו, וזה כי התכלית הזה לא ימלט משיהיה אפשרי ההשגה או נמנע ההשגה, ואם הוא נמנע ההשגה יהיה מציאות מין האדם לבטלה ולא יהיה לו יתרון על מין החמור והחזיר, ואם הוא אפשר ההשגה הנה אין ספק שלא יושג זה לכלל האנשים ולא לרובם אלא לאדם אחד כאלף או ליחיד בדור כאלו תאמר סוקרא״ט ואפלטון ודומיהם, אבל שאר האנשים שלא השכילו כמותם ולא הגיעו למעלתם יהיו אצלם במדרגת החמור והחזיר אחר שלא הגיעו לפי דעתם אל התכלית האנושי ויהיה מציאות כולם לבטלה זולת האיש ההוא שהוא יחיד בדור, ואם ימצא בדור אחר שלא יהיה בו איש שלם כסוקרא״ט דרך משל יהיה אז מציאות כל המין לבטלה בזמן ההוא, והנה נפלו במה שברחו ממנו, כי יהיה לפי זה (ז) כל הפעל האלהי בזמן מה (ח) ורובו בכל הזמנים בלתי מגיע אל תכליתו ואי אפשר לו שישיגנו בשום פנים (ט) וזה ממה שאין ראוי שייוחס לשום פועל שלם אף כי לסבת הסבות (י) יתעלה מזה עלוי רב, ועוד שאפילו לפי דבריהם המושכלות ההם שישכיל אותו חכם או היחיד בדור, אפשר שלא יגיעוהו אל תכליתו ושלמותו האנושי, כי ההשכלה ביסודות ובדברים הטבעיים אין זה ממה שיתן (כ) שלמות בנפש בעצם אף לפי דעת הפילוסופים כ״ש ההשכלה בדברים הלמודיים (ל) כי אין זה השלמות יגיע לנפש שהשכילה (מ) שזויות המשולש שוות לב׳ נצבות (נ) ושהזוית היוצאת

שרשים

המתחלת את שכל האדם מן הכח אל הפעל, ועיין מזה ג״כ לקמן במ״ד פל״ט: (ד) המיניי. הכללי ר״ל השלמות של כלל המין, ויש מוחקין תיבת המיניי וגורסין האישיי: (ה) שהיודע. כלומר מי שהשיג הש״י הוא המוצא חן וכו׳ דאל״כ למה היה משה מתפלל דוקא על הידיעה: (ו) שהרי ואדעך יורה על היודע אותו וכו׳. כמ״ש לקמן בפ׳ כ׳ מזה המאמר שואת היתה תפלת משה רבינו ע״ה בזה. ונראה שכונת פירוש המחבר בזה הכתוב כך הוא כי על ידי שיודע ויכיר אותו יתברך יוכל לעבוד עבודתו אם ירצה וזהו למען אמצא חן שאוכל לעבוד אותך משא״כ כשאינו מכיר את אדונו אי אפשר לו לעבוד וע״ד דע את אלהי אביך ועבדהו. אבל הפירוש ההוא בכתוב זה אינו מוכרח מאחר שיוכל לפרש אותו ע״ד הראשון שכונת הכתוב הוא לרמוז לנו השלמות האנושי כדעת הפילוסופים הוכרח המחבר לבטל דעת הפילוסופים על ידי עיון החקירה המוכלת ע״ז ח״ו וראוי שנחקור וכו׳ וק״ל: (ז) כל הפעל האלהי. ר״ל כל מין האנושי: (ח) ורובו. רוב מין האנושי: (ט) וזה ממה שאין ראוי וכו׳. שאין מטבע שום פועל שלם וכל שכן להש״י שהוא מבחר הפועלים השלמים שיתחיל דבר מה לבטלה ולפי זה יהיה מציאות מין האדם לבטלה: (י) יתעלה מזה עלוי רב. (כמו שאמר חלילה לך לחשוב כזאת על הפועל הזה אשר נעלה ונשגב ולשון תעלה מלשון הסרה ונבדל כמו ונעלה הענן: (כ) שלמות בנפש בעצם. שלמות עצמיי: (ל) כי אין זה השלמות. שלמות האנושי ותכליתו האחרון אינה מגעת לנפש ע״י ההשכלה ההיא לבד שישכיל שזוית וכו׳: (מ) שזוית המשולש שוות וכו׳. מבואר לעיל במאמר א׳ פי״ז: (נ) ושהזוית היוצאת מן המשולש וכו׳

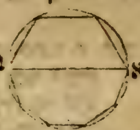
ענפים

ל׳ יותר דבקות בעליונים מזה שאין לו שום ידיעה בהשגת חלק המדעי וזהו שדקדק המחבר בלשונו לקמן בס״פ ח״ל שמ״מ שיש יתרון מדרגה ליודע על הבלתי יודע עכ״ל וק״ל. וכיוצא בזה תמצא הרבה במאמר זה בלשון המחבר שמשמע ממנו כל אמת הדבר שכתבנו כאן בכונת המחבר. וכן מבואר בהדיא לקמן בפכ״ד מאמר זה בהשלמות האנושי תלוי בחלק המדעי ג״כ ע״ש, כן נ״ל ברור כונת המחבר בזה וזולת זה אי אפשר ליישבו. והמחבר קיצר במקום שהיה לו להאריך. ואף אם לא יהיה כונת המחבר כך מכל מקום כל מה שכתבתי הוא נכון מצד עצמו לערך שלמות האנושי. ויש לי ע״ז להביא כמה ראיות מכוונות מהפסוקים ומאמרי רז״ל אלא כדי שלא להטריח על הקורא קצרתיו. ועיין לעיל בהקדמת המחבר בענפים בפירוש הפסוק ויאמר אתה לה׳ הודיעני וגו׳ ולקמן בפרק ה׳ במאמר הכתוב סוף דבר הכל נשמע וגו׳ כי זה כל האדם גם כן לזה הענין:

היוצאת מהמשולש היא שוה לב' הזוית הפנימיות המקבילות אליו (כ) או שכאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצות. כי כל אלו יתנו

שרשים

וכו'. (גם זאת נתבאר לעיל במאמר ג' פ' י"ז בהגהה על פי כתובת עיי"ש) : (ס) או שכאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי ושתי קצות. וזהו לשון בעל אהל יעקב *) דע לך כאשר יהיו לך שני עגולים שוים ותחלוק אחד לו' חלקים והשני לעשר חלקים או אם תקח עגול אחד ותחלקנו לששה ותחלוק חלק אחד לג' חלקים והשני לחמשה



חלקים כאשר הוא בצורה הזאת שלפניך יהיה יחס רוצה לומר ערך חלק המעושר כנגד חלק המשושה כיחס חלק המשושה כנגד כל הקו רצה לומר נגד המעושר והמשושה יחד וכל קו הנחלק על שני חלקים בלתי שוה ויהיה יחס חלק הקטן נגד חלק הגדול כיחס הגדול נגד כל הקו נקרא זאת החלוקה יחס בעל אמצעי וב' קצוות כמבואר בספר ו' בלימוד ל' ממנו. פירוש עד"מ עגול זה הוא ל' באמה וחלקנו אותו לו' חלקים יבא לכל חלק ט"ו אמות אח"כ חלקנו החלק האחד לג' חלקים דהיינו למשושה יבא לכל חלק חמש אמות והחצי השניה חלקנו לה' קצוות יבא לכל חלק ג' אמות נמצא שחלק הקטן נגד הגדול הוא כמו הגדול נגד כולו. פי' שהקטן הוא ג' אמות והגדול ה' אמות נמצא שהגדול יותר מן הקטן חצי קטן וחצי אמה יותר שהרי הקטן שלשה אמות והם ב' אמות יותר נמצא שהוא חצי הקטן שהוא אמה וחצי ועוד חצי אמה יותר וכן הוא ערך הגדול שהוא ה' אמות כנגד כל הקו כולו דהיינו המשושה והמעושר יחד פי' ששניהם יחד המשושה והמעושר ח' אמות והמשושה עצמו הם ה' אמות נמצא שהקו כולו יותר מן המשושה שלש אמות דהיינו חצי משושה וחצי אמה יותר וכן לעולם כל קו הנחלק לשני חלקים שאינם שוים ויחס הקטן אל הגדול כיחס הגדול אל הקו כולו נקרא זה יחס בעל אמצעי ושתי קצוות. ויש לפרש בענין אחר אבל הראשון עיקר. בעל אמצעי הוא קו א' ב' לפי שהוא עובר באמצע העיגול והולקו לשנים ויחס בעל אמצעי נגד הקו כולו דהיינו המעושר והמשושה כיחס הקטן אצל הגדול ר"ל המעושר זהו הקטן והמשושה זהו הגדול והגדול יותר מן הקטן ב' אמות וכיחס זה הוא ג"כ המעושר והמשושה שניהם ביחד נגד הקו בעל אמצעי ר"ל קו א' ב' החולק המשושה והמעושר ר"ל בעל אמצעי יותר גדול מן שניהם גם כן ב' אמות וקח מחוגה בידך ומדוד הקצוות והקו החולק ותמצא שכן הוא ע"כ ל' בעל אהל יעקב. ולי נראה לפרש דברי המחבר קצת בענין אחר והוא כאשר תחלק העיגול על ב' חלקים ותעשה חלק אחד לחצי מעושר וחלק אחד לחצי משושה כנ"ל ותחבר אלו השני חלקים ביחד דהיינו המעושר והמשושה ותעשה מהן עיגול קטן אזי אם תרצה להעמיד אותן הקצוות על מקומם הא' כמו שהיו בעיגול אחד בקו היושר אזי א"א להם לעמוד כולם על מקומם הראשון ובהכרח יצאו שני קצוות מהמשושה חוץ למקום העיגול או תוכל להעמיד אותן באופן שלא יצא כ"א קצה אחד חוץ להעיגול ואם כן הקו הוא המחבר המעושר והמשושה ביחד והוא קו א' ב' אינו יכול לחלוק את העיגול הקטן לכל היותר כ"א עוד בב' מקומות אם תניח שני קצוות חוץ להעיגול משא"כ כשהעיגול הוא עיגול בקו היושר ואינו קצוי בכל לד כ"פ הקו הזה הוא מחלק העיגול בשוה וזה שאמר על יחס בעל אמצעי ושתי קצוות וק"ל. והנה כתבתי לך בזה כמה פירושים על דברי הרב המחבר ואתה אם תרצה תבחר כי אין שום נפקותא בכולן ולא כתבתי אותן כי אם בשביל שמה שכירשתי בשביל דברי המחבר הוא מחודש קצת... על לשון המחבר)

*) הגהה מה שפירש בשרשים בענין צלע המעושר והמשושה בשם אהל יעקב יתמהו על כבודו והוא שגיאה בידם. הדא שאין זה נקרא יחס בעל אמצעי וב' קצוות. ולא נקרא בשם זה רק מספרים שהם בדמיון ב' ד' ח' הוא ומספר ב' נגד ד' הוא כמספר ד' אל ח' אמנם ג' ה' ח' אינם מיוחסים זה לזה שהרי מספר המשה נגד מספר ג' הוא יותר מחצי החלק ממספר ג' ושמנה ממספר ג' והולם המספר ח' נגד המשה אינו בערך זה שהרי אם תוסיף עליו החלק שהוא ב' וחצי ושמנה ממספר ה' שהיא חמשה שבית יעלה בין בכל ה' וב' שמינית. ועוד שהרב המחבר יקים בלשונו לשון צלע וקו ולפי פירושו ה"ל לומר קשת המשושה והמעושר וכשתדבק אותם יהיה הקשת הגדול נחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות, ועוד מני כשידבק הרי דבוקים ושמדים הם בעיגול האחד והולם הפירושים האחרים שהבית כולם רחוקים יפול על דוחקם. נער קטן היודע דקך לשון הקודש כי אין לשון המחבר סובל פירושו, וממה שסבית עוד פירושים שורים על זה יוכח שגם רפה הדבר בעיני עצמו וגלה האמון לדבריו כי בחמת הודה ולא כוון בקונטרס מיוחד שלקן ע"י במלאכת החכמה ההיא כי לא היה בפעם ההיא בספרי מדידה מצויים בלשוננו הקדושה. אמנם נראה לי לפי קט שכלי שפירושו כן הוא והבונים הדברים הם שאם תחבר צלע המשושה והוא צלע (וב)

עם

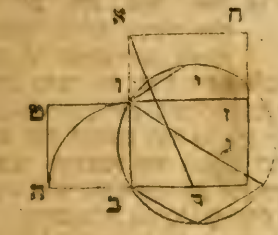
יתנו שלמות לנפש מצד שהן (פ) מבוא ודרך וסולם להשכיל הדברים השמימיים והסבות שהדברים הטבעיים נתלים בהם, ולא שהם יתנו שלמות לנפש מצד עצמם כלל. ולזה אי אפשר לה שתשאר נצחית כצד ההשכלה הזאת. וכן תמצא דוד העיר על זה בסמוך השמים מספרים כבוד

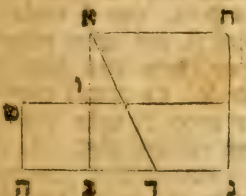
שרשים

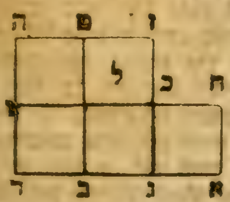
בתהאר: (פ) מבוא ודרך. שההשכלה ההיא כוא הקדמה להשתלשלות מהסבות הדברים השמימיים

הגה"ה

שם צלע מעושר והוא צלע (יו) דהיינו בחצאה מפני צלעות המלא קו אחד ע"י הכורס יחד כמו שנראה בציור כאשר הפר אינו לפניך והוא קו (אב) שהוא מחובר מצד לצלעות המלא כי הפמדנו על המעובה (וב) קו (או) שהוא כמדת (יו) אז תדע שבמקום הכורס יחד דהיינו במקום נקודת (ו) שם נחלק הקו (אב) על שני חלקים בלתי דומים ויהיה החלק הקטן אל חלק הגדול כיחס החלק הגדול אל הקו השלם. וכדי להאמין דבריו האלה ראיתי להביא כאן הדרך שהורה אקלידוס לחלק איזה קו שיהיה על יחס בעל אמצעי וב' קצוות וגם המופת שיעשה עליו הובא דבר זה מועתק בספר מלאכת מחשבת ה"כ שנקרא ברורי מדות פרק ד' כלל י"א ואח"כ נבא כל הבנין ההוא על זה הקו הנעשה מחבור המשושה והמעושר דהיינו קו (אב) שבציור הראשון שנחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות ויגלה לך כי כן הוא שבמקום חבור המשושה והמעושר דהיינו במקום נקודת (ו) שם נחלק על יחס בעל אמצעי וב' קצוות:







אמנם דרך חלוקת הקו על יחס בעל אמצעי וב' קצוות באופן שיהיה החלק הקטן נגד החלק הגדול כיחס החלק הגדול נגד כל הקו לפי אקלידוס כך הוא. בדרך משל הקו (אב) אשר בציור השני אם תרצה לחלקו על אופן זה כן תעשה תמשוך קו כמדתו גב ברוחב באופן שיהיה הזוית הנעשה מפני קוים האלה זוית נצבת וסוא קו (גב) ועשה עליו מרובע (אבגה) ותחלק הקו (גב) לשני חלקים שוים והוא במקום נקודה (ד) ואחר כך תמשוך קו באלכסון מן מקום ההתחלקות והוא מנקודה (ד) עד ראש הקו (א) והוא במקום נקודה (ה) ויהיה קו אלכסון זה קו (הד) תמדוד את קו אלכסון זה וכמדתו תמשוך מן נקודת (ד) על (ג) קו ישר עד נקודה (ה) ויהיה זה הקו (דבה) שוה אל קו (הד). ואחר שעשית כן ידוע תדע כי כגודל הקו (בה) כן יהיה חלק הגדול מן הקו (אב) שתרצה לחלקו על יחס בעל אמצעי וב' קצוות ותוכל לחלק מן קו (אב) גודל ההוא במתונה:

והמופת על זה הוא שתעשה על הקו (בה) מרובע שוה הצלעות (הבוט) ומנקודת (ו) שבקו (אב) תמשוך קו ישר עד נקודת (ז) בקו (נח) באופן שיהיה לך מרובע שאורכו קו (גדבה) ורחבו כרוחב מרובע (הבוט) כאשר תראה בציור השני ואז יתברר לך הדבר על פי הקדמה אחת אשר צריך שתדע הודה והוא כלל אחד מחכמת המדידה אשר אביא אותה הנה:

אם יש לפניך קו אחד והוא המסומן (אב) בציור השלישי ותחלקו לשני חלקים שוים במקום נקודה (נ) ותוסיף לזה הקו עוד קו קטן והוא קו (בד) ותחבר התוספה הזאת לחצי קו הראשון שהיה (נב) בציור השלישי הרי מקבץ הזה נעשה קו (דבנ). ותעשה מן זה הקו מרובע שוה הצלעות (דהזנ) ובתוך המרובע הזה תעשה מרובע שוה הצלעות על קו התוספה הנ"ל והוא מרובע (בדול) ותמשוך שני קוים ישרים מן המרובע (בדול) אחד באורך ואחד ברוחב דהיינו קו אחד מן נקודת (ל) עד נקודת (מ) וקו אחד מן נקודת (ל) עד נקודת (כ) והכל מכוון באופן השוה כאשר למראה עיניך אז ידוע תדע שהמרובע (דהזנ) לבד יהיה שוה אל מרובע הארוך (ודאה) שארכו הוא על אורך קו (אב) וקו התוספה (דב) ורחבו בוחב קו התוספה עם מרובע (כזכל) על פני אלו מרובעים יחד הוא שוה המרובע (דהזנ) דהיינו שהוא מחזיק מה שמחזיקין שני אלו המרובעים יחד. ויבורר הדבר כך כי הנה זאת נראה לעינים שהמרובע (בלכנ) שוה אל מרובע (כנאח) אחרי שהקו (אב) מחלק על שני חלקים שוים בנקודת (נ) א"כ המרובעים האלה הם שוים באורך ואולם ברוחב ג"כ הם שוים כי שניהם הם ברוחב קו התוספה. וכ"כ לעינים שהמרובע (בלכנ) שוה אל מרובע (הפלו) כי גם הם ארכם ורחבם שוים דהרי ארכן חצי קו (אב) ורחבו כרוחב קו התוספה (דב) וא"כ הג' מרובעים האלו דהיינו מרובע (הפלו) ומרובע (בלכנ) ומרובע (כנאח) כולם שוים זה לזה.

ואח"כ

כבוד אל (תהלים י"ח) אמר בו כי מה שאפשר שיושג מצד המחקר האנושי מתנועת הגלגלים אינו רק מה שנראה שהשמים מתנועעים תמיד, ומצד שכל מתנועע צריך אל מניע יורה על מציאות השם המניע אותם, ומצד שהם גופים גדולים ונוראים עד מאד יורה ג"כ על עוצם הכח שיש למניע אותם שכל זה יורה על גבול יכלתו, ובעבור זה אמר כבוד אל לרמוז על היכולת כמו יש לאל ידי, וכן הרקיע והוא החלק מן האויר שהמטר והשלג והברד והקולות והלפידים המתהוים בו מורה ג"כ על עוצם מעשה ידיו, ואפשר שירמוז במלת הרקיע לגלגל היומי שכן קראו יחזקאל רקיע באמרו ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם וגו' (יחזקאל א') והאריך לבאר איך השמים והרקיע מספרים כבוד אל ומעשה ידיו אומר יום ליום יביע אומר וגו' כלומר כי מצד התנועה היומית הנראה להם בכל יום ויום (פ) והשנוי שהוא משתנה יום אחר מיום אחר הוא האומר שהם מספרים בו כבוד אל. וכן
לילה

שרשים

השמימיים: (פ) והשנוי שהוא משתנה וכו'. הגלגלים הנמצאים והמתהוים בעולם הם משתנים מצד התנועה היומית וכן מצד כל אחר מנועות בכל יום ויום כי היום צומח עשב זה ומחר זה וכיוצא

הגה"ה

ואח"כ אם תחבר המרובע (בדול) הנעשה על קו ההוספה אל השני מרובעים (בלכו) (כנאה) יהיה השטח של שלשתן יחד מחזיק כמו שיחזיק המרובע (בדול) עם השני מרובעים (בלכג) (הפלו). ולפי זה השטח (הדגכלפ) שוה אל מרובע הארוך (ודאה). ובהיות כן אם תצטרף אל השטח (הדגכלפ) את המרובע (פזכל) כדי שיתמלא המרובע הנעשה על אורך חצי קו (אב) וקו ההוספה. אזי יהיה השטח מרובע הזה שהוא מרובע שוה הצלעות (גדהז) מחזיק כפי אשר יחזיק שטח המרובע הארוך (ודאה) עם המרובע (פזכל) כי כבר הקדמנו שהשטח (ודאה) הוא שוה אל שטח (הדגכלפ) וכמו שנתוסף המרובע (פזכל) אל זה השטח כן נתוסף אל זה השטח והרי מבואר הוכחתנו שהמרובע שוה הצלעות הנעשה על חצי קו (אב) עם קו ההוספה הוא שוה אל השני מרובעים דהיינו המרובע הארוך שארכו קו (אב) כולו עם קו ההוספה ורחבו כקו ההוספה ומרובע (פזכל): ועל פי זה נבא לבאר המופת של יחס בעל אמצעי וב' קצוות שהרי זאת עינינו רואות שהמרובע (פזכל) הוא מרובע של חצי קו (אב) שהרי מה שהקוים ממרובע (גדהז) הם יותר מחצי קו (אב) הוא ע"י קו ההוספה שנתוסף על חצי קו (אב) ואם תחסר היתרון הזה והוא השטח (הדגכלפ) ישאר רק המרובע (פזכל) שהוא מרובע של החצי קו (אב) וא"כ לפי זה ריבוע הארוך שארכו אורך קו (אב) כולו וקו ההוספה ורחבו רוחב קו ההוספה אם תצטרף אליו מרובע של חצי קו (אב) יהיה שטחו מחזיק כמו המרובע שוה הצלעות הנעשה על אורך חצי קו (אב) וקו ההוספה: ועתה הבט נא וראה בציור השני אחרי שהקו (גב) השוה לקו (אד) נחלק שם לשני חלקים שוים במקום נקודה (ד) כלומר שקו (בה) הוא קו ההוספה ואם כן לפי ההקדמה הנ"ל יהיה מרובע הארוך (זגהט) בצרוף מרובע של קו (דב) שהוא חצי קו (אב) מחזיק כמו המרובע שוה הצלעות הנעשה של קו (דה) או על קו (דא) השוה לו, כפי ההגהה אשר הנהנו בתחלת הענין שהשני קוים האלו דהיינו קו (אד) שהוא אלכסון מן מרובע הארוך שארכו אורך (אב) ורחבו כחצי קו (אב) הוא שוה אל קו (דה). וכבר ידוע שהאלכסון של מרובע הארוך מחזיק כשני מרובעים אשר האחד הוא מרובע האורך והשני מרובע הרוחב וא"כ מרובע של קו אלכסון (אד) מחזיק הריבוע של קו (דב) שהוא רבוע של חצי קו (אב) וגם ריבוע של קו (אב) שלם ואחרי שקו (דה) הוא שוה אל קו (דא) כפי ההגהה אשר הנהנו א"כ המרובע של (דה) גם הוא מחזיק כמוהו מרובע הנעשה על קו (אב) שהוא מרובע (אבגה) ומרובע חצי קו (אב): העולה לנו מזה הוא שהמרובע אשר נעשה על קו (דה) יש לו שני כללות. כלל אחד של שקו (דה) הוא מחובר חצי קו (אב) וקו ההוספה מזה יצא לן שהמרובע (דה) הוא מחזיק כשטח הארוך (זגהט) עם שטח מרובע (דב) שהוא חצי קו (אב) וכלל ב' מצד שהקו (דה) הוא שוה לקו האלכסון (דא) נשמע מזה שהוא כולל את המרובע (אב) ואת המרובע (דב). ולפי זה ברור הוא שהמרובע ארוך (זגהט) הוא שוה אל המרובע קו (אב) שהוא המסומן (גחאב). והנה המרובע (גזוב) הוא משותף לשניהם דהיינו אל המרובע (גחאב) הנ"ל ואל מרובע הארוך (זגהט). ולפי"ז אם תחסר המרובע (גזוב) מן השני מרובעים האלו אזי בודאי אחר שחבורם שוה אם כן הנשאר של כל אחד ואחד ג"כ שוה ויהיה המרובע (סאוז) שוה אל המרובע (ובהט) וכבר ידוע שהיחוס האמצעי בין שני קצוות ידועים יתודע לנו על ידי הכפלת השני קוים הידועים זה עם זה ומן היוצא מהכפלה הזאת תוציא שורש המרובע והשורש אשר יצא לך הוא הקו האמצעי ביחוס (על הדרך משל אם תדע שהקו אחד מספרו ב' ועוד קו אחד תדע שמספרו ח' ותרצה לדעת האמצעי תכפיל שני קוים האלו ותאמר ב' פעמים ח' הוא ט"ז תוציא השרש מן ט"ז יצא לך ד' הוא הקו האמצעי). ובזה מבורר שהקו (וב) הנפרד מן קו (אב) הוא היחוס בין קו (אב) כל הקו ובין (או) הנשאר שהרי המרובע (האוז) הוא היוצא מהכפלת (הו)

לילה ללילה יחוה דעת, כי על דרך האמת אין שם אומר כלומר מאמר גוזר כמו העולם מחודש, ולא דברים ר"ל המלות הנפרדות כתיבת העולם או מחודש, וגם לא ההברה הקוליות ואפילו מאות אחת כי בלי נשמע קולם, והכונה שאין לשמים אחד מאלו, אבל בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם מצד התנועה הנראית בהם על ידי השמש ששם לו אהל בשמים ועל ידו יעברו היום והלילה ושאר התנועות השמימיות שעל ידם מתחדשות ההויות הבוראות על מעשה ידי השם בעולם השפל. ואמר עוד והוא כחתן יוצא מחפתו וגו' (תהלים י"ט) כלומר (ג) כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח מצד הגלגל היומי כחתן שהוא יוצא מחופתו שאינו רוצה לצאת משם אלא על צד ההכרח כמאמר הנביא יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה (יואל ב') ועם כל זה ישיש כגבור לרוץ אורח כדי לעשות רצון קונו, ויבאר הסבה למה יאמר שהוא מוכרח בתנועתו היומית לפי שאנו רואין לו תנועה אחרת מיוחדת מצד שהוא יוצא מקצה השמים והוא מקיף על קצותם ר"ל לפאת צפון ולפאת דרום שאינו זורח היום במקום שזרח אתמול ועל זה הדרך הוא מחמם צד דרום פעם וצד צפון פעם ואין נסתר מחמתו (ק) וזו היא ההשגה שאפשר שיושג מצד השמים ותנועותיהם, אבל אין זה כמה שיתן שלמות בנפש שתדבק בו בעליונים ושתשוב אל מקום מחצבה. אבל תורת השם לבדה היא שלמה שתספיק להשיב הנפש אל מקום אשר היה אהלה בתחלה, וזהו שסמך לזה תורת ה' תמימה משיבת נפש, המשיך אל זה יתרונות הדת האלהית על זולתה מן הדתות כמו שנתבאר בפרק שמיני מן המאמר הראשון, ויתבאר מכל זה כי מצד הידיעה בתנועת הגלגלים ומצד הידיעה בדברים הטבעיים המתהוים ברקיע השמים לא תגיע הנפש אל שלמותה (ר) ואולם אם יצוייר שיגיע שלמות לנפש הנה הוא מצד הידיעה (ש) בדברים האלהיים אבל לא יהיה זה אם לא יהיה המושכל אמתי והוא שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ואז אפשר שתתאחד הנפש עם השכל הפועל מכל צד וזה לא יצוייר, כי לא יצוייר שימצא חכם שיסכימו מושכליו מכל

שרשים

וכיוצא בו. והא"י פי' שהוא משתנה ר"ל במקום שזורחת השמש היום אינה זורחת מחר: (ג) כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח וכו'. פי' כי השמש מצד טבע הליכתו לא היה מסבב את העולם כי אם בשנה שהיא שס"ה ימים רק ע"י גלגל היומי שהוא מסבב את העולם ביום אחד שהוא כ"ד שעות מוכרח השמש גם כן לסבב אותו בכ"ד שעות: (ק) וזו היא ההשגה שאפשר וכו'. עיין בפרק דלפני זה מה שכתבנו בענפים: (ר) ואולם אם יצוייר וכו'. כלומר אם אפשר שמוכל לומר שיגיע שלמות לנפש מצד ההשכלה והידיעה הנה הוא וכו': (ש) בדברים האלהיים, עד"ת פי' אם המניע הראשון הוא בעצמו הסבה הראשונה או שהמניע הראשון הוא עלול מהסבה הראשונה:

הגה"ה

(כה) (או) זה הוא שוה אל קו (אב) והוא נתכפל ע"י קו (או) והעולה מרובע אל המספר שהוא מהכפלה זאת הוא קו (וב) אחרי שהמרובע (ובהם) הנעשה על קו (בה) או (וב) השוה לו מחזיק כמו מרובע (האזו): ומעתה נחזור לענינו אל ציור הלכסון, הנה למלאת עינך שם תראה עיגול אחד נחלק האחד ממנו לשלשה קוי מסובה ושאלו ממנו להגיעה קוי מעוקב והפכ קו אחד מן המעוקבים נחקק על הלוח והארבעה יתרים נרשמו ברשימות דקות כי אין מן הצורך לכאן רק מסובה אחד ומעוקב אחד וצלע מעוקב הזה הוא הקו (יו) וצלע המסובה אשר ממנו נדבר הוא הקו (וב) ונאמר כי אם נחבר השני צלעות האלה יחד דהיינו שנמדד במחוגה קו אחד שיהיה כמדת המעוקב הזה ונוסף המדה הזאת על קו המסובה והוא הקו (או) אשר נוסף על קו (וב) שהוא צלע המסובה מוכרח הוא שיהיה הקו (אב) הזה נחלק במקום הבורם יחד דהיינו במקום נקודת (ו) על יחס בעל אמצעי וב' קצוות, והמופת על זה שבמעפינו קו (נב) זומה אל קו (הב) אשר מהובר ממעוקב ומסובה אמנם באופן שיהיה הזוית (ב) הנראה ביניהם זוית נצבה ומפינו על זה הקו (נב) מרובע שוה הצלעות (גבאה) וגם חלקנו קו (גב) באמצעיתו במקום נקודת (ד) והמשכנו אלכסון (דא) וכמדת אלכסון זה נעשה הקו (דה) בהמשכת קו (דב) עד נקודת (ה) וידמה בעיניך כאלו קו (דה) הוא קו אורך האי קו (אב) שהוא (דב) וקו התוספת שהוא (בה) ובהעמיד המחוגה רגלו אחד על נקודת (ד) ורגלו השנית על נקודת (ה) ותחוג ברגל השני רביע עיגול יגיע עד נקודת (ו) א"כ קו (וב) שוה לקו (בה) ולפ"ז מוכח במרבוע שוה הצלעות של (וב) והוא המסובה הראשון מחזיק כפי אשר יחזיק המרובע אורך הנעשה מן קו מעוקב (או) ברוחב ומן קו (אב) באורך כאשר נתבאר כל זה מכח תמיכת שבציור השני וא"כ מבורר בקבלתנו בהצלע המסובה הוא הבעל אמצעי שבין המעוקב ובין הקו השלם וכהבדל שיש מן המעוקב למסובה כן ההבדל יש בין המסובה לקו השלם. כן נראה לי בפירוש דברי המחבר וכן הסכים עמי הרב התורני ורופא מומחה מוהר"ר הירץ במו"ה מורי ז"ל מפפד"א אלא שהוא הביא ע"ז מופת האלגעברי:

(ק) חלקיים לאיש כה או כוללים לאומה או אומות או כלל האנשים, וזאת היא המדרגה השלישית ממדרגות הנבואה. ופעמים תבא המדרגה הזאת אחר הראשונות ופעמים תבא היא ראשונית כפי הכנת המקבל, כמו שהיה הענין בשמואל כי בתחלת נבואתו שמע קול מדבר אליו בזולת רתת וזיע ובלי ראית תמונה לנגד עיניו, אבל מכל מקום לא היה זה בהקיץ ממש אבל היה בעת היקיצה בכראה או במחזה כי כל מראה ומחזה בעת היקיצה הוא שתפול עליו יד ה׳ כמו שכתב הרמב״ם ז״ל פרק מ״א מן החלק השני, וכן אמר הכתוב ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה׳ אשר שם ארון אלהים (ש״א ג׳) ושעור הכתוב כך הוא ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה׳ ושמואל שוכב כלומר בעליתו בעזרה וקרא ה׳ אל שמואל ר״ל במראה. ועד הנה יגיע מדרגות כל הנביאים כולם. ובכולם לא יחול השפע האלהי הנבואיי אף אם יהיה האיש מוכן אלא ברצון אלהי עד שפעמים יעמוד הנביא זמן רב אחר שבאה לו הנבואה שלא יתנבא, ופעמים יצטרך לעשות איזו הכנה טבעית כדי שתגיעהו הנבואה כאלישע שאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה׳ (מ״ב ג׳). ויש מי שלא יעמוד על המדרגות הללו אבל יעלה למדרגה יותר גדולה מאלו שאין כבוא לכח המדמה בה כלל ולא יראה ולא ידמה שום צורה ומבלי ראית מלאך ולא תמונה לנגד עיניו ישמע קול מדבר אליו תודיעהו ענינים כללים לאומה או לאומות והנהגה או הנהגות לבין האנושי או לקצתם במה שיושג השלמות האנושי, וזה בזולת מראה ובלא מחזה אבל בהיותו ער ביום, וכן בכל עת שיכונן מחשבתו וישאר בשאלה תבואהו מיד התשובה בהקיץ ולא לעתים רחוקות אבל בכל עת שירצה, והמדרגה הזאת בשיגיע אליה האדם אין ראוי שיקרא אדם אלא מלאך, ואין אצלנו מי שהגיע למדרגה הזאת אלא משה רבינו ע״ה שנבדלה נבואתו מכל שאר הנביאים בארבעה הבדלים שמנה הרמב״ם ז״ל בפירוש פ׳ חלק והם הארבע מדרגות שמנינו בנבואה והן שנרמזו בכתוב שאמר ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שמות ל״ג), כי אחר שאמר פנים אל פנים ירמוז שלא היתה נבואתו על ידי מלאך ולא שום אמצעי (ר) כמדרגה השלישית, ובאמרו כאשר ידבר איש ירמוז שלא היתה במראות הלילה או בתרדמה נופלת עליו במדרגה השנית. אבל משה היה עומד ער ושומע הקול מדבר אליו, ולא היה מגיע לו רתת ולא צער כמדרגה הראשונה, אבל כאשר ידבר איש אל רעהו בלי שום צער ובכל עת שירצה לבא אל אהל מועד היה שומע הקול מדבר אליו, אמר הכתוב ובבוא משה אל אהל מועד וגו׳ וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים (במדבר ז׳), וכן העיד הכתוב שאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה׳ לכם (שם ט׳) ומיד באה אליו התשובה ע״ז איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו׳ (שם) וכן בבנות צלפחד ויקרב משה את משפטן לפני ה׳ (שם כ״ז) ובאתהו התשובה כן בנות צלפחד דוברות:

ואמנם א״א שיגיע האדם לשום מדרגה ממדרגות הנבואה כלל אם לא יקדמו לו אותן הארבע מדרגות הראשונות הטבעיות שמנינו (ש) כמו שאמרו רבותינו ז״ל אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה (נדרים דף ל״ח ע״א, סנהדרין דף ע׳) כי בזולת שיקדם לו מעלת החכמה עם שאר המעלות הטבעיות א״א שתחול עליו הנבואה כלל, ולזה הוא מה שאמרו על יעקב אבינו כמה מעלות היה בסולם ארבעה לרמוז שלא קדמתהו מדרגת רוח הקודש שהיא קודמת לפעמים לנבואה אלא מעלת החכמה היא שקדמה לנבואתו לפי שנטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה כי בזולת זה לא היתה הנבואה מגעת אליו ואפילו בחלום שהיא תחלת מדרגות הנבואה. (ת) וראוי שתדע כי התחלפו הנביאים והצדיקים והחסידים קצתם מקצתם בענין הדבקות בשי״ת, כי יש מי שתדבק נפשו בעליונים דבק חזק עד שישמעו אליו הכחות העליונים לפעול בהויי העולם כרצונו, אם להצלת זולתו יוריד הגשם בהפלהו וירפא החולים ויוליד העקרות ויוריד האש למטה ויחיה המתים כאליהו ואלישע, עד שכמו שנמצא בדברים הטבעיים שכאשר ישער האדם בדבר שהוא מבושם הטעם או כשיראה את חברו אוכל הבוסר יתעורר מאליו הכח המוציא הריר ויותבו (א) חניכיו כאליהן, או כאשר ישער המשגל יתעורר הכח המוציא הזרע להוציאו וימתח (ב) הכליא, כן הנפש הזכה הזאת ישמעו אליה

שרשים

הדברי הוא מרמז אמתת הענינים להנביא בתוך אוזן הגזרות: (ק) חלקיים. פרטיים: (ר) כמדרגה השלישית. כלומר כאשר הוא נזכר לעיל מזה במדרגה השלישית של הנבואה: (ש) כמו שארז״ל אין הנבואה כו׳. כו״ת המחבר בזה שרז״ל רמזו א׳ מדרגות אלו על ד׳ מדרגות הטבעיות שזכר לעיל אלא שלא רצה המחבר להאריך: (ת) וראוי שתדע כי התחלפו הנביאים והצדיקים והחסידים קצתם מקצתם בענין וכו׳. כנ״ל: (א) חניכיו הוא החיך מקום שהוא למעלה מבית הבליעה קרוב לשינים, ועיין בערוך ערך חנך: (ב) הכליא כטן, ועיין בערוך ערך כליא:

פרק

אליה הכהוה הממבעיים אשר בעולם ויתחדש בעולם כרצונו טל או מטר או רוח סערות, כי כמו שהכחות הגשמיים נבראו לעבוד את הכחות הנפשיים ותיכף שיגזור הכח הנפשיי על דבר יתעוררו הכחות הגשמיים והאברים להשלימו בפעל, כן הכחות הטבעיות אשר בעולם יעבדו את הנפשות הזכות, לפי שכל המציאות כולו כאיש אחד ועל כן ישמעו אליהם, עד שכאשר תצייר הנפש הזכה הזאת בהתחדש טל ומטר או רוח גדולה וחזק או רעש או בקיעת הארץ וכיוצא בזה יתעורר הכח המנהיג את עולם ההוה והנפסד מיד להשלימו. ואפשר שיעבור מדרגת הנביא או החסיד ליותר מזה השעור עד ישמעו אליו הכחות העליונות לעשות רצונו להוריד אש למטה ולהחיות מתים וזולת זה להיות כל הדברים נכנעים ומשועבדים אליו, הן שיהיה נביא או בלתי נביא, ויתחלף זה בצדיקים ובחסידים ובנביאים כפי התחלף מדרגותיהם בדבקות הזה. וע"ז הדרך ימשול הנביא או החסיד על הטבע ויחדש בעולם אותות ומופתים כפי שעור מדרגתו בדבקות. ובזה יתחלפו החסידים קצתם מקצתם כי יש מן החסידים שיגיעו למדרגה מן הדבקות שיוכלו לחדש בעולם אותות ומופתים כחוני המעגל (תענית דף כ"ג ע"א) ורבי חנינא בן דוסא (שם דף כ"ה ע"א) ורבי פנחס בן יאיר (חולין דף כ"ה ע"א) וזולתם אע"פ שלא הגיעו למדרגת הנבואה כלל, ויש מן הנביאים מי שלא יעשה אות או מופת בימיו כלל כירמיה או חגי זכריה ומלאכי, ויש מי שיעשה אות אחד כשמואל שהוריד המטר בתפלתו בימי קציר חטים, ויש מי שיעשה שנים או שלשה כישעיה מפלת סנחריב ורפואת חזקיהו והשבת צל המעלות, ויש שיעשה יותר כאליהו ואלישע. ואולם כל הנסים שבאו על ידי הנביאים כולם ישתתפו בשהם לא היו כתמידים זמן גדול ולא היו מפורסמים לכל או לעם גדול, אבל כל האותות והמופתים שעשה משה או שבאו ע"י משה עם שהיו רבים יותר מכל הבאים ע"י כל הנביאים נתעלו כהם בשהיו מפורסמים ומתמידין זמן גדול כמן שהתמיד ארבעים שנה ועמוד ענן יומם ועמוד אש לילה, ולזה כה שנזכרו אלו ההבדלים בסוף התורה בין נסי משה לנסי זולתו כי אחר שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואתו לנבואת זולתו באמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים ל"ד), ועל הדרך שבארנו שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואת משה לנבואת זולתו, שב לבאר ההבדלים ג"כ שיש בין נסי משה לנסי זולתו, ואמר לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' (שם) להורות על רבויין ואמר לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו להורות על פרסומן לעיני החולקים עליו, ולהורות על התמדתם אמר ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, וזה רומז למה שאמרנו מהתמדת עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה כל ארבעים שנה שהיו במדבר כמו שאמר הכתוב כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם (שמות מ'), זהו הדרך בהבנת ציור הנבואה וחלוף מדרגותיה כפי מה שתשפטם החלוקה וההבדל בין נבואת משה לזולתו ובין נסי משה לזולתו משאר הנביאים, וזה מה שרצינו לבאר:

פרק יא (א) הנבואה תחול על האדם על ההדרגות שכתבנו בשלא יהיה שם נביא יהיה כלי להגעת הנבואה על הבלתי מוכן, אבל כשיהיה שם נביא (ב) כבר תגיע הנבואה על הבלתי מוכן בזולת ההדרגות, וזה דבר נתאמת מציאותו בשעת מתן תורה שהגיעו כל ישראל טפשיהם עם חכמיהם למעלת הנבואה, אמר הכתוב (דברים ה') את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש. ולא למעלת [illegible] בלבד אבל למדרגת פנים בפנים שהיא המדרגה האחרונה ממדרגות הנבואה שא"א [illegible] האדם אליה אלא בחסד אלהי והיא היתה מדרגת מרע"ה, אמר הכתוב עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות ל"ג) ונאמר ג"כ במדרגות כל ישראל בשעת מתן תורה פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש (דברים ה'), והוא מבואר כי שש מאות אלף רגלי שיצאו ממצרים מורגלים בעבודה קשה בחומר ובלבנים לא היו ראויין למדרגה גדולה כזו ואעפ"כ הגיעו אליה באמצעות מרע"ה, אמר הש"י הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך (שמות י"ט) כלומר אני רוצה לבא עליך ולהגלות לך במדרגה גדולה שהיא מדרגת פנים בפנים אע"פ שאתה בעובי ועכירות החומר הנקרא עב הענן ואינך ראוי אליה וכל זה אני עושה בעבור ישמע העם בדברי עמך, וזו היא המדרגה היותר גבוהה שאפשר והוא שישבע האדם בהקיץ קול מדבר אליו בזולת ראית שום תמונה, אמר הכתוב (דברים ד') קול דברים אתם

שרשים

פרק יא (א) הנבואה תחול על האדם על ההדרגות וכו'. פי' מה שאמרנו לעיל שהנבואה היא תחול על האדם על ההדרגות שזכרנו הוא דוקא בשלא יהיה שם שום נביא שיהיה כלי להגעת וכו': (ב) כבר תגיע הנבואה. ע"י הנביא ההוא על הבלתי מוכן וע"ז נתגלתי

אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול, והגיעו אליה בדבר אלהי ובאמצעות משה וזה כדי שיתהלל מלבם הספק שהיו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם שע"ז היו תמהין אחר מתן תורה ואומרים כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים וגו' (פס כ"ו) שיראה שישראל היו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם עד היום ההוא, אבל משה לא היה תמה על הגעת הנבואה לאיש אחד אלא על הגעתה לעם בכללו ועל כן אמר השמע עם קול וגו' (פס ד') ואחר המעמד ההוא הורו באפשרות הגעתה אמר הכתוב היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי (פס ה') שיראה שבאותו מעמד הוסר מלבם הספק הזה. וכן הגיעה הנבואה כאליהו לאלישע בזולת אלו ההדרגות, כי לא היה בכל בני הנביאים מי שלא קדם לשרת את אליהו וללמוד ממנו קודם שיבא אלישע לשרת את אליהו, שהרי כשרצה השם יתברך לקחת את אליהו (ג) נאמר לו בחורב ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך (מלכים א' י"ט) ובאמצעות אליהו הגיע למדרגה גדולה יותר מכולם. וכן יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה עד שאמרו רבותינו ז"ל בבאור הענין הזה פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה זקנים שבאותו הדור אמרו אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה (בבא בתרא דף ע"ה ע"א), כלומר יהושע מצד עצמו לא היה ראוי שיגיע למדרגה שהגיע אליה אלא באמצעות משה הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שחולקת האור לירח ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור מעצמה, ולזה אמר אוי לה לאותה בושה ולאותה כלימה כי לא היה ראוי יהושע לנבואה מעצמו אלא מצד מרע"ה. וע"ז הדרך היה כל הנבואה באמצעות משה על השבעים זקנים אע"פ שלא היו ראויים אליה מצד עצמם אמר הכתוב (במדבר י"א) וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, כלומר אע"פ שלא היו ראויין לכך מצד עצמם. ולזה תמצא כי כשאמר יהושע אל משה אלדד ומידד מתנבאים במחנה (פס י"א) השיב משה המקנא אתה לי כלומר אין ראוי לך לקנא בזה כלל בעבור כי הנבואה הזאת כולה חלה עליהם מצד רוחי ובאמצעותי, מי יתן כל עם ה' יהיו נביאים מצד עצמם וראויים לנבואה בזולתי, כי יתן ה' את רוחו עליהם ולא באמצעותי אלא שהם מצד עצמם יהיו ראויים לחול עליהם בבלתי אמצעי. וענין צורך האמצעי בדבר הזה הוא ע"ז הדרך, כי (ד) כמו שמהבהבת ניצוץ השמש בגוף זך בהיר כמראה המלוטשת יתהפך הניצוץ אל מקום החשך ויאיר המקום ההוא על ידי ההתהפכות ההוא מה שלא היה מאיר קודם זה, כך השפע האלהי כשירד על הנביא השלם יתהפך ממנו על הבלתי ראוי ויהיה זה סבה אל שיחול הרוח הנבואיי על הבלתי שלם או בלתי מוכן לכך ויתנבא, ואף בזה ההתהפכות יהיה הרוח שיחול על היותו מוכן גדול כמה שיחול על מי שאינו מוכן:

ולפי דעתי שזאת היתה הסבה שתמצא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות, וזה כי מצד הארון והלוחות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח האלהי כדמות ניצוץ השמש המתהפך והיה שורה הרוח הנבואיי על האיש שתמצא בו הכנה מה בדמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו דעות התורה הכתובים בלוחות הברית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בחדרו שהיה לו ובאה אליו קול הנבואה מעל הכפרת אשר על הארון שהיה אז שם בשילה והוא עצמו לא היה יודע מי הקורא שלא היה משער בעצמו היותו ראוי לנבואה שישמע קול בעת היקיצה בבראה הנבואה ולזה היה קם ממטתו ללכת אל עלי עד שעלי הבין זה מעצמו כמו שאמר הכתוב (שמואל א' ג') ויבן עלי כי ה' קורא לנער. ואולם זה השפע הבא על זה [illegible]ך בזולת נביא שיהיה אמצעי (ה) צריך הכנה במקבל כלומר שיהיה מעצמו מוכן קצת. כי [illegible] יחול השפע האלהי הזה אלא בהיות המקבל במדרגה ידועה, מן ההכנה וכפי הכנתו תהיה מדרגת השפע שיחול עליו. אבל הנבואה המגעת באמצעות נביא תגיע אפילו על כי שאינו ראוי לנבואה כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה או על כי שאינו מוכן אליה כמו שהגיעה לאהרן ומרים באמצעות משה אף

על

שרשים

ואצלתי מן הרוח וגו': (ג) נאמר לו בחורב ואת אלישע וכו'. משמע שקודם זה לא היה אלישע משרת לאליהו רק שאר בני הנביאים היו משרתים לו ומכינים את עצמם לנבואה ואעפ"י כן הגיע אלישע באמצעות אליהו למדרגת הנבואה יותר מכלם אעפ"פ שלא היה מכין את עצמו בזה, ועיין מזה לקמן במ"ד פרק י"ט: (ד) כמו שמהבהבת ניצוץ השמש וכו'. פי' זריחת השמש על הארץ הוא בדמיון זריקת הכדור וכשתורק כדור אחד על הארץ בכח אזי הכדור חוזר וזוקף למעלה מן הארץ כך השמש כשזורחת בכח על הארץ הוא יחזור הניצוץ שלה גם כן למעלה מן הארץ ומאיר שם מקום החושך, ועיין מזה בדוח מן פרק ז': (ה) צריך הכנה במקבל וכו'. פי' באיזה הכנות

טובות

על פי שלא היו מוכנים אליה באותה שעה, ובעבור זה קרא השם אל משה עם אהרן ומרים כדי שיחול באמצעות משה הרוח הנבואי עליהם (ו) כי אע"פ שהיו ראויים לנבואה לא היו מוכנים אליה באותה שעה. והבן זה כי הוא דבר נבוכו בו הרבה מן החכמים למה קרא השם את משה עם אהרן ומרים. וראוי שתדע שהמצא הנבואה על ידי נביא על הבלתי ראוי או בלתי מוכן לא יספיק להשפיע מן המקבל ההוא על זולתי אלא בהמצא הארון והלוחות באומה ועל"כ אחר שנעדר הארון לא היה אפשר שתמצא הנבואה אפילו על יד נביא על הבלתי מוכן. ולזה לא הגיעה הנבואה לברוך בן נריה באמצעות ירמיה לפי שלא היה מוכן אליה וכבר נגנז הארון, והגיעה לחגי זכריה ומלאכי לפי שראו את ירמיה ויחזקאל והיו מוכנים יותר אליה מברוך. ואולם לא הגיעה מהם לזולתם לפי שלא היו בזמן הארון ולא היה השפע שהגיע להם מספיק שיעבור מהם לזולתם אחר שלא היה שם ארון. וראיה לדבר כי בבית שני היו הסידים ואנשי מעשה ראויים לנבואה יותר מבבית ראשון ואעפ"כ לא היה שם נבואה לפי שלא היה שם ארון. ומה שהגיעה הנבואה ליחזקאל בחוצה לארץ לפי שכבר הגיעה אליו בארץ ישראל. אמרו רבותינו ז"ל (מועד קטן דף כ"ה ע"א) היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר (יחזקאל א') היה היה שכבר היה:

פרק יב עקר

מציאות הנבואה במין האדם אינה כדי להגיד העתידות ולסדר ענינים פרטיים אישיים כמו שיודע זה ע"י הקוסמים והחוזים בכוכבים. אבל כדי להגיע האומה בכללה או המין אל השלמות האנושי. וזה דבר בארוהו רז"ל בפרק אין עומדין במסכת ברכות (דף ל"ב) אמרו ויאמר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך (שמות ל"ב) אמר לו הקב"ה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי. הנה בארו בפירוש (א) כי הגיע משה אל המדרגה ההיא לא היה אלא בשביל ישראל כדי שיקבלו התורה ויקיימוה. וכן אמרו בתורת כהנים כתיב אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל (ויקרא כ"ז) זכות ישראל גרמה לו. ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהתחלת הגעת הנבואה למשה לא היה על המדרגות שכתבנו בפ"י אבל היה ענין נסיי חל עליו פתאום ברצון אלהי עם היותו מוכן ולא בלתי ראוי אל המדרגה הגדולה ההיא כדי להגיע המין האנושי או האומה בכללה אל התכלית האנושי, ולזה אמר לו השם עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי כלומר אם אין התכלית הזה מגיע אין צורך בהגעת הנבואה לנביא, ולזה תמצא כי כשאמרו רז"ל במסכת סנהדרין (דף ע' ונדרים ל"ב ע"ב) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, הוכיחו אותו ממשה כי למה שהגעת הנבואה לנביא אינו אלא (ב) בהשלמת האומה ראוי שימצאו בו התארים שנמצאו במשה שהיתה נבואתו לזה התכלית, ולזה היה כל אחד מהם בעל קומה כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה, ואם לא ימצאו בנביא אלו התארים שהם להועלת האומה אין תועלת בהגעת הנבואה אליו. ומזה יתבאר לך הטעם למה מנינו תורה מן השמים עקר והנבואה שורש מסתעף ממנו כי כבר היה ראוי שיהיה הענין בהפך שיהיה העקר הוא הנבואה ותורה מן השמים שורש מסתעף ממנו, אלא שאם היתה הגעת הנבואה אל המין האנושי כדי שעל ידה ידעו האנשים הדברים האישיים המתחדשים בעולם או כדי שיתחדשו על ידה אותות ומופתים על ענין פרטי כמו שיחשב בתחלת המחשבה היה זה כמה שיקשה. אבל אחר שבארנו שההכרח המביא אל המצא הנבואה הוא כדי להישיר האנשים אל מול ההצלחה הנצחית כדי שיודעו על ידה הדברים הנרצים אצל הש"י מהבלתי נרצים וישיג האדם התכלית האנושי בעשית אותן הפעולות, אין זה ממה שיקשה כי אחר שתכלית המצא הנבואה הוא כדי שתגיע על ידה הישרה אלהית למין האדם שהיא תורה מן השמים ראוי שימנה תורה מן השמים עקר לפי שהוא ההכרח המביא אל המצא הנבואה. ולזה שמנו הנבואה שורש מסתעף לתורה מן השמים, ומהטעם הזה בעצמו הוא שמנינו ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש אע"פ שהיה נראה שהענין הוא בהפך שאחר שההשגחה קודמת אל השכר והעונש ראוי שיהיה השכר והעונש מסתעף ממנו, אלא שאם היתה ההשגחה בפרטי האנשים על הדרך שהיא בשאר בעלי היים לשמור מינם היה ראוי שימנה השכר והעונש שורש מסתעף ממנה. אבל בעבור שלא היתה ההשגחה הנמנית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהיא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד אבל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו בכל פרטי מעשיו בעוה"ז (ג) ובבא כפי מה שתגזור החכמה העליונה, לזה שמנו השכר והעונש עקר

שרשים

טובות ויתרות יתר על אלו ד' מדרגות הנזכרות בפ' שלפני זה: (ו) כי אף על פי שהיו ראוים לנבואה. לפי שהיה להם הד' מדרגות הנזכרים:

פרק יב (א) כי הגיע. כי מה שהגיע: (ב) בהשלמות האומה. בעבור שיגיע האומה אל השלמות לכן ראוי וכו': (ג) ובבא. בעוה"ס הבא: שהתכלית

עקר וההשגחה שורש מסתעף ממנו, לפי שמין ההשגחה שהוא לשכר ולעונש איננה כמין ההשגחה ההווה במיני בעלי חיים שהיא לשמור המין בלבד. וע"ז הדרך תבין בכל השרשים המסתעפים מן העקרים למה נמנו שרשים עם היותן קודמים אל העקרים, כמו הנבואה שהיא קודמת בטבע אל תורה מן השמים וקודמת ג"כ בזמן שהרי קדמה נבואת האבות לנתינת התורה ע"י משה ואעפ"כ שמנו אותה שרש לתורה מן השמים, לפי שכל הנבואות שהיו קודם מתן תורה כולן היו לתכלית נתינת התורה וכן כל הנבואות שנמצאו לנביאים אחר שנתנה התורה היו לתכלית קיום התורה. ולפי (ד) שהתכלית קודם אל הפעל לשאר הסבות בהכרח אמרו רבותינו ז"ל שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה, לפי שהוא התכלית שבעבורו נמצא המין האנושי שהוא מבחר הנמצאות שבעולם ההויה וההפסד וכולם (ה) נמצאו בעבורו והוא בעבור קיום התורה, והקש על זה בכל השרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקרים:

פרק יג ומ‏מה שראוי שנחקור בכאן, הוא, אם הדת האלהית האחת בעצמה אפשר (א) שתתחלף לאומה אחת בעצמה בהתחלף הזמנים או א"א לה שתתחלף

אבל יתחייב לה שתהיה נצחית. וכבר יראה שא"א לדת האלהית שתשנה, וזה אם מצד הנותן ואם מצד הדת בעצמה, מצד הנותן כי הדברים הנרצים אצל הש"י שהוא הנותן לא יצוייר שירצה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצוי לפניו פעם אחרת כי א"א שירצה האל ית' היושר פעם ויהיה רצוי לפניו העול פעם אחרת וא"כ למה ישנה האל הדת האלהית בזולתה, ואם מצד המקבל כי אחר שהאומה המקבלת אחת בעצמה למה זה תשתנה בהמשך הזמן, כי א"א לומר כי כמו שהנהגת הבריאות בנער מתחלפת להנהגת הבחור והנהגת הבחור להנהגת הזקן כפי השתנות הזמנים מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה כן ראוי שתשתנה ההנהגה הדתיית כפי השתנות הזמנים, כי אף אם יצדק זה באיש אחד שתשתנה הנהגתו כפי השתנות עתותיו בהכרח לא יצדק זה בקבוץ מדיני שלא יצוייר בו ההשתנות הזה שישתנה מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה, כי החכמה הדתיית תשים כל עתותיו שוות (ב) לא יצוייר שתקבל הדת שנוי מצד המקבל בזה. ואם מצד הדת בעצמה כי אחר שהמכוון בתורה האלהית הוא להודיע לבני האדם ציור ענינים שכליים ודעות אמתיות אין זה ממה שיצוייר השתנותו בשום זמן, כי הדעות האמתיות א"א שיפול בהם שנוי כלל כי א"א שיהיה האחדות אמת פעם והשניות וכיוצא אמת פעם אחרת, כמו שא"א במה שכבר יצא אל המציאות ונמצא בפעל שנאמר שלא היה ושלא נמצא כן. וע"כ הוא מבואר שא"א שיפול שנוי בדת האלהית לא מצד הדת בעצמה ולא מצד הנותן ולא מצד המקבל. אלא שכאשר יעויין זה הדעת נמצא (ג) שאיננו מחוייב שלא תשתנה הדת האלהית לעם אחד בעצמו, וזה, כי אף אם לא ישתנו הדעות בעצמן ולא הנותן, כבר אפשר שיפול בו שנוי מצד המקבל, לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים ולפי השתנות הכנת המקבל תשתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל, כי כמו שהרופא יתן הנהגה אל החולה עד זמן משוער אצלו שלא יגלהו אל החולה וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק כבר החולה מחליו ישנה הרופא הנהגתו ויתיר מה שאסר ויאסור מה שהתיר ואין לחולה להפלא מזה כי אין זה ממה שיחייב שנוי בחק הרופא לומר שלא נתן לו בתחלה הנהגה מספקת לכל הזמנים, כי הרופא בשנתן ההנהגה הראשונה כבר ידע הזמן שראוי שינהג החולה על פיה ואע"פ שלא גלהו אל החולה ידע הזמן הראוי שתשתנה ההנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות, ובהנהגה הראשונה היתה כונתו לתקן טבע החולה אל שיהיה ראוי ומוכן לקבל ההנהגה השנית הראויה לבא אחר ההכנה שהכינה ההנהגה הראשונה ובהגיע הזמן ההוא ישנה אותה להנהגה אחרת היתה מכוונת וידועה אצלו בתחלה. כן על זה הדרך איננו חסרון בחק הש"י אם לא נתן בתחלה תורה והנהגה מספקת לכל הזמנים, וזה, כי הוא כשנתן התורה ידע שההנהגה ההיא תספיק עד הזמן ששערהו חכמתו שיספיק להכין המקבלים ולתקן טבעם אל שיקבלו ההנהגה השנית אע"פ שלא גלהו לאדם וכשיגיע הזמן יצוה בההנהגה השנית ואף אם ישנה דברים הפך ההנהגה הראשונה כך היה מסודר אצלו בתחלה, וכמו שיהיה חסרון בחק הרופא שיצוה לתת המזונות החזקים כלחם והבשר והיין אל הקטנים מהחולי והילדים ויונקי שדים

עד

שרשים

(ד) שהתכלית קודם וכו'. שאם לא ידע בתחלה תכלית הדבר לא היה עושה הדבר ההוא ועל כן מוכרח הוא שיהיה ידיעת התכלית קודם למעשה: (ה) וכולם נמצאו. כל שאר הנמצאים נמצאו בעבור האדם:

פרק יג (א) שתתחלף לאומה אחת בעצמה: שהדת ההיא כד"פ ניתנת לאומה זו על איזה זמן לבד ועתה שעבר הזמן צריך שתנתן להם דת אחרת: (ב) לא יצוייר שתקבל. אם כן א"א שתקבל: (ג) שאיננו מחוייב

שלא

עד אשר יגדלו או יתחזק טבעם לסבול המזונות החזקים, כן יהיה הסדור בחק נותן התורה שיתן הנהגה שוה בכל הזמנים למתחילים ולמורגלים, אבל ראוי שישנה אותה כפי השתנות המקבלים, ואחר שיורגלו בהנהגה אחת דקה יעלה אותם להנהגה יותר חזקה תאות לדם כפי טבעם, כלחם ודבשר והיין והמזונות החזקים שאע"פ שאינן ראויים לקטנים הם מזון ראוי ונאות אל הגדולים לפי טבעם, ואחר שהורגלו בו מעט מעט ראוי לשנות הקטנים אליהם אחר שיגדלו כמו שיעשה המלמד עם התלמיד שירגילהו בתחלה בדבר קל ההבנה עד שיורגל בלמוד מעט ואחר יעתיק אותו למדרגה חזקה ועמוקה שלא היה ראוי אליה בתחלת למודו וקודם שהורגל. ואם יאמר אומר כי אין ראוי שתקצר יד השם שלא לתת ההנהגה כוללת לכל האנשים מנער ועד זקן שוה בכל הזמנים, הנה זה ידמה לשאלת השואל למה לא ברא השם כל האנשים צדיקים דומים לעבוד עבודתו אין בהם נפתל ועקש, וזה היה יותר שלמות אליו. כי זה אינו כמו שכתב הרמב"ם ע"ז וכיוצא בו בפ' שנים ושלשים מהמאמר השלישי. וכמו שלא נאמר שהיה שלמות להש"י לברוא כל הבעלי חיים בעלי שכל לשבח השם לפי שזה יחלוק (ד) על טבע המציאות, כן אין ראוי לומר שיהיה שבח להשם ית' (ה) שירוצו כל הדברים בדרך נס ושלא על המנהג הטבעי, כי הדבר המוסכם מכל החכמים התורניים הוא שהטבע יקר בעיני השם ושלא ישנהו אלא להכרת גדול שא"א זולתו, ואנחנו אין דברינו הנה אלא לפי מה שיחייבהו ההקש לפי מה שיתנהו העיון התוריי, והרוצה לחלוק ולומר שהאל יחדש נסים ונפלאות מתמידים חולקים על טבע המציאות הרשות בידו. ורז"ל שאמרו התורה סם תם ושהיא סם חיים לכל (קדושין דף ל') אמנם (ו) רצו בזה לכל האברים, וכן אמרו (תענית ז' ע"ב) דברי תורה קילורית לעין כלוגמא ללב כוס עקרין לבני מעים וכו' שנאמר ולכל בשרו מרפא (משלי ד' כ"ב) אבל לא אמרו שהיה שוה לכל האנשים ולנשים ולטף ולא בכל הזמנים. ואמתת דברינו יתבאר בפרק הבא אחר זה:

פרק יד כאשר חפשנו ענין הדתות האלהיות שהיו בעולם נמצא אותן נוהגות זה הדרך שהיו משתנות מהאסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור. וזה, כי בתחלה נצטוה אדם הראשון בקצת מצות שנהגו בהן אנשים לפי קבלת רבותינו ז"ל עד נח. ולנח התיר אכילת בעלי חיים שהיה אסור לאדם הראשון, כי בתחלה לא התיר להם אכילת בעלי חיים אלא אכילת הצמחים בלבד אמר הכתוב (בראשית א') הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה, ואח"כ התיר אכילת הבעלי חיים לנח אמר כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל (שם ט') והוסיף לו מצות אבר מן החי, ולאברהם הוסיף מצות המילה, ולמשה הוסיף מצות אחרות רבות ואסר קצת עריות היו מותרות לבני נח והתיר להם דברים נאסרו לבני נח, כי הבהמה לאחר שנשחטה מותרת לישראל אע"פ שעדיין היא מפרכסת ובן נח נהרג עליה משום אבר מן החי עד שתמות הבהמה וכן בן נח נהרג על הגזל ואפי' על פחות משוה פרוטה מה שאין כן בישראל ובן נח הרואה את חבירו גוזל ואינו מוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שראו את שכם גוזל ולא עשו בו דין, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בס' שופטים, וכן בן נח שבא על אחותו מאביו פטור וישראל נהרג עליה, וגדולה מזו אמרו בספרי על ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך (דברים ט"ז) אע"פ שהיתה אהובה בימי האבות כלומר ואפי' בימי משה שבשעת מתן תורה בנה מזבח תחת ההר והקים שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל ונאסר זה בערבות מואב בשנת הארבעים, ויעקב אמר לו השם אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה (בראשית ל"א) הרי מפורש שאפי' דבר שהיה דרך עבדי האל לעשות לכבוד השם והיה מותר גמור בימי משה בהר סיני, נאסר להם בערבות מואב לפי דעת רז"ל, והרי קצת העריות שהותרו לבני נח נמצא הכתוב בפירוש יאסור אותם, וכל זה מכח שיורה שהדת האלהית היתה משתנה מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הזמנים, וכן היה נוהג זה הענין באדם ונח ואברהם עד שבא משה ומשבא משה עד הנה לא נשתנית:

ודעת הרמב"ם ז"ל שלא תשתנה לעולם לא כולה ולא מקצתה ע"כ שם אחד מן העקרים שלא תנוסח התורה ולא תשתנה, ואחר שמצאנו הדתות האלהיות שהיו עד משה משתנות מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור יהיה זה עיקר פרטי לתורת משה בלבד, וסמך

שרשים

שלא תשתנה. שאינו מן ההכרח לומר שלא תשתנה וכו': (ד) על טבע המציאות. כי הטבע בנבראים הוא שצריך להיות מדרגה אחר מדרגה כמו החי ואח"כ מדבר וכיוצא בזה אבל לא שיהיה הכל בכת אחת: (ה) שירוצו כל הדברים וכו'. שיהיה הכל בדרך נס: (ו) רצו בזה לכל האברים. כלומר מ"ש סם חיים לכל אין פירושו לכל האדם אלא לכל האברים שבאדם אחד:

פרק

מסמך הדבר בעקר זה אל מה שנזכר בתורה (דברים י"ג) לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, וביאר הטעם בספר המורה לפי שהדבר השוה והשלם א"א להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו שלא יפסד השווי והשלמות ההוא, ולפי שהיתה התורה תמימה כמו שהעיד עליה הכתוב (תהלים י"ט) באמרו תורת ה' תמימה א"א שתשתנה בשום זמן, זהו תורף דבריו בזה הענין במקומות רבים. ודבריו בזה צריכין עיון גדול כהיכן יצא לו לרבינו ז"ל השורש הזה, כי אע"פ שהשורש הזה יקר הערך מאד אם קבלה הוא נקבל אותה בסבר פנים יפות ואם לדין יש תשובה, כי מה שנאמר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו לא בא להזהיר על כלל מצות התורה אלא על תכונת (א) עשייתן בלבד ובא להזהיר שלא נבדה מלבנו ולא נלמוד מעובדי כו"ם לעשות תוספת או גרעון בתואר עשית המצות בהיותנו חושבים שזה הגדלה לש"י. וענין הפסוקים מוכיח שעל כך נאמר בפרשת ראה אמר הכתוב ומזהיר על ענין ע"א כי יכרית ה' אלהיך את הגוים אשר אתה בא שמה לרשת אותם מפניך וגו' השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, לא תעשה כן לה' אלהיך כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ופשט הכתובים הוא דבר מתמיה מאד איך יאמר השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך וכי מפני שיראה אותם נשמדים מפניו ינקש אחריהם ולכה תלה דרישת אלהיהם באחרי השמדם מפניך. אבל פירוש הפסוק כך הוא כי לפי שחשש הכתוב שלא יתפתה האדם אחרי דרכי הע"א בשום צד אמר כי אולי יבא אדם לטעות ולומר כי מה שצוה הש"י להשמיד עובדי ע"א היה בעבור שהיו עובדים אותה בעבודות הנכבדות הראויות לש"י, וא"כ אחר שתשמיד אתה את עובדי ע"א שמא תדרוש דרכי העבודות ההן שהיו עובדין בהם את אלהיהם ותחשוב לעשות כן ולעבוד את ה' באותן העבודות בהיותך חושב שזה הגדלה אל השם, וזהו שאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני כלומר לשם, לא תעשה כן לה' אלהיך, וביאר הטעם כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כלומר לא תחשוב שמה שאסר הש"י אותן עבודות היה מפני שנתקנא בהם שלא יעשו אותן לזולתו אבל מפני שהם נמאסות בעיניו ותועבה לפניו וראיה לזה כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם והם יחשבו זה הגדלה לשם, והם תועבה לפניו, כי לא יחפוץ השם בהשחתת עולם ולא יצוה בהריגת האנשים הלילה כמו שאמרו רז"ל במסכת תענית פרק קמא (דף ד' ע"א) על מה שאמר ירמיה ובנו את במות התופת וגו' לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיה ז') אשר לא צויתי זה בנו של מישע מלך מואב דכתיב ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלהו לעולה על החומה (מ"ב ג') ולא דברתי זו בתו של יפתח ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם. ובאור זה כי למישע מלך מואב לא צוה כלל בקרבנות כמו שצוה לישראל ולז"א עליו לשון לא צויתי, ויפתח הגלעדי שהיה מכלל ישראל שהיה מצווה בקרבנות אמר עליו ולא דברתי כלומר שלא דבר אליו השם שיעשה עולה מבתו כלל, ולאברהם אע"פ שצוהו לעשות קרבנות ודבר אליו להעלות את יצחק בנו לעולה מכל מקום לא היתה כונתו ית' שיקריבנו בפועל, ולזה אמרו לא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם. הנה בארו רז"ל שאין עשיית הקרבנות (ב) מהמדבר נרצה אליו ית', וע"כ יאמר הכתוב לא תחשוב לגדל את השם בעשותך לפניו אותן עבודות שעושים עובדי ע"א לאלהיהן כי העבודות ההם לא די שאינן נרצות לפניו אבל הן תועבה לפניו כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהן כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, וסיים הענין לבאר איך תהיה העבודה לפניו יתב' ואמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו (ג) כלומר שלא די שלא יעשה עבודות שלא צוה בהם אבל גם בתואר העבודות אינו רשאי להוסיף, וכן פירשה הרמב"ן ז"ל

שרשים

פרק יד (א) עשייתן. עשיית פרטי המצות: (ב) מהמדבר. כלומר ממין האדם שאינו בכלל קרבן. ואמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה וכו'. פי' בענין עבודת הש"י: (ג) כלומר שלא די שלא יעשה וכו' אבל גם בתואר העבודות אינו רשאי וכו'. פי' לא די שלא יעשה עבודות להש"י אותן שלא צוה בהם אלא גם באותן עבודות שצוה אינו רשאי וכו'.

והוכרח המחבר לפרש זה הכתוב כך מפני שהיה קשה לו יתורא דקרא כי אחר שהזהיר הכתוב שלא יעשה עבודות מה שלא צוה בהן א"כ זהו ממש שלא יוסיף על העבודות לא תוסף עליו וגו' למה לי. לע"כ שבא הכתוב לא היר בזה שאף באותן עבודות שצוה בהן אינו רשאי להוסיף בהן א"זה דבר כמו שמבאר והולך וא"כ מבואר בהזיא שאזהרת לא תוסף עליו וגו' עם כל הכתובים הנעלים אליו

ז"ל בפ' ראה, וכן היא שנויה בספרי מכאן אמרו הנתנין במתנה אחת שנתערבו עם הניתנין במתנה אחת יתנו במתנה אחת וכו', ועוד למדו מכאן בספרי לכל המצות שבתורה (ד) אמרו דבר אחר מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציציות ת"ל לא תוסף עליו מנין שאין פוחתין מהן ת"ל ולא תגרע ממנו מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל הדבר אפי' דבר לא תוסף עליו. וזה מפורש כמו שכתבנו. ורש"י ז"ל כתב בפרשת ואתחנן על לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם כגון חמש טוטפות בתפלין, וכן לא תגרע ממנו. וא"כ אין מכאן ראיה למה שכתב הרמב"ם ז"ל. ועוד יקשה לדבריו שאם היה הכתוב מוהיר שלא להוסיף על מנין המצות ושלא לגרוע ממנו איך אמרו ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה וכי ב"ד עוברין על לא תגרעו ממנו, וכן שלמה שתקן ערובין ונטילת ידים עבר על לא תוסף עליו. סוף דבר איני רואה שום ראיה מן הפסוקים שהביא הרמב"ם ז"ל אל שיהיה זה שורש לתורת משה כלל כמו שכתב הוא ז"ל, (ה) ואומר עוד שאף אם תהיה הבנת הפסוקים כמ"ש הוא ז"ל אין משם ראיה לדבריו כלל אל שלא תנוסח התורה ולא תשתנה לעולם, כי הכתוב לא יזהיר אלא שאנחנו לא נוסיף ולא נגרע מדעתנו על המצות אבל מה המונע שלא יהיה הוא יתברך מוסיף או גורע כשתגזור חכמתו ית'. ואם מפני שהדבר השוה אין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו לעולם, הנה זה אמנם יצדק בשווי האמתי, אבל (ו) השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הבנת המקבלים, כי המזון השוה אל הילד הוא החלב והשוה אל הבחור הוא הלחם והבשר והיין, וכן ישתנו המצות האלהיות בהשתנות הזמנים כמו שנשתנה אסור הבשר שנאסר לאדם והותר לנח ובניו מפני קלקול הדעות שנגרע לקין ולתולדותיו (ז) כמו שיתבאר, שלא כדברי מי שכתב שלכך נאסר הבשר לאדם לפי שהיה העולם חדש ואם היה מתיר לאדם אכילת בשר היה אפשר שיכלו מינים רבים מן הבעלי חיים, וזה אינו שאם היה הדבר כן (ח) ראוי שלא יתירנו לנח ובניו שגם בימים ההם היו הבעלי חיים מעטים והיו שם נח ושלשת בניו ונשיהם שהיו יותר מאדם וחוה שהיו לבדם בעת שנצטוה לאדם על אכילת הבשר והיו ראוי לפי דבריהם ג"כ (ט) שלא יחזור ויאסור קצתם לישראל. אלא שמכאן ראיה כי הדתות האלהיות אף אם לא ינוסחו בכל דבר (י) ישתנו בחלוק מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הבנות המקבלים:

פרק טו וראוי שנבאר הטעם אל השנוי הזה שמצאנו שמה שנאסר לאדם הותר לנח ושממה שהותר לנח נאסר קצתו לישראל, וכדי שיתבאר זה באור יפה (א) נשאל מה חטא קין בהביאו מפרי האדמה מנחה לה' שלא שעה השם אליו ואל מנחתו, ואם מפני שלא הביא מבחר הצאן ואילי נביות כמו שהביא הבל מה חטא בזה אם נתעסק בעבודת האדמה והצליח בה והביא מפריה מנחה להשם להודות לפניו כעל כל אשר גמלהו ה' למה לא שעה השם אליו ואל מנחתו. כי הדעת נותן שכל מקבל טובה מאחר כשהאכילהו והשקהו שישלם לו טובות מעין הטובה שקבל ממנו ולא יחויב להודות לפניו שהלבישו והעשירו ושעשה עמו מה שלא עשה אבל ראוי שתהיה ההודאה מעין קבול הטובה ואם לא תהיה ההודאה יותר אין עליו בזה תפיסה ולא עון אשר חטא. ואם על שלא הביא מפרי העץ אלא מפרי האדמה כמו שכתבנו למעלה (פ"ז מזה המאמר) לא היה ראוי לעונש גדול שנכתב עליו הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וגו' (בראשית ד'). וכן יש לשאול אחר ששעה אל הבל ואל מנחתו למה נהרג ואיך לא חנה מלאך ה' סביב ליראיו להציל ממות נפשו, וכן למה נאמר בשת ויולד בדמותו כצלמו (שם ה') ולא נאמר כן בהבל ששעה השם אל מנחתו. ובאור כל זה לפי מה שאחשוב הוא ע"ז הדרך, כי מלבד מה שיש בהריגת הב"ח אכזריות וחמה ושטף אף ולמוד תכונה רעה אל האדם לשפוך דם הנם, עוד יוליד אכילת בשר קצת הב"ח עובי ועכירות ואטימות בנפש, כמו שבאר הכתוב זה, שאחר שאסר לישראל קצת ב"ח אמר בסוף (ויקרא י') ולא תשקצו את נפשותיכם וגו', ולא תטמאו בהם ונטמתם

שרשים

אינו קאי על תוספת בכלל מצות התורה כמ"ש הרמב"ם ז"ל במצות עבודות הש"י: (ד) אמרו דבר אחר כו'. כלומר שהיו כוללין כל המצות על פסוק זה. ובספרים אחרים נכתב בהדיא כמהו דבר אחר כו': (ה) ואומר עוד. ועוד אני אומר: (ו) השווי ההקשי. כלומר הבא לפי הקש השכלי צריך להיות לפי הבנת המקבל מה שיוכל להבין בשכלו: (ז) כמו שיתבאר. כנ"ל והוא בפ' שאחר זה: (ח) ראוי שלא יתירנו. יותר היה ראוי שלא יתירנו ג"כ לנח וכו': (ט) שלא יחזור ויאסור וכו'. כי אז היו בעלי חיים הרבה ולא היה להש"ת לחוש על שיכלו קצת מהן: (י) ישתנו בחלוק, באיזה ענינים:

פרק טו (א) נשאל מה חטא קין וכו'. עיין לעיל במאמר א' פרק י"א תמצין קין והבל כי הוא ג"כ נמצא לזה הענין:

בם הסו' אל"ף להורות על שהם טולידים עובי ואטימות בלב, וכן אמרו רז"ל (יומא דף ל"ט) ע"ז הפסק עבירה מטמטמת נפשו של אדם שנא' ונטמתם בם אל תקרי ונטמיתם אלא ונטמטם, ובעבור זה אע"פ שבשר קצת הב"ח מזון טוב ונאות אל האדם רצה השם (ב) להסיר ממנו הטוב המועט הזה שיש באכילת הבשר בעבור הרע החזק המרובה שאפשר שימשך מזה אליו, ולזה אסר אכילת הב"ח לאדם, (ג) ויתכן מה שאמר בזה ממזונות נאותים בשיחד אל האדם בצמחים מזונות נאותים טובים כחטה והשעורה וכל דבר שיש בו זרע שראוי להזרע וכל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע, ולשאר הב"ח נתן להם לאכילה כל ירק עשב שאין בו זרע שראוי להזרע, וזה להעיר על היתרון שיש בין מין האדם לזולתו מב"ח, וכשנולדו קין והבל וראו את אדם אביהם מורה בעבודת האדמה וזורע חטה ושעורה וחרצן ואוכל ונזון מן הצמחים חשב כל אחד מהם דרך לעצמו וכונת כל אחד מהם היתה נכרת מתוך מעשיו. כי קין לקח לו לעבוד את האדמה לפי שהיה חושב שאין יתרון לאדם על הב"ח אלא בזה בהיותו יודע לעבוד את האדמה להיות נזון ממבחר הצמחים, כי אחר שראה האדם נזון מן הצמחים כשאר הב"ח חשב שרוח אחד לכל וכמות זה כן מות זה, ולזה הביא מנחה מפרי האדמה לשבח השם על היתרון שנתן לו על הצמחים, ולא הביא קרבן מן הב"ח כי לא חשב היתרון שיש לו עליהם בעבודת האדמה יתרון גדול שראוי להביא קרבן עליו, אלא שלפי שהיה לו להביא מפרי העץ שהוא מבחר הצמחים ולא הביא אלא מפרי האדמה, כלומר מן הירקות הטא, כמו שאמרנו למעלה, אבל עיקר החטא היה לפי שלא חשב היתרון שיש לאדם על הב"ח לכלום, וחשב ג"כ היותו אסור בהריגת הב"ח אחר היותו שוה אליהם לפי דעתו כי כמות זה כן מות זה, והש"י שעיקר תכליתו היה לאכול ולשתות אחר היותו נזון מן הצמחים כב"ח, והבל היה חושב שיש לאדם יתרון על הבע"ח אבל חשב שהיתרון הזה הוא שיהיה לו ממשלה עליהם ויכבוש אותם תחתיו לעשות מלאכתו, אבל לא שיהיה מותר בהריגתו, כי לא חשב שיהיה לאדם יתרון על הב"ח בזה, ולזה אמר הכתוב (בראשית ד') והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו, כלומר גם הוא על כונת קין, והיה חושב שיהיה האדם אסור בהריגת הב"ח אם לא לצורך גבוה ולעשות קרבן מהן לפניו להורות שהוא יתברך הוא שיש לו יתרון על האדם והבהמה כי כולם יאבדו והוא יעמוד, אבל האדם אין לו יתרון עליהם כי אם בהיותו רועה אותם ומנהיג המדינות וכיוצא בזה, ולזה נהרג הבל להיות זה הדעת קרוב מאד מדעת קין ויותר מוכן לטעות בו האנשים ולהמשך אחריו, אבל לפי שדעת הבל היה שיש לאדם יתרון על הב"ח וממשלה עליהם ויוכל להרוג אותן לצורך גבוה והוא קרוב אל שיובן על ידו יתרון האדם על הב"ח, והכיר מעלת האדון להביא מבכורות צאנו ומחלבהן, שעה השם אל הבל ואל מנחתו להיותו קרוב אל השלמות (ד) מדעת קין ולא שעה אל קין ולמנחתו להיותו רחוק מאד מהאמת, אחר שחשב שאין לאדם יתרון על הב"ח וגם שלא הכיר מעלת האדון אחר שהביא מפרי האדמה ולא מפרי העץ כמו שאמרנו. ואמר לו הש"י למה חרה לך ולמה נפלו פניך הלוא אם תיטיב שאת, כלומר אמת הוא כדברך כי עיר פרא אדם יולד, ואין לו יתרון והתנשאות על הב"ח בפעל בעת צאתו לאויר העולם, אבל יש לו עליהם יתרון בכח להטיב במעשיו ולהוציא מה שבכחו אל הפעל ולהכיר מעלת הארון, אם ייטיב מעשיו יהיה לו התנשאות עליהם, (ה) וזהו הלוא אם תיטיב שאת. ובעבור זה נכנסה קנאה בלב קין והרג את הבל, בהיותו נמשך אחר כונתו הראשונה שאין לאדם יתרון על הב"ח, ואמר בלבו כי אחר שהש"י שעה אל הבל ואל מנחתו, נראה שהוא מותר להרוג את הב"ח וחשב שאין בהריגת הבל איסור יותר מבהריגת אחד מב"ח, ולפי שעדיין לא היתה כונת הבל ראוי מכל וכל לא הושגח להנצל מכף מעול וחומץ. וכשנגלה הש"י על קין ויעד לו העונש על כך לא חשב בעבור זה שתהיה שפיכת דם האדם חמורה משפיכת דם שאר הב"ח, אבל היה חושב כי כמו שהיה נענש על שפיכת דם האדם כן יהיה נענש על הבעלי חיים אחר שלא הותר לאדם להרגם, כי רוח האדם ורוח הבהמה שוה כמות זה כן מות זה, ונשאר זה הדעת הנפסד בקין ובתולדותיו עד שנולד שת שהכיר היתרון שיש לאדם על הבעלי חיים כמו שהכיר זה אדם אביו, ולזה נאמר עליו ויולד בדמותו כצלמו, כי זה לבדו היה בצלם אלהים

כאדם

שרשים

(ב) להסיר ממנו הטוב המועט וכו' בעבור הרע וכו'. פי' משא"כ אח"כ שהיו עם ישראל קדושים והיו מורגלים ומוטבעים בקדושת הש"י והיו יכולים לשמור את עצמם מכל הטומאות התיר להם קצתם מן הב"ח הנאותים לתזונותיהם ואסר להם קצתם וע"ד שיתבאר בסוף פרקין זה ובפ' ט"ז מזה המאמר: (ג) יתכן מה שאמר בזה ממזונות נאותים בשיחד וכו'. פי' (ואפשר שהטעם שאמר לאדם הבעלי חיים הוא כדי שיבחן במה שיוחד לו דברים שיש בו זרע ראוי להזריע ולבעלי חיים לא נתן כי אם כל ירק אשר אין בהם זרע להעירו על דבר נכבד והוא היתרון שיש בין מין האדם לבעלי חיים בהשארת הנפש: (ד) מדעת קין. יותר מדעת קין: (ה) וזהו הלוא אם תיטיב שאת כלומר

באדם, אבל הראשונים לא הכירו מעלת הצורה האנושית אשר בהם שהוא בצלם אלהים, ועל אלו השלש דעות מקין והבל ושת תמצא כל האנשים נחלקים לשלש כתות. כת תמשך לסברת קין ותחשוב עבודת האדמה עקר ותקנא במנהיגי המדינות (ו) ותחשוב להרוג אותם כמו שהרג קין את הבל. וכת תמשך לסברת הבל ותחשוב (ז) הנהגות המדינות עקר ויסכנו נפשם על זה כמו הבל ויחשבו זה עיקר שלמות האדם, כמו שסופר זה על קצת מנהיגי אדם וכן יסכנו המלכים עצמם בסבת השררה ובאלו זה טבעי להם אחר הבל שהיה רועה והמנהיג הראשון ונהרג, וכת תמשך לסברת שת ותחשוב עבודת הש"י עיקר ותמאס השררה ושאר ההצלחות, ולפי שהיה דעת שת בלתי מושגת בתחלת הדעת לא היו הנמשכים אחריו רק יחידי סגולות, אבל דעת קין היה מתפשט מאד בתולדותיו, ובעבור זה מלאה הארץ חמס מפניהם כי לא היו חושבים שהיה לאדם יתרון על הב"ח אלא כל דאלים גבר, ולזה היו משחיתים דרכם כב"ה. ובעבור זה נגזרה גזרה למחות שמם מן הארץ בימי המבול. וכאשר נמחו כלם ונשאר אך נח ואשר אתו בתבה, רצה הש"י לשרש זה הדעת ולעקור אותו מן העולם, וכשיצא נח מן התיבה הקריב קרבן לה' מן הב"ח מדעתו כי האדם יש לו יתרון כח שכלי להכיר ולעבוד בוראו יותר מהם ולהודות לשם על זה, ע"כ נתקבל קרבנו ברצון כמו שכתוב (בראשית ח') וירח ה' את ריח הניחוח. ולפי שחשש שזה הדעת אם לא יתוקן אפשר שיטו לדעת הבל, ויחשבו בני נח שמה שקבל הש"י קרבן אביהם היה כמו שקבל קרבן הבל ויחזרו לקלקולם הראשון, על כן אחר הקרבן מיד מיהר להתיר להם אכילת הב"ח והריגתם, ואמר להם כירק עשב נתתי לכם את כל (שם ט') כלומר כמו שאפילו קין הודה שיש לאדם יתרון על הצמחים להיותם נבראים לצורך האדם, כן כל בעלי חיים הם לצורך האדם ויש לאדם יתרון עליהם שאין רוח אחד לכל, ועל כן אסר שפיכות דם האדם ונתן הטעם בזה לפי שאין רוחו כרוח הבעלי חיים כי בצלם אלהים עשה את האדם, כלומר שיש בו צורה שכלית יותר נכבדת מרוח הבעלי חיים, והיה ראוי לפי זה שיתיר להם כל הבעלי חיים ולא ישים לאחד מהם יתרון על אחר, ולזה התירם כולם כדי לעקור הדעת הקודם ולמחות זכרו מן העולם, וכשנתנה תורה לישראל שכבר נמחה זה הדעת מן העולם אסר להם קצת הבעלי חיים המולידים עובי ועכירות בנפש, ואפילו מה שהתיר להם לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כמו שהתיר להם יפת תואר על זה הדרך, וכן אמרו רז"ל כי תאוה נפשך לאכול בשר (דברים י"ב) למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון (חולין דף פ"ד) הנה גלו בפירוש שאכילת הבשר לא היתה אלא על צד ההכרח, ועל כן נאסר בתחלת היצירה עם היותו מזון טוב לסבה שזכרנו בתחלת הפרק, כמו שהיין אע"פ שהוא מזון טוב ומוהר לאדם יקרא הכתוב את הנזיר הפורש ממנו קדוש. ונתבאר מכל זה כי כבר אפשר שיהיה הדבר הא' מותר אחר שנאסר ואסור אחר שהותר, וא"כ כבר אפשר שנאמר שיבואו בתורה האלהית דברים ימשך אסורן זמן כפי מה שתגזור החכמה האלהית ואחר כך יתירם כפי מה שתגזור חכמתו ית' ואין בכתובים ראיה על הפך זה. ואמנם אי אלו הם הדברים שהוא אפשר שיבא בהם הבטול, עוד יתבאר בזה המאמר בעזרת הש"י:

פרק טז יש מי שחשב להביא ראיה לנצחיות תורת משה ממה שנמצא בכתוב בקצת מצות יזכיר לשון חקת עולם ובקצתם לדורותיכם ובקצתם אות היא לעולם. כמו ביום הכפורים (א) ואסור החדש שנאמר בהם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם (ויקרא כ"ג) ובשבת נאמר ביני ובין בנ"י אות היא לעולם (שמות ל"א) ובפסח נאמר לחק לך ולבניך עד עולם (שם י"ב) ובזולת אלו מן המצות שנאמר בהם חקת עולם או לדורותיכם או בכל מושבותיכם. וזה אינה ראיה כי יש לבעל דין להלוק ולומר שמשם ראיה ששאר המצות עתידות ליבטל אחר שהקפיד על אלו בלבד. ועוד בפירוש אמרינן במסכת קדושין (דף ל"ז ע"ב) מושבות דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי סד"א הואיל ובעניינא דקרבנות כתיב בזמן דאיכא קרבן ליתסר היכא דליכא קרבן לא ליתסר קמ"ל, וכן פירש שם למה נזכרה חקת עולם ביום הכפורים ובאיסור אכילת החדש מזולתם מן המצות שיראה מדבריהם שלכך נכתב באלו לפי שהיה אפשר שיעלה על הדעת שלא ינהגו אלו המצות אפילו בזמן ששאר המצות נוהגות אבל לא באו אלו הלשונות להורות על נצחיות התורה כלל כי אפשר לומר שבהבטל שאר המצות יבטלו אלו ג"כ. ומלשון עולם או עד עולם או חקת עולם או לעולם אין ראיה כי כבר ימצאו אלו הלשונות ודומיהן על זמן מוגבל לא על זמן בב"ת. (ב) עולם כמו אל תסג גבול עולם

שרשים

כלומר שאת מלשון התנשאות: (ו) ותחשוב להרוג אותם. כי הם חושבים שאין להם יתרון על אחר הב"ח: (ז) הנהגות המדינות. שינהגו את עצמם בשררה:

פרק טז (א) ואסור החדש. אכילת החדש: (ב) עולם. כלומר מלת עולם נאמר על זמן קצוב כמו אל תסג גבול וגו'

עולם אשר עשו אבותיך (משלי כ"ב) שר"ל גבול קדום מזמן מתגבל מאבותיך וכן כי מעולם שברתי עולך (ירמיה ב') וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם (מלאכי ג') וכן עולמים אמר על זמן קצוב אגורה באהלך עולמים (תהלים ס"א) ישראל נושע בה' תשועת עולמים (ישעיה מ"ה) שנאמר על תשועת סנחריב, וכן כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו (קהלת א') ר"ל זמנים ארוכים. וכן לעולם יאמר על זמן קצר מוגבל כמו ועבדו לעולם (שמות כ"א) שהוא עד שנת היובל. וכן עד עולם אמרה חנה והביאותיו ונראה את פני ה' וישב שם עד עולם (שמואל א' א') שזהו חמשים שנה שהיא עולמו של לוי שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד (במדבר ח') ונמצא עד עולם על זמן קצר בעל תכלית בלתי ידוע אצל בני אדם אלא אצל הש"י בלבד אמר ישעיה כי ארמון נוטש המון עיר עזב עופל ובחן היה בעד מערות עד עולם וכתיב אחריו עד יערה עלינו רוח ממרום (ישעיה ל"ב). וכן כל ימי עולם יאמר על זמן קצר מוגבל אמר ישעיה וינטלם וינשאם כל ימי עולם (שם ס"ג) וכתיב אחריו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו ויהפך להם לאויב הוא נלחם בם. ובכלל אומר שאין לשון בכל אלו הלשונות והדומים להם שיורה על הנצחיות או על זמן בב"ת בהכרח אלא כל א' יתפרש ענינו לפי מקומו, שהרי לשון לנצח שמשמעו לשון נצחיות נמצאו אותו על זמן קצר בעל הכלית אמר הכתוב על שכינתו הכבוד בהר סיני ההר חמד אלהים לשבתו אף ה' ישכון לנצח (תהלים ס"ח) ולא שכן הכבוד לנצח בהר סיני שהרי כשנעשה אהל מועד נסתלק הכבוד מהר סיני ושכן באהל מועד. וכן חקת עולם אינו מורה בהכרח שיתמיד זמן בב"ת שהרי במנורה נאמר בה חקת עולם לדורותיכם (ויקרא כ"ד) ויש לה הפסק משחרב בית המקדש ועד עתה. והרי פסח וסכות שנאמר בכל אחד מהם חקת עולם וא"עפ"כ אמרו רבותינו ז"ל בויקרא רבה שכל המועדות עתידין ליבטל חוץ מפורים ויום הכפורים נראה שכונתם בזה היא כי פירוש חקת עולם הוא שלא נבטל אותם מעצמנו אבל על פי השם כבר אפשר שיבטלו. וכן מצינו בימי עזרא שבטלו מנין החדשים מניסן שהיו מונין כן כפי משפטי התורה לפי שכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה (שמות י"ב) והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל כי אע"פ שתשרי ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב וחג האסיף בצאת השנה (שם כ"ג) וממנו מונין לשמיטין וליובלות צותה תורה למנות מנין החדשים מניסן בכל השבונותיהם לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה וכן המנה (ג) היא ג"כ כל השבונותיה מניסן ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש וגו' (במדבר י') בחדש השלישי וגו' (שמות י"ט) ובחדש השביעי באחד לחדש וגו' (במדבר כ"ט) ובעשור לחודש השביעי הזה וגו' (שם כ"ט) ואין לחדשים שמות במשפטי התורה אבל ראוי שיהיה שמם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן זכר ליציאת מצרים, וזהו שאמר הכתוב ראשון הוא לכם לחדשי השנה בלומר למנין החדשים תמנו מניסן אע"פ שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו. וכאשר עלו מבבל ראו לעשות זכר לגאולה השנית ועשו זה בשני דברים. ראשון שהניחו כתב עברי ובחרו להם כתב אשורי זכר שגלו אל אשור ונגאלו משם, וכן אמרו רבותינו ז"ל בתוספתא דמסכת סנהדרין (דף כ"א ע"ב) למה נקרא שמה אשורית שעלה עמהם מאשור רבי אומר בכתב זה נתנה תורה לישראל וכו' ולמה נקרא שמה אשורית שמאושר בכתב. ולפי הנראה מסוגית הגמרא ריש פרק כל כתבי (שבת דף קט"ו ע"א) הכתב שבידינו היום שהספרים נכתבים בו (ה) אינו כתב עברי בלי ספק, ואם כן יש לומר כי רבי אינו חולק אלא לומר שאחר שהלוחות היו כתובים בו לא נקרא שמו אשורית על שעלה עמהם מאשור (ו) אבל יודה שהכתב הנהוג באומה מקדם שהיה כתב עברי נשתנה, ואף אם האמר שהוא חולק בזה ידוע הוא שאין דברי רבי שהוא יחיד במקום דברי חכמים כלום. ועוד דבגמרא סנהדרין פרק כהן גדול (דף כ"א ע"ב) פירשו האמוראים דברי חכמים שכך אמרו שם אמר רב חסדא אמר מר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש כיון שעלו בני הגולה בימי עזרא בררו להם כתב אשורי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברי כלומר לכותים שהיו דרין אז בא"י קודם שעלו הם הניחו להם כתב עברי ולשון ארמי. הרי שהאמוראים מסכימים שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי וכן העיד הרמב"ן ז"ל כי כשעלה לא"י מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום בו צנצנת המן ומטה אהרן שהיה כתוב כביבו כתב שלא ידעו לקרותו עד שהראו אותה לכותיים לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכותיים וקראו

שרשים

וגו': (ג) כות. המירה: (ד) ואין לחדשים שמות במשפטי התורה כו"ל. ר"ל ניסן אייר סיון וכו': (ה) אינו כתב עברי בלי ספק. אלא שכות

אשורי: (ו) אבל יודה שהכתב הנהוג וכו'. ע' פרקי גם כן מזה שהכתב נשתנה אלא שהוא חולק על זמן ההשתנות ועל טעם קריאת שמו אשורית

וקראו הכתב ההוא והיה כתוב בו שקל השקלים. ואלו הם הדברים שהגיה בסוף פירושו שעלה כא"י ויתבאר מהם שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי, ומה שאמרו רז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות (ז) בנס היו עומדים (שבת דף ק"ד ע"א) אפשר שאמרו כן לפי דעת רבי שסובר שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית או לפי שסברתם היא גם כן שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית אע"פ שהכתב הנהוג באומה אז היה עברי. ואולי לא אמרו כן על מ"ם וסמ"ך שבידינו היום, אבל לפי שכתב עברי שהלוחות היו כתובות בו היו המ"ם והסמ"ך סתומות או אותיות אחרות (ח) דומות למ"ם וסמ"ך כמו שהן בכתב אשורית שבידינו היום כן. תדע שהרי רב חסדא שאמר מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין הוא עצמו אמר שנשתנה הכתב ואולי (ט) כי מה שאמרו ובררו להם כתב אשורי (י) לא על הכתב אמרו כן אלא על קצתו שלקחו ממנו והשאירו ממנו ונשארו מ"ם וסמ"ך סתומות כאשר היו בלוחות ולקחו קצת כתב אשורית זכר לגאולה השנית ואע"פ שאין זה נראה. ומכל מקום יתבאר ממה שכתבנו ששנו כל הכתב או קצתו זכר לגאולה השנית. וכן עשו דבר אחר זכר לגאולה השנית והוא שהניחו מלמנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר להחדשים והוא שאמרו רבותינו ז"ל שמות החדשים עלו עמהם מאשור כלומר (כ) שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסליו כמו שהיו מונין אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחלה וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה. ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמני ר"ל כל עוד שתתמיד הגאולה ההיא אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו ע"י ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו' (ירמיה כ"ג) ראוי להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית כי הבינו שצווי מנין החדשים מניסן היה זמניי ולא צווי נצחי אע"פ שלא נזכר בו זמן. ואף אנו נאמר כי מה המונע שלא נאמר שתבא דת אלהית מתרת קצת אסורים כמו חלב ודם ושחוטי ח"ץ שנאסרו מתחלה כשיצאו ממצרים לפי שהיו שטופים בעבודת השדים והיו אוכלין על הדם ואוכלין החלב והדם כמו שאמר הכתוב בשחוטי חוץ ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם (ויקרא י"ז) ואחר שנשתכח ענין אותה עבודה מן העולם ושבו כולם לעבוד את הש"י ובטל טעם האסור אפשר לומר שיחזור ויתירנו, וכן דעת קצת מרבותינו ז"ל שאמרו בילמדנו ה' מתיר אסורים מתיר אסורין. קנצי למלין איני רואה שום ראיה ולא שום הכרח אל שיהיה שורש בפני עצמו לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט שלא תנוסח התורה ושלא תשתנה מן הראיות שכתב הרמב"ם ז"ל. וכן כתב מורי הרב ר' חסדאי ז"ל שזה אינו שורש ולא עקר לתורת משה, אבל אמר שהיא אמונה ראוי שיאמינו כל בעל תורת משה, וביאר הטעם לפי שכאשר יתופשו כל חלקי תורת משה נמצאים מקיפים בכל המדות והדעות שאפשר שיתנו שלמות לנפש משום צד וזה הטעם קרוב לטעם שכתבנו למעלה שכתב הרמב"ם זכרונו לברכה בספר המורה. ונשוב אנחנו לחקור ע"ז מצד אחר אם אפשר השנוי בתורת משה כמו שהוא בשאר הדתות האלהיות אם לאו ונקדים לזה הקדמות:

פרק יז אע"פ שכל דברי הנביאים אמתיים בלי ספק, מכל מקום לפי גודל מעלת הנביא ומדרגתו בנבואה יהיה חיזק האמות הבא בדבריו, כי במה נביאים לחלישת השגתם לא ישיגו הדברים מבוארים כראוי, לפי שיקרה להשגת הנביאים מה שיקרה להשגת החושים. כי מי שהוא בריא וחזק בהם הוא משיג המוחשים על אמתתם, ומי שהוא חלוש בהם לא ישיגם על אמתתם, אבל ישיג מינם או סוגם ולא ידע להבדיל מאיזה מין הם. כי

כי

שרשים

אשורית כי רבי סבר שהוא נשתנה בעת נתינת התורה ונקרא אשורית לפי שמאושר בכתב: (ז) בנס היו עומדים. אם כן פ"א שהכתב שנתנה בו התורה הוא הכתב שיש עוד בידינו היום: (ח) דומות למ"ם וסמ"ך. ולכן אז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות וכו': (ט) כי מה שאמרו. רב חסדא ומר עוקבא: (י) לא על הכתב. על כל הכתב: (כ) שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון וכו'. וא"כ בזמן הבית היו מוכרחים לעשות ב' דברים הראשון שהיו מתחילין למנות החדשים מתשרי. והב' בעבור זה היו מוכרחים לקרות החדשים בשמות שהיו נקראים בארץ אשור כי לולא זה לא היה הזכר ניכר. ואלו היו קורין החדשים בשמות ולא היו חוזרים מלמנות מניסן היה ג"כ די. ובאמת לא ידעתי מהיכן למד זה המחבר כי החזרת המנין אינו מבואר שם כ"א קריאת שמות החדשים ע"ש. ואחר זמן מה שכתבתי זאת ראיתי בעין ישראל בפ"ק דמגילה דף קמ"ב וקמ"ג שהתעורר לכל זה בעל הכותב ע"ש:

שהוא

מי שהוא חזק הראות ישיג המראה אשר ישיגהו לפי מה שהוא, כאלו תאמר אדום או ירוק, וישיג גם כן באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות. ואולם חלוש הראות לא ישיג אלא הסוג, כלומר (א) שהוא מראה ולא יותר, ואף אם ישיג המין ר"ל שהוא אדום או ירוק לא ישיג באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות, וכן הענין (ב) בשמע ושאר המוחשים, ובזה עצמו יקרה לנביאים בהשגתם, כי מי שהוא חזק ההשגה ישיג הדבר כפי מה שהוא בזולת דמיון ויבואו דבריו מבוארים ובלתי סתומים, ולזה יובנו אמתיים כפשוטן, והנביא שהוא למטה ממנו במדרגה יבאו דבריו כתומים ובחידות ובמשלים ובלתי מבוארים, ולזה לא יהיו אמתיים כפשוטן אבל כפי הענין הנרמז בהן בלבד (ג) וכפי פשוטן יובן מהן ענין זולת הענין המכוון בהם. ולזה תמצא יחזקאל להיות נבואותיו אחר הגלות היה מדבר במשלים וחידות בלתי אמתיים כפשוטן, עד שנהרעם מזה להש"י ואמר המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא (יחזקאל כ"א) וכן זכריה לפי שהיה בסוף הנבואה היו כל נבואותיו במראות שאינן אמתיות כפי פשטן אלא כפי הנרמז בהם בלבד אמר שראה סוסים ונשים ומנורת זהב ושנים זיתים עליה שענין המנורה והזיתים לא היה אמתי בעצמו אלא הענין הנרמז בהם בלבד, וירמיה שהיה קודם החורבן היו כל נבואותיו מבוארות באר היטב. וכבר באר הש"י זה ההבדל בין נבואת משה לזולתו, אמר בנבואת משה פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות (במדבר י"ב) מכלל ששאר הנביאים זולת משה הם מדברים בחידות בלתי מבוארות ומראות בלתי אמתיים. ולכן ראוי שיפורשו באופן שיסכימו אל דברי משה, וכן יפורשו תמיד דברי הנביא הקטן במדרגה באופן שיהיו מסכימים אל דברי הגדול ובלתי חולקים עליו. ובאור זה הרי שמצינו ישעיה אומר ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו') ומשה אמר כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג) ואלו לא היינו יודעים מדרגת שום אחד מהם היינו חושבים שדברי ישעיה הם צודקים והיינו אומרים כי לגודל מדרגתו השיג מהשם מה שאפשר שיושג ממנו ולכך אמר ואראה את ה', ומשה לכה שלא הגיע למדרגת ישעיה ולא השיג מהשם אלא דבר מועט אמר כי לא יראני האדם וחי למעוט השגתו ומדרגתו בנבואה, אבל אחר שידענו היות משה רבן של נביאים, שנאמר עליו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שם ל"ג) ונאמר ג"כ אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות (במדבר י"ב) ידענו כי דברי משה אמתיים כפשטן בלי ספק, ודברי ישעיה שהוא למטה ממנו במדרגה אינם צודקים ולמעוט מדרגתו אמר ואראה את ה', שחשב שראה את ה' ואינו כן, כי זה היה מפעל הכח המדמה, אבל משה למה שלא היה לכח המדמה מבוא בנבואתו כלל, כי נבואתו היתה בכח הדברי אשר בו מופשט משאר הכחות הגשמיות אמר כי לא יראני האדם וחי שהוא האמת. אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואה גם על ידי הכח המדמה שקראוה רז"ל אספקלריא שאינה מאירה הביאה זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות ע"י הכח המדמה, ובאר שהסבה בזה היתה שלא היתה חמרו מזוקק כחמר משה רבינו, וזהו שאמר כי איש טמא שפתים אנכי (ישעיה ו') וגם מדותיו לא היו כראוי, וזהו שאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב (שם) כי הישיבה בין האנשים רעי המדות יפסידו מדות האיש הטוב, ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי (שם) כלומר שנתפעלתי מן הכח המדמה ואין נבואתי באספקלריא המאירה כנבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לנגד עיניו, אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת וזה גרם לי להיותי איש טמא שפתים ושהייתי יושב בתוך עם טמא שפתים, לזה אני מתאונן ואומר אוי לי כי נדמיתי לפי שאת המלך ה' צבאות ראו עיני ויודע אני שזהו פעל הכח המדמה, כי הוא יתברך בלי ספק א"א ליהם אליו שום תואר ולא תמונה אפי' במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה, וזהו שאמרו חז"ל (יבמות דף מ"ט ע"ב) מנשה הרג את ישעיה ואמר מידן דייניה וקטליה, אמר לו משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואתה אמרת ואראה את ה', ואמרו שהיה יכול להשיב ע"ז ולא השיב לפי שידע שלא יקבל תשובתו. ומה שהיה יכול להשיב הוא כי אפילו באותם העומדים ברורו של משה נאמר עליהם ויראו את אלהי ישראל (שמות כ"ד) לפי שלא היתה השגתם באספקלריא המאירה. ויתבאר מכל זה כי הנביא שהוא במדרגה למטה מנביא אחר אי אפשר לו לחלוק על דברי הגדול, אבל יתפרשו דבריו באופן שלא

שרשים:

פרק יז (א) שהוא מראה. שם מראה הוא סוג הכולל כל מיני מראה: (ב) בשמע. בחוש השמע: (ג) וכפי פשוטן יובן מהן ענין וכו'. כלומר ענין אחר והוא המראה הנראה אליו על ידי כח המדמה אבל הוא אינו אמת:

מפי

שלא יחלקו על דברי הגדול. ואחר שיתבאר בתורה היות נבואת משה במדרגה הגדולה מכל הנביאים, מעתה אי אפשר לשמוע לשום נביא להלוק עליו ולבטל דבריו. ואולם אם אפשר לשום נביא לפרש דברי משה ולומר שאע"פ שנזכרו סתמיות יש ברם תנאי או זמן נקשר בהם אע"פ שלא פירש זה יתבאר במה שיבא בעז"ה :

פרק יח הבדל גדול יש בין הדבר המושג לנביא (א) מפי השם ובין הדבר שנאמר לו על פי נביא, כי מה שהנביא שומע מפי השם א"א שיתבטל בשום פנים אלא כשישיג לו דבור מהשם הפכי לראשון כמו שנאמר לאברהם (בראשית כ"ב) קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה, אח"כ נאמר לו אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה. ובעבור זה נענש עדו הנביא שאכלו האריה על ששמע לנביא הזקן אשר בבית אל להזור לבית אל ולאכול שם להם שהיה זה הפך (ב) מה שצוהו השם מפיו שלא ע"י נביא. ואולם הנאמר לאדם על פי נביא כבר אפשר שיבא לו על פי נביא צווי הפכי הראשון. ולזה רצה הש"ת שישמעו כל ישראל מפיו עשרת הדברות כדי שלא יהיה כח ביד שום נביא לבטלם לא כלם ולא מקצתם כמו שהעיד הכתוב על זה בפירוש ואמר את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר וגו' ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי (דברים ה'), אבל מה שצריך עיון בזה הוא מה שנמצא לרז"ל בסוף מכות (דף כ"ד ע"א) שאמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום והוא דבר של תימה שהרי הכתוב אומר ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל (דברים ט') וכתיב גם כן ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל ויתנם ה' אלי, שיראה מכל זה בפירוש שכל עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נאמרו לכלל ישראל, איך יאמרו הם כי אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה ולא זולתם מן הדברות. והרמב"ם ז"ל כתב בספר המורה (פרק ל"ג ח"ב) שפירוש מפי הגבורה שמענום ר"ל (ג) מפי גבורת המופת וזה כי דבור אנכי אמר שבא להזהיר על האמנת מציאות השם ולא יהיה לך על האמנת האחדות ושני אלו השרשים הם מתבארים במופת שכלי, ואמר כי כל מה שיודע במופת (ד) משפט הנביא וכל מי שידעהו שוה. ולזה אע"פ ששמעום מפי השם אין ראוי שיטנו בכלל המצות אבל שאר הדברות הם מכת המקובלת או המפורסמת ועל כן היה צריך שישמעו אותם מפי העם ועל כן לא אמרו בהם ששמעו מפי הגבורה, אלו דבריו בזה. ואחר שהוא מסכים שכל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי השם הנה דבריו בזה צריכין עיון, שאם הדבר כן שאנכי ולא יהיה לך באו להורות על מציאות השם ואחדותו [א] למה היה צריך להשמיעם שתי אלו הדברות כדי שיתאמתו להם בנבואה הרי העיון האנושי יספיק לאמת זה ואין לך אדם שיכחיש זה שלא נבריתנו בראיות שכליות להורות זה, ויותר היה צריך לאמת להם בנבואה הדברים שלא יגזור אותם השכל האנושי. ויותר יקשה עליו כי הוא ז"ל כתב בספר המדע בפרק א' מהלכות ע"א שדעת עובדי ע"א היה שהיו אומרים הואיל והאל ברא כוכבים וגלגלים להנהיג העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשין לפניו תמיד ראוים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו העומדים לפניו, ולפיכך היו מקריבין להם קרבנות ומשבחים ומפארים אותם ומשתחוים לסולם כדי להשיג רצון האל ברעתם הרעה. וכתב עוד בפרק שני מהלכות ע"א שאין ראוי לעבדים להיות סרסור בין האדם ובין הבורא, ולפי דבריו אלו אחר שהדעת נותן לעבוד הכוכבים והגלגלים או המזלות משני צדדין הללו ראוי היה שהדבור הראשון יהיה מוהיר על זה, לא על מציאותו ואחדותו שלא היו מכחישין אותו אפילו עובדי

שרשים

פרק יח (א) מפי השם. עצמו : (ב) מה שצוה השם מפיו. שלא לאכול שם : (ג) מפי גבורת המופת. שכל ישראל היו משיגים ויודעים זה על ידי המופת אף כשלא היו שומעין זה מפי השם : (ד) משפט הנביא וכל מי שידעהו שוה. כל דבר שהשכל לידע ולהשיג ע"י מופת שכלי כל אדם שוה בו בין נביא בין איש אחר כי המופת מופת לכולן וכל מי שרוצה להשיג זה במופת אף שהוא

ענפים

פרק יח [א] למה היה צריך להשמיעם וכו' הרי העיון האנושי יספיק לאמת זה וכו'. נראה לפי מה שכתבתי לעיל במאמר א' פ"ג בענפים שכוונת הרמב"ם בהמנות י"ג עקרים שלו הוא בעבור ההמון, גם קושיא זו אינה כלום כי אע"פ שהשכל לאמת זה במופת מ"מ ההמון לא ידעו ולא יבינו שום מופת לכן היה צריכה השם לאמת להם דבר זה בנבואה :

עובדי ע"א לפי דעתו. ומה שנראה לי בזה כי עובדי ע"א היו טוען אחריה בכוונות מתחלפות, יש שהיו טוען מצד שהיו מכחישין מציאות השם ואחדותו והיו מאמינים שהשי"ת הוא כח בגוף והוא נפש הגלגל כאפיקורוס וסיעתו, ואלו אין צריך להשיב עליהן בנבואה כי השכל יכריח אותם בראיות ברורות. ויש שהיו טוען אחר הכחות הגלגליות משני צדדים שאמרנו שזכר הרב ז"ל כאחאב וזולתו ממלכי ישראל ויהודה וגם שלמה טעה בזה לפי הנראה בפשט הכתובים, עם היותם מאמינים במציאות השם ואחדותו ובמציאות הנבואה ותורה מן השמים היו טוען בזה [ג] אם כשהיו חושבין לגדל את השם בזה ואם בשהיו חושבין לעשות סרסור ואמצעיים בינם ובין השי"ת כמו שכתב הרב ז"ל. ויש כת אחרת טוען אחר ע"א מצד אחר יותר עמוק, וזה כי הם סוברים כדברי קצת הפילוסופים האומרים עזב ה' את הארץ ועם היותם מאמינים מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף יאמינו שאין לשם השגחה בעולם השפל בלל ויחשבו זה רוממות בחק השם שלא ישגיח במין האדם להיות האדם פחות נבזה ומאוס בעיניו ויחשבו זה מעלה אל השם ורוממות בחקו שלא ישגיח בדבר הפחות כי יאמרו (ה) שהסכלות בדברים הגרועים טוב מהשגחתם, ואיוב היה נוטה אל זה הדעת באמרו מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך (איוב ז') ולזה היה מיחס הנהגת העולם השפל אל הגלגלים, וע"ל כיוצא בזה אמר דוד אשר יומרוך למזמה (תהלים קל"ט) כלומר הם מרוממים ומנשאים אותך והרוממות והעלוי שמיחסים אליך הוא למזמה ולאמר שאינך משגיח בפרטים ויחשבו (ו) שהיותו יתברך משגיח בפרטים יהיה החסרון בחקו, לפי שזה יביא אל שיתרצה פעם ויתקצף פעם וזול כיוצא בזה מן הדברים שהם שנוי בחקנו ויחייבו חסרון בחקו יתברך שישתנה מן הרצון אל הקצף (ז) ויאמרו שהנהגת העולם השפל היא מושפעת מהגלגלים, ואין לשם ידיעה בו כלל, ויאמרו שאחר שהשי"ת ברא כוכבים ומזלות ומלאכים למשול בעולם השפל וחלק להם ממשלה על האומות כמאמר הכתוב אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים (דברים ד') וההשפעה באה על ידם, ראוי שנכין עצמנו לקבל השפע הזה מהם ושנעבוד אותם אחר היותם מנהיגים אותנו ומשפיעים עלינו, וזה היה דעת הנשים הארורות שאמרו לירמיה ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל וגו' (ירמיה מ"ד) ויאמרו כי כל אחד מז' המתכות מיוחד לאחד אחד מז' כוכבי לכת הזהב לשמש והכסף ללבנה והעופרת לשבתאי וכן כלם, ויאמינו כי הצורה הנעשית מאיזה מין המתכות בשעה ידועה ובמצב ידוע לשאר הכוכבים עם הכוכב ההוא ירד עליו רוחניות הכוכב ההוא ויגיע שפע הכוכב באמצעות עבודת הצורה ההיא. ומכאן יצא עבודת הצורות הנעבדים מעובדי ע"א, וכן על זה הדרך יאמרו כי אפשר שהזדמן ירידת טפת שכבת זרע אדם ברחם במצב ידוע לכוכבים ויהיה נוצר ממנה אדם יחול עליו רוחניות אי זה כוכב מן הכוכבים ויהיה האיש ההוא קוסם או מגיד עתידות מסבת רוחניות הכוכב ההוא עד שאפשר שתגיע מדרגתו שיהיה נעבד כשאר הצורות שהיו הקדמונים עובדים, וזה היה טעות פרעה וחירם מלך צור שהיו עושין עצמן אלהות וטעות נבוכדנצר שעשה מדניאל עבודה זרה, אמר הכתוב ולדניאל סגיד ומנחה וניחוחין אמר לנסכא ליה (דניאל ב') וכל זה בעבור שלא יאמינו שיהיה השם משגיח במין האדם כלל. ולהיות הדעת הזה מסכים מצד העיון ובתפשט מאד בזמן נתינת התורה חשש אליו השי"ת ורצה לשרש ולעקור אותו מכל וכל ולא היה אפשר שיעקור זה הדעת על פי נביא כי המכחיש ההשגחה ותורה מן השמים יכחיש הנבואה מהטעם (ח) על הדרך שיאמינה כל בעל דת בלי ספק, וע"ל כן רצה השם יתברך לאמת אמות חזק בטול זה הדעת עם דעת האומרים שזה הגדולה לשם ובטול דעת העושים אותם אמצעיים בינם לבין השם, וזה כשבאר להם מציאות הנבואה ושיש תורה מן השמים להדריך בני אדם בדרך ישרה, וזה אי אפשר אלא בהיותו יתברך משגיח בבני אדם, ונתבאר להם זה כשהגיע להם מאתו בנבואה פנים בפנים ושתי אלו הדברות שהם אנכי ולא יהיה לך, כי דבור אנכי ה' אלהיך רוצה לומר שהשי"ת הוא משגיח בנו ומנהיג אותנו (ט) וזהו לשון אלהיך רוצה לומר מנהיג אותך וסיים אשר הוצאתיך מארץ מצרים כלומר אנכי הוא

שהשגחתי

שרשים

(ה) שהסכלות בדברים הגרועים טוב. כלומר שיותר טוב הוא שלא ידע השם יתברך דברים הגרועים משידעם: (ו) שהיותו וכו'. שאם יהיה השם ית' משגיח אותו: (ז) ויאמרו. ועל כן יאמרו: (ח) על הדרך שיאמינה כל בעל דת. שלא יאמינו הנבואה כמו שיאמינה כל בעל דת: (ט) וזהו לשון אלהיך. בכ"פ לשון נוכח ירצה לומר שאני מנהיג אותך ולא אחר

[illegible] אינו נביא ישיג אותו:

ענפים

[ג] אם כשהיו חושבין לגדל את השם וכו', עיין בפרק י"ד מ"א כי שם נתבאר עוד בטעם אחר באמונת אחאב:

ויש

שהשגחתי בך להוציאך מא"מ ממצרים והוציך מבית עבדים להורות על ההשגחה כי הכמערכת היה מורה היותך עבד והוצאתיך משם בכח גדול, (י) וזהו לשון אלהיך. ובמה שראית בעיניך ביציאת מצרים נתאמתה ההשגחה ובמה שאתה שומע אותי מדבר עמך יתאמת אליך מציאות הנבואה, ובזה הדבר נתבטלה דעת הפילוסופים שכתבנו. אבל לפי שעדיין אפשר שישארו הדעות האחרות והוא שיהיו אמצעיים המלאכים או הכוכבים או המזלות בין אדם ובין השם (כ) או שיעבדם בהיותו חושב לרומם את השם ולעשות רצונו אחר שהוא חלק להם כבוד ע"כ סמך לזה הדבור השני שהוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני שהוא להזהיר שלא לעבוד השכלים הנבדלים שהם המלאכים כפי מה שבארו רבותינו ז"ל במכילתא הם הנקראים אלהים אחרים בכל מקום כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת וישמע יתרו ואמר על פני כלומר אפילו (ל) עם האמנת השגחתי לך לא יהיה לך אלהים אחרים להכניס אותם אמצעיים ביני ובינך או שתחשוב לרומם אותי בעבודתם וכל שכן כדי שתשיג על ידם איזה שפע שלא מדעתי, ואחר כך אמר לא תעשה לך פסל וכל תמונה להזהיר על הצורות הנעשות לקבל על ידם השפע הכוכבי והם הנקראים אלהי מסכה בכל מקום, וסיים כי אנכי ה' אלהיך אל קנא כלומר לא תחשוב לרומם אותי בעבודתם כי הדבר ההוא בהפך שאני מתקנא בהם, ובזה נתבטלו כל הדעות שאפשר שיביאו לעבוד ע"א ולעבוד אלוה מבלעדי השם. אבל לא חשש להכחיש דעת אפיקורוס המכחיש מציאות השם ואחדותו והחושב שהשם ית' הוא נפש הגלגל, כי בראיות שכליות ברורות נוכל להבריח אותו, ואולם שאר הדעות היו צריכין בטול כמו שכתבנו. ויורה על מה שאמרנו כי אנכי ולא יהיה לך באו לבטל דעת הפילוסופים מה שנאמר למשה אחר מתן תורה מיד כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב וגו' (שמות כ') דבר מתמיה למה חזר להזהיר על ע"א מיד אחר עשרת הדברות והלא כבר הזהיר עליה בדבור לא יהיה לך וגו' ולא תעשה לך פסל וגו'. אבל פירוש הענין כך הוא שחזר לבאר להם שהדעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים שהשי"ת להיותו מרומם במעלה ויושב בשמים שהוא בתכלית הרוממות והמעלה משיצטרף עם הדברים הגופיים שהוא בלתי משגיח במין האדם להיותו פחות ונבזה בעיניו ונמאס בלתי ראוי למעלה גדולה כזאת, או שהיו חושבים שצריך צורות או אי זה אמצעי בינינו ובינו להורדת הרוחניות שזה הדעת היה טעות ישראל במעשה העגל לכך אמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם כלומר כבר ראיתם כי עם היותי מרומם בשמים השפלתי מעלתי ולא מנעתי עצמי מלדבר עמכם עם היותכם כולכם זולת משה בלתי מוכנים למעלה גדולה כזו, ויהיה זה לכם לאות שאף אם יהיה מין האדם פחות ונבזה ובלתי ראוי שאשגיח בו שאני משגיח בו אף אם היא בלתי ראוי לכך וא"כ לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב כלומר (מ) כדי שתורידו על ידם הרוחניות כי בדבר קל מזה תושג השפעתי, וזהו מזבח אדמה תעשה לי (שמות כ') (נ) כי מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח (ישעיה נ"ז) או בדבר יותר קל מזה שהוא התפלה, וז"ש בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך (שמות כ') כלומר אשפיע ברכתי עליך, ובזה נתבטלו הדעות ההן שהיו סבה לטעות אחר ע"א שהיו מתפשטות בזמן ההוא, ואולם כבר יספיק לזה בשתי הדברות הראשונות שהם אנכי ולא יהיה לך, אבל בעבור שהיה אפשר לומר כי בשמיעת שתי אלו הדברות אין ראיה על ההשגחה הפרטית בעניני האנשים לפי שאינו אלא בכבוד עצמו יתברך ושלא לעזוב עבודתו בעבודת זולתו, וזה לא יורה על ההשגחה הפרטית אלא על (ס) ההשגחה המינית אחר שאינם מדברים בדבר מהנהגת האנשים קצתם עם קצתם המורה על ההשגחה הפרטית לכך הוצרך להשמיעם באותו מעמד דברות אחרות שהם הכרחיים להורות על תורה מן השמים וההשגחה כמו שיתבאר בעזרת השם. ואמנם ההפרש שבין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות הוא כי אנכי ולא

שרשים

אחר: (י) וזהו לשון אלהיך. כי אלהים מורה על היכולת כמו יש לאל ידי וכיוצא: (כ) או שיעבדם. זולת עבודת הש"י: (ל) עם האמנת השגחתי. אף על פי שאתה מאמין בהשגחתי רק שאתה מוסיף אמצעי בינו ובינך: (מ) כדי שתורידו על ידם הרוחניות. כמבואר לעיל בפרקין כי כל אחד מו' המתכות מיוחס וכו': (נ) כי מרום וקדוש אשכון. כלומר ע"ד שאמר הכתוב מרום וקדוש וגו'. ופי' כי לכך צוה שיעשה המזבח מן האדמה ולא מדבר אחר כי הוא רמז שיכניע את חלקי החומר על ידי הקרבן שיקריב עליו ואז יושפע עליו מהשפע האלהי. לשון אחר אע"פ שיקריב את הקרבן לה' על מזבח אדמה על מקום שהוא בתכלית השפלות אעפ"כ יקבל אותו הש"י וישפיע על ידו השפע האלהי כי מרום וקדוש אשכון וגו', אף כי מרום וקדוש אשכון, אשכון ג"כ את דכא ושפל רוח. וק"ל: (ס) ההשגחה המינית. השגחה כללית: כלשון

לא יהיה לך שמעו ישראל מפי השם מבלי אמצעות משה, וע"כ באו כלם (צ) בלשון מדבר בעדו אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, לאוהבי ולשומרי מצותי, אבל מדבור לא תשא ואילך הכל בא (פ) בלשון נסתר, בכל הדברים אשר היה משה מדבר אליהם מפי השם אמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא, ולא אמר ולא אנקה, ישא את שמי לשוא, אמר כי ששת ימים עשה ה', וינח ביום השביעי, ע"כ ברך ה' את יום השבת, ולא אמר עשיתי ברכתי קדשתי, וכן כולם. וזה יורה על ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם מן הדברות כי אנכי ולא יהיה לך שמעום מפי השם מבלי אמצעות משה ושאר הדברות היו שומעים (צ) את הקול אומר אותם למשה ומשה חוזר ומבאר אותם להם, וע"כ באו בלשון נסתר כמו שאמרנו. ולזה אמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, כלומר כי שתי אלו הדברות אחר שאמרם הש"י בעצמו לישראל פנים בפנים מבלי אמצעות משה אין כח ביד שום נביא לומר דבר כנגדם ולא להחלישם בשום ענין ואפי' בהוראת שעה, ולזה אמרו מפי הגבורה שמענום (ק) ולא אמר מפי הקב"ה שמענום כאלו בארו שהנאמר על פי נביא יש כח ביד נביא לבטלו אם בהוראת שעה ואם לפי מה שיהיה הענין נותן (ר) כירמיה שבטל מנין החדשים מניסן, אבל הנאמר לאדם ע"פ השם בלי אמצעות נביא אין כח ביד נביא לבטלו ואפי' בהוראת שעה, וזהו שאמרו הנביא האומר לעבור ע"א אפי' לשעה אין שומעין לו. אבל אם יאמר שנחלל שבת או שנעבור על אחת מן המצות בהוראת שעה או בענין שלא יהרוס שרשי הדת ראוי שנשמע לו משום שנאמר אליו תשמעון (דברים י"ח) ואם יאמר השם צוני שתתפללו לכוכב פלוני או למלאך פלוני להיות אמצעי בינו וביניכם לא נאבה לו ולא נשמע אליו, לפי שזה כנגד אנכי ולא יהיה לך ששמענום מפי הגבורה וא"א לשום נביא לשמוע אל נביא אחר לבטל מה ששמע הוא מפי השם כמו שבארנו בתחלת זה הפרק:

פרק יט

מבלל מה שאמרנו יתבאר שא"א שתשתנה התורה האלהית בשלשה העקרים הכוללים שכתבנו, וזה כי בשמיעת אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה נתאמת להם מציאות תורה מן השמים עם מציאות השם המצוה ושהוא משגיח ומעניש לעוברי רצונו ומשלם שכר טוב ליראיו להוציאם מעבדות לחרות כאשר ראו במה שעשה למצרים להענישם ובמה שעשה להם להוציאם, וזהו אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים (שמות כ') שנתבאר להם מזה עוצם ההשגחה עד שאין ראוי לעבוד לזולתו ואפי' על דרך אמצעיים, וכ"ז נכלל בלשון לא יהיה לך אלהים אחרים על פני כמו שכתבנו, ונתברר א"כ מה שכתבנו בפרק חמשה ועשרים מן המאמר הראשון כי השנוי בין הדתות האלהיות לא יבא בעקרים הכוללים, אולם מה שצריך באור הוא אם שאר המצות שבאו בתורת משה אפשר שישתנו ע"י נביא אם לאו. וזהו כי כמו שאמרנו שיש הבדל בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות, לפי שאלו נאמרו מפי השם מבלי אמצעות משה ואלו אע"פ ששמעום מפי השם נתבארו ע"י משה, כך יש לומר שיש הבדל בין עשרת הדברות לזולתם מן המצות אחר שעשרת הדברות שמענום מפי השם וזולתם מן המצות נצטוו בהם ע"י משה, ואהר שבנשאר מן עשרת הדברות זולת אנכי ולא יהיה לך הנביא רשאי לשנותם בהוראת שעה כמו שאמרנו כך אפשר שיהיה הנביא רשאי לשנות שאר המצות אפי' שלא בהוראת שעה, ומזה הטעם הוא שבטלו בבית שני מנין החדשים מניסן ע"פ ירמיה כמו שכתבנו. אלא שאם היה הדבר כן שתהיה הרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות כל המצות שבאו בתורה האלהית זולת עשרת הדברות לומר שהגיע זמנם להשתנות תפול התורה בכללה ואין מקום לקיומה כלל, (א) ושנאמר שאין רשות ביד שום נביא לשנות המצות שבאו בדת האלהית על ידי נביא אחר דבר קשה מאד שא"כ למה האמינו ישראל במשה לשנות דבר מתורת בני נח שהיתה מקובלת בידם קבלה נמשכת מאבותיהם שהיו כנביאים, ולא בא השנוי ע"י משה בפרטי ההסכמות וההנהגות בדברים שהם מצד המקבלים בלבד ובדברים שאפשר שיפול בהם החלוף בין האומות ממה שאפשר שישתנו בהם הדתות האלהיות זו מזו כמו שבארנו במאמר הראשון (פרק כ"ה) אבל

גם

שרשים

(צ) בלשון מדבר בעדו. המדבר בעד עצמו אומר בלשון אנכי וכיוצא בזה, ויש ספרים שכתוב בכן מדבר כנגדו: (פ) בלשון נסתר. שאינו מדבר בעד עצמו כי אם על זולתו: (צ) את הקול אומר. אבל לא הבינו כלום: (ק) ולא אמר מפי הקב"ה שמענום. כי מלשון גבורה נשמע שיש לאלו הסגים כח וגבורה שא"א לשום נביא לבטלם. (ר) כירמיה שבטל מנין החדשים. כמו שכתבנו לעיל בפרק ט"ז. וטעם בטול הזה יתבאר בפרק הבא אחר זה:

פרק יט (א) ושנאמר. ואם נאמר:

קודם

גם הדברים שאין להסכמה האנושית מבוא בהן כפרה אזונה וריעת בלאים והתרת בהמה לאחר שהיטה (ב) קודם שתמות ושאר הדברים שהותרו לישראל ממה שנאסרו לבני נח שנזכרו בפרק ארבע מיתות (סנהדרין דף נ"ט ע"א) כמו עכו"ם ששבת וכיוצא בזה, כי זה ממה שיורה שהנאמר ע"פ נביא ברת האלהית כבר אפשר שישתנה ע"פ נביא אחר וא"כ איכה נדע את הדבר שאפשר שישתנה על ידי נביא או יתבטל. ועל כן נאמר שהנראה בזה לפי מה שיתנהו העיון התוריי הוא שאין שום אדם רשאי לזוז מקבלתו ואמונתו שהוא מקובל בה קבלה נמשכת שנאמרה תחלה על פי נביא אחר התברר לו היות העקרים והשרשים שבה אמתיים על הדרך שכתבנו במאמר הראשון (פרק ט"ו) אלא א"כ יתברר לו ברור גמור שהשם רוצה לבטל דברי הנביא הראשון שנמשכה הקבלה ממנו. ואולם דרך הבירור הזה הנה הוא שיתאמת לכל שליחות השליח השני הזה אמות גמור, והאמות הזה אי אפשר שיהיה בצד עשית אותות ומופתים אחר שנמצא אנשים הרבה זולת הנביאים עושים אות או מופת אם בלהט ואם בכשוף כחרטומי מצרים או באיזו ידיעה אחרת, ועוד שאחר שנמצא הנביאים שאינם שלוחים לתת תורה על ידם עושים אותות ומופתים מי יאמר שהאות או המופת הנעשה על ידי האיש הזה הוא להורות על שליחותו להנתן דת על ידו שמא לא נתן לו זה האות רק להורות על נביאותו בלבד. וליה הוא מבואר שאין האות או המופת ראיה על שליחות השליח כמו שנתבאר זה בפרק שמנה עשר מהמאמר הראשון, ואולם הראיה על שליחות השליח ראוי שתלקח מתורת משה מהטעם שכתבנו בפרק י"א מהמאמר הראשון. ולפי זה אם יתברר שליחות השליח על דרך שנתברר שליחותו של משה ראוי לשמוע אל דברי הנביא השני שבא לבטל דברי הנביא הראשון. ובעבור זה האמינו ישראל בדברי משה אע"פ שבאו בדבריו דברים חולקים על תורת בני נח כמו שכתבנו עם היותם מקובלים שהיא אלהית. וזה לפי שנתברר להם ברור אמתי שהשם רוצה לתת תורה על ידי משה שאם לא כן לא היו ישראל רשאין לזוז מקבלתם ומן התורה שקבלו מאדם ומנח על ידי אבותיהם קבלה נמשכת. והברור הזה היה בשני דרכים, אם בשנתאמת להם שהנביא האחרון המשנה גדול במדרגה מן הראשון, ואם בשנתאמת להם שליחות השליח האחרון אמות חזק כראשון, כי שני המינים האלה נתאמתו בנבואת משה ובשליחותו אמות גמור. אולם היותו גדול במדרגה מן הראשונים לפי שנעשו על ידו אותות ומופתים גדולים ונוראים שלא נעשו מעולם עד היום ההוא כמותם. וכבר באר הכתוב זה בפירוש אמר וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם (שמות ו') כלומר שנגלה למשה בשמו הגדול שהיה יכול לחדש על ידו אותות ומופתים גלויים ומפורסמים בשנוי מנהגו של עולם מה שלא נעשו לראשונים בהם מעולם אלא נסים נסתרים לפדותם ברעב ממות ובמלחמה מידי חרב, ואולם התאמתות השליח שכל ישראל שמעו את הקול מדבר עם משה כמו שאומר הכתוב (שם י"ט) בעבור ישמע העם בדברי עמך, שאני רוצה לתת תורה על ידך, ומתוך כך יאמינו בדבריך, ובעבור זה היו ישראל מחוייבין להאמין בדבריו ואע"פ שיסתור כל דברי הנביאים הראשונים (ג) אחר שנתאמת שליחותו על הדרך שכתבנו בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון ונתעלית מדרגת נבואתו כמו שכתבנו בפרק עשירי מזה המאמר. ואולם אם אפשר שיבא בעתיד נביא אחר סותר דברי משה ושנתחייב להאמין אליו הנה לא יתכן לפי זה אם לא באחד משני צדדין, אם בשנתאמת היות הנביא ההוא גדול במדרגה ממשה, ואם בשנתאמת שליחותו כמו שהתאמת שליחות משה. אולם שימצא נביא גדול ממשה כבר באר הכתוב המנע זה אמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע וגו' לא כן עבדי משה בכל ביתי וגו' פה אל פה אדבר בו (במדבר י"ב) הרי שנתעלית נבואת משה למעלה ממה שהוא בחק כל נביא, כמו שבא בסוף התורה שלא יקום לעולם נביא אחר כמותו שידעהו ה' פנים אל פנים שזו המדרגה הוא ששאל משה מהשם יתברך ונתנה לו כמו שכתב בסוף התורה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים ל"ד), ולפי זה אם יבא שום נביא או מתפאר בנבואה ויאמר שהגיע למדרגה גדולה ממשה מה שאי אפשר ויאמר שראוי לשמוע אליו לסתור דבר מדברי משה שלא בהוראת שעה, לא נאבה לו ולא נשמע אליו, כי אנחנו נאמר לו שצריך שיאמת היותו גדול במדרגה ממשה ומכל הנביאים שבאו אחריו שהיו תלמידיו, וזה כשיעשה אותות ומופתים גדולים ונוראים מכל מה שנעשו על ידי משה ובכל הנביאים ושישקיע כל החולקים עליו כמו שעשה משה לקרח ועדתו ושינצח כל חכמי הדור ויתגבר עליהם וישפיל כל הקמים עליו כמו שעשה משה לפרעה ולכל חרטומי מצרים ולכל חכמיה ושיהיו האותות והמופתים שיעשה גלויים ומפורסמים

שרשים

(ב) קודם שתמות. וכן נח היה מוזהר עליה משום אבר מן החי: (ג) אחר שנתאמת אחר

שיהיו מפורסמים לכל כמו שהיו נסי משה לעיני פרעה ולעיני כל ישראל, ושיהיו נסים מתמידים כמו שהוליך משה עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם והוריד המן ארבעים שנה בלי הפסק זולתי ביום השבת שלא היה יורד (ד) על קדושת ואמות דבריו, ובאלה רבות עמו אבל בזולת זה אי אפשר. (ה) ומה ששמעו ישראל לירמיה לבטל כנין החדשים מניסן כמו שאמרו, אפשר שעשו כן משום דאשכחו קרא ודרשו כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה כי מה ששנה עזרא הכתב כשעלה מן הגולה משום דקרא אשכח ודרש וכתב לו את משנה התורה הזאת (שם י"ז) כתב העתיד להשתנות, או לפי שלא היתה המצוה ההיא אחת מעשרת הדברות וגם שלא היתה הכונה בה לבטל דברי משה אלא לעשות זכר לגאולה השנית כמו שעשו זכר לגאולה הראשונה שכך היו מקובלים שראוי לעשות לה זכר ובלבד שלא תעקר יציאת מצרים ממקומה כמו שאמרו רז"ל לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה וגו' (ברכות דף י"ג ע"א), ואולם אם יביא נביא אחר או מתפאר בנבואה ויאמר שהוא שליח השם להנתן דת על ידו ולבטל דברי משה שלא בהוראת שעה הנה זה בלתי ראוי שיאמן (ו) בעשרת הדברות אחר ששמענום מפי השם, ובשאר המצות זולת עשרת הדברות ג"כ אי אפשר אם לא שתתאמת שליחותו כמו שנתאמת שליחות משה שכל ישראל שמעו את הקול אומר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם (דברים ה'), ובעבור זה נגלה השי"ת אל כל ישראל לדבר עמהם פנים בפנים בדי שיתאמת להם שליחות משה אמות עצמי, וזהו שאמר השם ית' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות י"ט) ובאורו כי אמר השי"ת אל משה שהיה רוצה להגלות אליו במדרגת פנים אל פנים עם היותו בעב הענן רצה לומר בעובי עכירות החומר ובלתי ראוי לאותה מדרגה. וזה אמנם יעשה לשתי תועליות, האחד לאותה שעה חהו שישמע העם בדברי עמך ולזה ישמעו אליו לכל אשר יצום אף אם יהיה נגד תורת בני נח, והשנית בעתיד שיאמינו במשה לעולם שהוא שליח השם, ולזה לא ישמעו לשום נביא שיבא לסתור דברי משה אם לא ישמעו מפי השם שהוא שליח לכך, כי השומע לנביא לעבור על דברי משה שלא בהוראת שעה הרי זה כמי ששומע לנביא לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השי"ת שאין ראוי לשמוע לנביא על כך, שעל דבר זה נענש עדו הנביא שהמית אותו האריה לפי ששמע לנביא אחר לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השי"ת. ולזה הוא מבואר שא"א להאמין לשום אדם הן שיהיה נביא או מתפאר בנבואה שיאמר שהוא שליח השם לסתור דברי משה ולומר שהם זמניים ושהגיע זמנם ליבטל עד שתתאמת לנו שליחותו בפומבי גדול כמו שנתאמת לנו שליחות משה במעמד ששים רבוא. ואולם אם אפשר שימצא בעתיד פומבי גדול כראשון שכל ישראל ישמעו קול ה' אלהים מדבר אליהם מתוך האש, דעת רבותינו ז"ל הוא שעתיד שימצא שכך כתוב במדרש חזית ע"פ ישקני מנשיקות פיהו (שיר השירים א') א"ר יהודה בשעה ששמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך נתקע תלמוד תורה בלבם והיו מלמדין ולא משכחין באו אצל משה ואמרו לו משה רבינו תעשה פרוזביון ר"ל שליח בינותינו שנאמר דבר אתה עמנו ונשמעה (שמות כ') הורו להיות למדין ושכחין אמרו מה משה ב"ו עובר כלומר משתכח חזרו ובאו להם אצל משה אמרו לו משה ולואי יגלה לנו פעם שניה ולואי ישקני מנשיקות פיהו אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבא הוא שנאמר ונתתי תורתי בקרבכם ע"כ, הרי לך במדרש שדעתם ז"ל היא שכבר ימצא לכל ישראל בעתיד למוד שני כראשון מפי הקב"ה בלי אמצעות כלל. ולפי דעתי כי אחר שאין זה מוכרח בפירוש הפסוקים שיותר ראוי שנאמר שזה הדבר תלוי ברצון האל, אבל אין זה מחויב שימצא ולא נמנע שימצא לפי העיון התוריי, ואנחנו היום הזה במדרגת הנביא ששמע דבר מפי השי"ת שא"א לשמוע לנביא אחר לעשות הפך מה שצוה הוא בעצמו מהשי"ת עד שישמע כן הוא בעצמו מפי השי"ת, ואף אם תתאמת שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה לא נאבה לו ולא נשמע אליו לבטל דבר מעשרת הדברות ששמענום אנחנו

שרשים

אחר שנתאמת: (ד) על קדושת ואמות דבריו. שהזהיר את ישראל על שמירת קדושת שבת: (ה) ומה ששמעו ישראל לירמיה וכו'. גם מזה עיין בעין ישראל בפרק קמא דמגילה בהכותב דף קמ"ג ע"ב ד': (ו) בעשרת הדברות. כלומר אין ראוי להאמין אליו דבר שהוא כנגד עשרת הדברות: (הרב בעל שרשים כתב על קונטרס מיוחד מה שנשמט בזה והדפסתיהו כאן במקומו) הגי' בכל הספרים כך היא בעשרת הדברות, ור"ל כשם שבעשרת הדברות אין רשות לשום נביא לבטל שלא בהוראת שעה אחר ששמענום מפי הגבורה כך אין לו רשות לבטל שום שאר מצות שאינם מעשרת הדברות שלא בהוראת שעה. אלא שלפי פי' זה לא יתישב מה שאמר אח"כ ובשאר מצות זולת עשרת הדברות ג"כ א"א וכו' וק"ל. ולכן נראה להגיה בעשרת

אנחנו מפני השי"ת, וע"ז הדרך יושב אל החולקים עלינו ואומרים כי מה שכתוב בתורה (דברים י"ח) נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו, שר"ל נביא שהנתן תורה על ידו כמו שנתנה על ידי משה ושמקרב אחיהם ר"ל מאחי ישראל לא מהם. אף אנחנו נאמר להם שאף לפי דרכם שהם אומרים שהכתוב מדבר שעתיד נביא שהנתן תורה על ידו כמו שהיה זה במשה, מכל מקום אחר שאמר נביא אקים להם כמוך ראוי שתהיה הקמתו ואמות נבואתו שהיא אמות שליחות השליח שהוא עיקר להורה האלהית כמו שאמרנו על הדרך שנתאמתה נבואתו של משה במעמד ששים רבוא בלי ספק ובלי שום חשד:

פרק כ יש לבעל הדין לחלוק ולומר כי זה שנאמר בתורה (במדבר י"ב) אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו', לא נאמר אלא על אהרן ומרים, אבל כבר אפשר בעתיד שימצא נביא כמשה או גדול ממנו, וכן ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים ל"ד) אינו מורה על שלא ימצא כמוהו או גדול ממנו, כי כבר ימצא זה הלשון על דבר שימצא כמוהו בעתיד, וזה שהרי אמר הכתוב על חזקיה ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו (מלכים ב' י"ח) וכן נאמר על יאשיהו וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' וגו' ואחריו לא קם כמוהו (שם כ"ג), וא"א שלא יקום כמוהו לעולם או גדול ממנו שהרי מלך המשיח יהיה כמוהו או גדול ממנו, אבל (א) פי' לא קם כמוהו אינו שלא יקום כמוהו לעולם אלא שלא קם כמוהו (ב) בתואר מה יחידי או שבכל אותו משך זמן שנמשכו המלכים עד הגלות שנפסקה מלכות מזרע דוד לא קם כמוהו (ג) מכל אופן ולא שלא יקום כמוהו לעולם, וא"כ מה המונע שלא נאמר כן בכאן כי מ"ש הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל, ר"ל שבכל אותו זמן שנמשכו הנביאים אחריו עד שנפסקה הנבואה מהם לא קם כמוהו, אבל בעתיד כבר ימצא כמוהו או גדול ממנו, ואם בעבור מלת עוד שנזכרה במשה (ד) יותר אין לשון עוד מורה אלא על זמן מועט כמו ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד (משלי ל"א) שפירש כ"ז שלא יצא היין ממנו, וכן ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ב') שר"ל באותו הדור, וכן לא יקרא עוד לנבל נדיב וגו' (שם ל"ב). והתשובה בזה שאין הכרח מדרגת נבואת משה מן הכתובים שאמרנו בלבד שא"כ (ה) כבר היה אפשר לבע"ד לחלוק ולומר כי בישראל לא קם אבל באוה"ע קם, אבל עיקר ההכרח הוא ממה שבקש משה רבינו מהשם שתתעלה מדרגת כל ישראל ומדרגתו בנבואה מכל שאר האומות, וזה הוא מה שבקש משה רבינו מהש"י כשאמר לו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה (שמות ל"ג), כי בקש ממנו שני דברים, האחד שלא תשוה שום אומה לישראל, וזה שלא תשרה שכינה על אומות עכו"ם להמצא בהם נבואה, וכן ארז"ל (ברכות דף ז') בקש משה רבינו שלא תשרה שכינה על אומות עכו"ם ונתן לו, והשני בקש ממנו שלא ישוה לו שום אדם בנבואה, וזה אמרו אני ועמך כי כמו ששאל שלא תשוה שום אומה לישראל בהשראת שכינה עליהם כמ"ש רבותינו ז"ל, כן נראה ששאל במלת אני שלא ישוה שום אדם אליו במדרגת הנביא, ונאמר לו בתשובה זו גם את הדבר אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם, הרי שהודה לו השי"ת באותו עלוי שבקש ממנו, ובעבור זה הוא מה שהעיד עליו הכתוב בסוף התורה שלא יקום נביא עוד בישראל כמשה, כלומר אפי' בישראל שהיא האומה הנבחרת לנבואה לא יקום כמוהו לעולם כמו שהובטח על כך, וכ"ש בשאר אומות שאינן ראויות שתחול עליהם הנבואה, ומה שארז"ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל הוא שאינו קם אבל באומות העולם קם, וזהו בלעם (שם) אמרו זה להורות כי כמו שמדרגת משה בנבואה היתה בעבור ישראל, כמו שפירשנו בפרק י"ב מן המאמר הזה, כן בלעם לא הגיע לאותה מדרגה שהשיג בנבואה בהיותו קוסם אלא בשביל ישראל כדי שיברכם, אבל לא שתשוה מדרגת בלעם למדרגת משה חלילה, שכבר נאמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם שהודה לו הש"י שלא תשוה מדרגת שום נביא למדרגתו ושלא תחול נבואה על אומות עכו"ם. ולפי שראה

משה

שרשים

בעשרת הדברות בבי"ת. ור"ל כאלו אמר הן שרוצה לבטל איזה מצוה שהיא בעשרת הדברות וכן שרוצה לבטל איזה מצוה ממצוה אחרת דכולם אין רשות לשום נביא לבטל, כן נ"ל וק"ל:

פרק כ (א) פירוש לא קם כמוהו. הפירוש מן לא קם כמוהו: (ב) בתואר מה יחידי. באיזה תואר לבד: (ג) מכל אופן ולא שלא יקום וגו' כנ"ל: (ד) יותר. מלגבי חזקיה ויאשיהו: (ה) כבר היה אפשר לבעל הדין לחלוק וכו'. פי' אף את"ל שהקושיות דלעיל מחזקיהו ויאשיהו אינן כלום ואין ענינם דומה זה לזה מ"מ יש לבעל הדין לחלוק מצד אחר והוא מאמר שאמר הכתוב בישראל משמע בישראל הוא דלא קם וכו':

שבנבוא

משה שהודה לו הש"י בבקשתו שבקש הבין ממנו שני דברים. האחד (ו) שהנבואה לא תחול על האדם בטבע אלא ברצון אלהי, ולפיכך הודה לו שלא תחול הנבואה על אומות העולם שאם היתה חלה בטבע לא היה הש"י מונע טוב מבעליו שלא תחול על אומות העולם. והשני הבין ממנו שנבואתו תהיה ענין נסיי ודבר שהוא למעלה ממדרגת השכל האנושי להשיג בנבואה מצד התורה ואף אם יהיה מוכן אליה, שאם היה בחק השכל האנושי שישיגנה איך הבטיחו הש"י ואדעך בשם ושלא יקום נביא בישראל כמשה, הנה הש"י אין ראוי שימנע טוב מבעליו שאם יהיה אדם מישראל שהיא האומה (ז) הנבחרת לחול הנבואה מוכן לאותה מדרגה שלא ישפיע עליו ברצונו. אבל בלי ספק להיות נבואתו ענין נסיי בחסד מופלג שאין מחק האדם שישיגנו הבטיחו שלא יעשה אותו החסד לזולתו. ובעבור שהרגיש משה שהיתה שעת רצון לעשות עמו חסד חנם סמך לזה שאלה אחרת ואמר הראני נא את כבודך (שמות ל"ג), כי חשב שאחר שהודה לו הש"י לעשות עמו חסד חנם שאין שום אדם ראוי להשיגו שגם ראית אות השגת כבודו אע"פ שאינו בחק האדם שישיגהו שיראה לו על צד החסד, ובאתהו התשובה ע"ז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי (שם) ובארו רבותינו ז"ל אפילו מלאכי השרת שהם חיים, ויהיה פירוש התשובה לפי זה לא התשוב שההשגה הזאת שאני מונע ממך לפי שאין מחק האדם שישיגה, אבל לפי שאין גם זה מחק מלאכי השרת שהם חיים תמיד שישיגוה לזה א"א שתשיג אתה המדרגה הזאת כי די לך שתשיג בהשגת מלאכי השרת אבל להשיג יותר מהם א"א. ולזה לא מנע ממנו השגת אחוריים שהיא ידיעת איכות השתלשלות הנמצאות ממנו אלא השגת פניו שהוא השגת דבר מעצמותו שלא ישיגנה זולתו. ולפי הדברים הללו אחר שהודה לו הש"י ע"אלהו כמו שאמר ואדעך בשם, ראוי שנבין כי פסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה הוא נס מתמיד מורה על גודל מדרגת משה בנבואה על כל הנביאים הבאים אחריו, ולזה לא יהיה שום נביא רשאי לחלוק על דבריו, וראוי היה לפי זה למנות נבואת משה שרש פרטי בפני עצמו לתורת משה, לפי שהוא מורה על נצחיות התורה הזאת. אבל לפי שאפשר לבעל דין לחלוק על הפירוש שאמרנו, ולומר שאמת הוא שלא יקום בישראל כמשה לא גדול ממנו, אבל באומות העולם אפשר שיקום, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על ירום ונשא גבה מאד, ירום מאברהם וגבה ממשה וכו' שנראה שאפשר שיקום גדול ממשה, לזה שמנו אותו ענף משליחות השליח ולא שורש בפני עצמו, לומר שאף אם נודה שיהיה פירוש הפסוקים כדבריהם ושיהיה אפשר שיקום בעתיד נביא אחר גדול כמשה, הנה א"א לומר שנאמין שום נבוא או מתפאר בנבואה לחלוק על דברי משה אם לא שיתבאר לנו שליחות השליח, והיא שתתאמת שהוא שליח השם לתת תורה על ידו במעמד ס' רבוא כמו שנתאמת שליחות משה כמו שאמרנו. ואולם אם אפשר שיתאמת זה בעתיד כשישמע כל העם כאחד שליחות השליח בקול ה' אלהים מדבר מתוך האש כאשר היה זה במשה אין לנו עסק בנסתרות כי זה הדבר תלוי בחכמת השם בלבד וכל עוד שלא תתאמת שליחות השליח ע"ז הדרך לא נשמע לשום אדם הבא לבטל דברי משה שלא בהוראת שעה. [א] ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שעם שעשה נבואת משה עקר מן העקרים ובאר ההבדלים שיש בין נבואת משה לזולתו, ואמר כי כל הנביאים הקודמים לפניו והבאים אחריו כולם הם למטה ממדרגתו, חזר לעשות עקר שלא תנוסח הדת שלא תשתנה, ונראה שדעתו לומר שאלמלא העקר הזה כבר היה אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימה איך נשמע לנביא הקטן במדרגה לבטל דברי משה שהוא גדול הנביאים הבאים אחריו לפי מה שכתב הוא ז"ל. אלא אם תאמר כי דעתו לומר כי פירוש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, ר"ל בכל ימי משך הנביאים אבל אפשר בעתיד שיקום נבוא אחר כמוהו, לזה הוצרך לעשות עקר אחר שלא תנוסח התורה. וכבר בארנו אנחנו שא"א שיקום נבוא אחר גדול ממשה בשום זמן ולא כמוהו, ושאין רשאי לשמוע לנביא הקטן בשום זמן לבטל דברי

שרשים

(ו) שהנבואה לא תחול על האדם בטבע וכו'. וכמו שנתבאר לעיל בפרק ה' מזה המאמר: (ז) הנבחרת לחול הנבואה וכו'. שהאומה הישראלית היא נבחרת לחול עליה הנבואה ואם יהיה אדם מוכן [illegible] לנבואה לא ישפיע עליו וכו', כמ"ש [illegible]:

פרק

ענפים

פרק כ [א] ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שעם שעשה כו'. ר"ל שאין לתמוה על דבריו בזה כי יש לומר שכוונת הרמב"ם ז"ל בזה הוא כי אלו לא היה אלא תנוסח התורה בעקר ה"א אע"פ שגודל נבואת מרע"ה היא למעלה מכל הנביאים אשר היו לפניו ולאחריו תמיד גם כן שאין ראוי לשמוע לדברי נביא אחר לבטל דברי הנביא שהיה גדול ממנו בנבואתו. אבל מקום אם יבא [illegible]

דברי מי שגדול ממנו. אבל לפי שיש לבעל הדין להלוק ולומר שאפשר שיקום בעתיד באומות נביא אחר כמשה או גדול ממנו, לא ישמנו נבואת משה שרש אלא ענף נמשך לשליחות השליה, לומר שא"א לבטל דברי משה בשום זמן שלא בהוראת שעה אם לא אחר שיתברר לנו אמתת שליחותו כמו שנתברר שליחותו של משה, ובזה לא נצרך לעשות שרש ולא עקר שלא תנוסה התורה כמו שעשה הרמב"ם ז"ל, כי כבר בארנו שהוא דבר שאין לו ראיה מן התורה ואינו עיקר בפני עצמו אבל היא אמונה אמתית ודבר נמשך לשליחות השליה כמו שבארנו. וכן יראה מלשון רבותינו ז"ל בתורת כהנים אמרו אלה המצות (ויקרא כ"ז) מלמד שאין נביא רשאי להדש דבר מעתה, אשר צוה ה' את משה כדאי השליה לשולחו, הרי שתלו נצחיות התורה והמצות בשליחות השליה, וזה מכה שרצינו לבאר:

פרק כא נקראת התורה עדות כמו שאמר הכתוב ואל הארון תתן את העדות (שמות כ"ה) אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם (תהלים קל"ב), לומר כי כמו שהעדות (א) א"א שלא יובן כפשוטו (ב) ולא נאמר נחלף הזמן או נעשה לו פירוש או צורה באופן שלא יוזמו או יוכחשו העדים ואם העידו שראובן הרג את שמעון באחד בשבת והוזמו לא נאמר נפרש העדות באופן שלא יהיו זוממין בשנאמר כי באחד בשבת רצה לומר בשנה ראשונה לשמטה, או שנאמר כי מה שאמרו שהרגו הוא בעבור שלא נתן לו צדקה להחיותו או בעבור שלא למדו תורה להביאו לחיי עולם הבא, לפי שהעדות ראוי שיובן כפשוטו ואם הוזמו העדים נהרגין ולא נפרש דבריהם כדי שלא יהיו נהרגין, כן תורת השם נקראת עדות בעבור שראוי שיובנו המצות כפשטן ולא נעשה להם צורות ופירושים לומר שיש בהם תנאי או זמן מוגבל שלא נזכר בהם. ועל זה אמר דוד עדות ה' נאמנה (שם י"ט) כלומר שהיא אמתית בפשוטה, והבא לפרש ולשנות ולעשות צורות ולומר שאיסור החזיר היה זמניי או נאמר (ג) על יצר הרע וביוצא בזה ושעקר כל התורה תלוי באמונת הלב ולא במעשה המצות, עליו להביא ראיה, כי אין בידו לבטל המצות ולומר שיש בהם תנאי או זמן שלא נזכר. ואל זה רמז המשורר באמרו כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך (שם קי"ט) ובאר שהשיחות הם שאומרים כי כל מצותיך אמונה בלבד, ושכבר עבר זמנם ושאין צורך למעשה המצות כלל ובזה השקר רדפוני, ועל כן עזרני כי אני צריך לעזרתך שאם לא כן כמעט כלוני בארץ ועם כל זה אני לא עזבתי פקודיך, וחתם דבריו בחסדך חייני ואשמרה עדות פיך, כלומר שהם כמעט כלוני ואתה בחסדך חייני ואשמרה המצות כפשטן שהם עדות פיך כלומר כעדות שיובן כפשוטו ואין כח ביד שום אדם לפרש ולבטל פשט המצות, וזה, כי אף אם נמצאו בתורה דברים רבים הסכימו בהם כל החכמים היותם רומזים לענינים נכבדים עליונים וענינים שכליים כספור גן עדן והארבעה נהרות וזולתם לא בעבור זה הכחישו מציאותם ושלא יהיו אמת כפשטן אבל יאמרו שעם היות הדברים ההם נמצאים כן במציאות יש בהם רמז לענינים יותר נכבדים עליונים, כמו שמלאכת המשכן נמצאה כן במציאות והוא רמז לענינים עליונים נכבדים, וכן בטבע ההויה האנושית נמצא בה הלשון והשנים והשפתים לצורך האכילה כמו שהם נמצאים בבעלי חיים ועם כל זה הם באדם לתכלית יותר נכבד שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם ולספר תהלותיו שהוא תכלית יותר נכבד מן התכלית שנמצאו בעבורו בבעלי חיים, וכן בעולם נמצאו דברים מצד טבע ההויה כארבעה נהרות וזולתם שהם רומזים לענינים יותר נכבדים מהם, ועל הדרך זה הוא שאמרו כי ירושלים של מטה היא משל לירושלים של מעלה ולא אמרו בן להכחיש מציאות ירושלים של מטה שהיא לענין נכבד מצד עצמו כלומר שתהיה משכן לשכינה, כמו שלא נכחיש מציאות יחזקאל (ד) והיותו מצד עצמו לתכלית נכבד במציאות אחד מן הצדיקים בעבור שאמר הכתוב והיה יחזקאל לכם למופת (יחזקאל כ"ד) וכן נבין שיש בתורה דברים רומזים לענינים אחרים נכבדים ולרמזים עליונים והם עם זה אמתיים

שרשים

פרק כא (א) אי אפשר שלא יובן כפשוטו. כי בהכרח צריך להבין דברי העדים כפשטן הדברים שהם מגידים: (ב) ולא נאמר נחלף הזמן. שאין לומר שעדותן הוא עכ"פ אמת אלא שהיו טועים בזמן והיו סוברים שבזמן הזה נעשה הענין: (ג) על יצר הרע. איסור חזיר היא רמז שלא ילך אחר היצה"ר: (ד) והיותו מצד עצמו לתכלית נכבד. אע"פ שאמר הכתוב והיה יחזקאל

ענפים

לו תורה שאין בה דבר שהוא מתנגד לתורת מרע"ה רק שהיא כדמות פירוש והוספות על תורת מרע"ה וכל תורת מרע"ה היא כלולה בה ועוד תוסף אליה דברים כיוצא בה מה שלא יהיה מתנגד לתורת מרע"ה ה"א שאין זו נקראת תוספת בעקר לכן הוכרח לומר גם כן שלא תנוסה התורה ושלא תשתנה:

על

אמתיים כפשוטן וכל שכן המצות שיש בהם רמז לענינים נכבדים עליונים יש בהם ג"כ תכלית נכבד מצד עצמן ומצד המעשה בהם, ובעבור זה נקראת התורה עדות כמ"ש, לומר שהן אמתיות כפשטן ולא נעשה בהן צורה לבטל הפשט :

פרק כב התורה שהיא בידינו היום לפי משך הקבלה מאבות לבנים היא שנתנה למשה בסיני בלי שנוי כלל, וזה כי בזמן בית ראשון שהיו הכהנים ומורי התורה בבהמ"ק והתורה מפורסמת בפי הכל א"א לה שתקבל שנוי, ואע"פ שהיו בהם מלכים עובדי ע"א כן ג"כ היו נמצאים עמהם נביאים כל אותן הימים עד החרבן ומזהירין את ישראל על שמירת התורה. ומה שמצינו ביאשיהו שחרד חרדה גדולה על ספר התורה שמצא הלקיהו הכהן בבית ה' (א) לא שלא היה נמצא בידם ספר תורה או פתשגן כתב הדת, שהרי ירמיה הנביא היה קיים, אלא לפי שאמון ומנשה היו עובדי ע"א ומכעיסין את השם עד שאמרו רבותינו כי מנשה היה (ב) קודר את האזכרות וכותב שם ע"א תחתיהם (סנהדרין דף ס"ג) לפיכך חשש אחד מן הכהנים שאם יבא ליד המלך ספר התורה שכתב משה שיקדור את האזכרות שבו ובעבור זה גנזו בין שורות הבנין, ואח"כ בימי יאשיהו אשר שב אל השם בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה חפשו אחר הספר הזה ולא מצאוהו וכשחזקו את ברק הבית מצאהו חלקיה בין שורות הבנין והיה בעיניו כמוצא שלל רב שלח אל המלך לאמר ספר התורה מצאתי כלומר ספר (ג) התורה הידוע שעשה משה ולא אמר ספר תורה מצאתי. ומה שחרד המלך יאשיהו על כך וקרע את בגדיו כששמע את דברי הספר כבר פירשו רז"ל בירושלמי (יומא דף נ"ה) טעם הדבר הזה לפי שספר תורה שעשה משה לתחלתו הוא נגלל ואותה שעה מצאוה נגלל בפסוק יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו' (דברים כ"ח) ולפיכך חרד המלך אותה חרדה שחרד לא בעבור שהיתה התורה נשכחת מהם חלילה. וכן כשגלו לבבל אי אפשר שתשתנה לפי שבתחלת גלות יהויכין קודם שחרב הבית גלו החרש והמסגר וגדולי חכמי ישראל שהרי היה בהם דניאל והיה שם יחזקאל הנביא אמר הכתוב (יחזקאל ל"ג) בא אלי הפליט מירושלים לאמר הוכתה העיר וכל גלות ישראל שהיו מפוזרין בכל ארץ אשור היה נמצא בידם פתשגן כתב הדת שהרי אפילו אצל הכותים שהושיב מלך אשור בערי שומרון היתה התורה נמצאת, וכשחרב הבית כבר היתה התורה מתפשטת בבבל ואי אפשר לה שתקבל שנוי מפני חרבן הבית. וכשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי מספר והגדולים שבישראל והחכמים והמיוחסים שבהם כלם נשארו בבבל, אמרו רבותינו ז"ל לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה ועלה (קדושין דף ס"ט ע"א) כלומר שהניח הכשרים והעלה עמו כל הפסולים לפי שבארץ ישראל יהיה בידו כח למחות (ד) שלא יתערבו בהם. תדע שהרי לא עלו עמו משבט לוי כלל אמר הכתוב ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם (עזרא ח') עד ששלח בעדם לבבל ושלחו לו מבני מחלי י"ח, ואחר שנשארו שם כל הגדולים ויודעי התורה (ה) לא היה רשאי לשנות דבר בתורה כי לא תהיה תורתו מסכמת עם תורת כל הנשארים בבבל והנמצאים בערי שומרון ובארץ אשור ובמקומות אחרים שלא הסכימו לעלות עמו, ואע"פ ששנה הכתב כמו שאמרנו למעלה זכר לגאלה שנית מכל מקום לא היה רשאי לשנות דבר בתורה. ומה ששנה מנין החדשים כניסן לתשרי כמו שאמרנו לא חשב בזה לשנוי, אחר שבמשפטי התורה היו מונין לשמיטין וליובלות מתשרי, ואולי שכך היו מקובלים מירמיה שהיתה קבלה בידו מן הנביאים עד משה שראוי לעשות זכר לגאולה השנית אחר שנשארה מצות פסח שהיה זכר ליציאת מצרים במקומה, אבל לא שנה דבר מן הכתוב בתורה כלל. ואם נמצאת התורה באומות אחרות על זולת הנוסח אשר בידינו או באיזה שנוי מקצת דברים, הנה השנוי ההוא נפל מצד המעתיקים לאומות ההן שלא היו בקיאין בה, וזה כי היהודים מדקדקים בתורה ובאותיותיה במלא וחסר ומתפארים בידיעת מנין האותיות ופסקי הטעמים עד שהם כותבים זה בגליוני ספריהם וקורין אותו מסורת מה שלא עשו כן שאר האומות, וכן אמרו למה נקרא שמם סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה (קדושין דף ל' ע"א) וזה לאות כי היא שמורה בידם כמו שנתנה למשה בלי שנוי, והראיה שהיא נמצאת היום ביד כל ישראל המפוזרים בכל העולם מקצה מזרח עד סוף המערב על נוסח אחר בלי שנוי, ומה שאמרו רבותינו ז"ל על קצת תיבות שבתורה תקון סופרים הוא זה כמו שאמרו ואברהם עודנו עומד לפני ה' (בראשית י"ח)

שרשים

יחזקאל לכם למופת וגו' מכל מקום אינו מובן ממנו שבשביל שיהיה להם למופת בלבד הוא נמלא אלא גם בשביל תכלית עצמו :

פרק כב (א) לא שלא היה נמלא בידם ס"ת וכו'. פירוש ונסכת מהם : (ב) קודר. מוחק וגורר: (ג) התורה הידועה. אות ה"א מורה על דבר שהוא ידוע: (ד) שלא יתערבו בהם. שלא יתחתנו עם האומות: (ה) לא היה רשאי. עזרא :

עם

וה' עודנו עומד לפני אברהם היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן אל אראה ...תי (במדבר י"א) ברעתך היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן בזולת זה ממה שאמרו רבותינו ז"ל שהוא תקון סופרים, אין הכונה לומר ששנה שום אדם דבר ממה שבתורה חלילה שאין אדם בעולם שיזייף ספר שיאמר אני זייפתי או תקנתי כך וכך ואיך יאמרו הם תקון סופרים הוא זה, אבל הכונה לומר כי לפי ענין משך הפרשה היה ראוי שיאמר ואל אראה ברעתך ומה ששנה הכתוב ואמר ואל אראה ברעתי לא היה אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה, כי משה לא היה מדבר על עצמו אלא כלפי מעלה היה מדבר ותקן משה הלשון מפני השם כסופר המתקן הכתב דרך כבוד, וכן כל כיוצא בזה, וכן הנקודות על תיבת ואהרן בפסוק כל הפקודים אשר פקד משה ואהרן (במדבר ס') ועל לנו ולבנינו (דברים כ"ט) וכיוצא בהם הטעם בזה הוא כי הנקודה על התיבה (ו) עם שתשאר כתובה הנה היא באמצעות (ז) בין כתיבת התיבה והעדרה. כאלו יאמר כי אע"פ שכתוב אשר פקד משה ואהרן היה המונה משה, ואהרן היה טפל לו אלא שנכתב דרך כבוד כי משה בלבד היה העקר, וכן לנו ולבנינו להורות כי אין חיוב הבנים על פי האבות כל כך כחיוב האבות על עצמם אע"פ שהבנים מתחייבים על פי האבות וכן כלם ע"ז הדרך:

פרק כג הדבר השלם הוא אשר לא ירומה עליו תוספת ולא חסרון. ואחר שנמצא דוד יתאר תורת השם בשהיא תמימה הנה א"א שיהיה בה שום חסרון להגעת שלמותה ותכליתה. ומאשר כל דבר הנכתב מאיזה מין שיהיה כבר אפשר שיובן בשתי הבנות מתחלפות עד שאפשר שתהיה ההבנה האחת מסכמת לכונת האומר והשנית מתחלפת לה מכל וכל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים כי שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו') העברים יבינו ממנו האחדות הגמורה ואחרים יפרשו אותו על כונה אחרת, בעבור זה היה מחוייב כדי שתהיה תורת השם יתברך תמימה ותובן על הכונה הראויה שבתת השם יתברך אותה אל משה בכתב יפרש אותה לו על הכונה הראויה, וכן משה ליהושע וכן יהושע לזקנים וזקנים לנביאים וכן דור אחר דור כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי. והפירוש הזה מהתורה שבכתב שמסר משה ליהושע ויהושע לבאים אחריו הוא שקראו תורה שבע"פ לפי שא"א שיבא הפירוש הזה בכתב כי בכתב ההוא יפול ג"כ הספק שאמרנו שיפול במכתב הראשון ויצטרך פירוש לפירוש וכן לבלתי תכלית, כמו שקרה לחבור המשניות שהוא פירוש תורה שבכתב שנפל בו מן הספק והמבוכה עד שיצטרך לפירוש אחר והוא חבור הגמרא שעשה רב אשי לפרש המשניות וכן הגמרא שהוא פירוש המשניות הוצרך לפירוש ג"כ ורבו עליו הפירושים וחלוקי הסברות, וכן על הפירושים ג"כ. ולזה הוא מבואר שא"א שתהיה התורה שבכתב שלמה אם לא בהמצא עמה הפירוש הזה על פה וזהו הנקרא תורה שבעל פה, וע"ז הוא שארז"ל לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ, וזה לפי שאין מציאות להבנת התורה שבכתב אלא עם תורה שבע"פ. ועוד לפי שא"א שתהיה תורת הש"י שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני האנשים במשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד משיכללם ספר, על כן נתנו למשה בסיני על פה דברים כוללים נרמזו בתורה בקצרה כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים, והם הדברים שנזכרו בתורת כהנים בתחלתו באותה ברייתא המתחלת ר' ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר וסגזרה שוה וכו'. וע"י אותן הדרכים או אחד מהן יודע כל מה שלא נמצא בתורה בפירוש אבל מה שנמצא בתורה בפירוש או בקבלה (ה) אין היוצא באותן הדרכים מועיל ולא מעלה ולא מוריד לבטל הכתוב או הקבלה, ובעבור זה תמצא פעמים הרבה בגמרא שיאמרו זו מנין לך ויאמר המשיב הלכה למשה מסיני, וכן יאמר המקשה אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה, ולפי שאפשר שיפול מחלוקת בין חכמי ישראל בדבר שלא באה הקבלה בו אלא שיוצא באחת מהי"ג מדות או באחת משאר דרכי ההבנה, הסכימה החכמה האלהית כדי שתהיה תורת הש"י תמימה לסלק המחלוקת במה שאפשר, וזה בשנתנה ההכרעה בכל דור ודור לרוב החכמים ואמרה אחרי רבים להטות (שמות כ"ג) ואמר ג"כ לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל (דברים י"ז) ובארו רז"ל אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכונתם בזה לומר כי לפי שכל אדם מדרכו לחשוב מהשבות וליחס לעצמו ההתבוננות והסברא והשכל יותר מכל מה שזולתו עד שתמצא בכמה פתאים ונשים ועמי הארץ

שרשים

(ו) עם שתשאר כתובה. אע"פ שהתיבה תשאר בתוכה: (ז) בין כתיבת התיבה והעדרה. הנקודה מורה כאלו איננה כתובה:

פרק כג (ה) אין היוצא באותן הדרכים מועיל וכו'. אין יכול ללמוד ע"י פי' אחד מהשלש עשרה מדות דבר שהספו המוגד בתורה

הארץ מדברים תועה על החכמים ויחשבו עצמם משכילים יותר מהם, אמר הכתוב כי אף אם יראה להולק שהחכמים אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא יזה מדבריהם לעולם אבל תהיה ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים, ואף אם אפשר שיהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם תהיה ההלכה כהכרע הרוב ואין היחיד רשאי להלוק עליהם לעשות מעשה כדבריו כלל, וזהו ענין ר' יהושע עם ר"א בבבא מציעא (דף נ"ט ע"ב) כי אף ע"פ שר"א היה מופלג בחכמה יותר מכולם עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא שאע"פ שהאמת יהיה כדברי ר"א אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד כי כבר נתנה תורה על הר סיני שכתוב בה אחרי רבים להטות. ואם בדבר אחד נעשה כדברי היחיד ונניח דברי המרובין יתחדש מחלוקת גדול בישראל בכל דור ודור כי כל יחיד יבא לחשוב שהאמת אתו ויעשה כדבריו הלכה למעשה ובזה תפול התורה בכללה, ועל כן ראוי שלא נניח הדרך הכולל שהוא ללכת אחר הרוב להניח דברי היחיד או דברי המעטים ובלבד שיהיו הרוב דעת החכמים לא רוב דעות ע"ה, לפי שההמון ועמי הארץ נפתים לדבר שאינו עד שיבואו להעיד עליו ולומר שהוא כן, וכבר הזהיר שלמה על זה ואמר שאין ראוי להמשך אחר הסכמת ההמון שהרי אנו רואים אותם מסכימים בכמה דברים בהלוף האמת, וזהו שהרי ההמון לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב (משלי ו') וזהו מוסכם אצלם ובלתי מגונה ואינו כן לפי האמת אבל אם נמצא ישלם שבעתים ואת כל הון ביתו יתן (שם) לפי משפטי התורה שאמרה אם אין לו ונמכר בגנבתו (שמות כ"ב) וכן יסכימו ההמון כי הנואף אינו ראוי לעונש אבל יאמרו כי נואף אשה חסר לב (משלי ו') וראוי להמול עליו כי הוא מזיק לעצמו ומשחית לנפשו והוא יעשה העבירה והרע לעצמו (ב) ואין שום בן דעת מזיק לעצמו ועל כן יאמרו ההמון שהוא חסר לב ואינו ראוי לעונש, ואינו כן לפי האמת כי נגע וקלון ימצא הנואף ואומר כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם, לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי תרבה שוחד (שם) וע"כ אין ראוי להביא ראיה מהסכמת ההמון כי פעמים יסכימו ההמון על הלוף האמת. שהרי בימי אחאב ומנשה ודומיהם היו מסכימים כלם לעבוד ע"א זולתי הנביאים ותלמידיהם. וע"כ ראוי שתהיה ההכרעה מסורה ללב החכמים בלבד כי החכמה מתת אלהים היא כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (שם ב') ובזה תהיה תורת ה' תמימה בכל דור ודור ובלתי חסרה דבר:

פרק כד תורת משה האלהית הזאת תקיף בכלל על שלשה הלקים יורו על ג' ענינים הלוקים שהם החכמה והרצון והיכולת, החלק האחד הוא החלק המקיף בדעות אמתיות ויקרא זה החלק דברים, כמו שאמר הכתוב ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים (שמות ל"ד) ואמר ג"כ את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים ה') (א) בעבור החלק המדעי אשר בהם ממציאות הש"י ותורה מן השמים וההשגחה ושאינו גוף וחדוש העולם וזולת זה, וזה החלק הוא המושפע מהכמתו ית' ר"ל מצד היותו חכם. והשני הוא החלק המקיף על הדברים הנרצים אצל הש"י והם המושפעים מרצונו המורים על היותו רוצה ויקרא זה החלק חקים, והוא כלל המצות אשר אין טעמם נודע כאכילת חזיר ולבישת שעטנז וזריעת כלאים ופרה אדומה ודומיהם שהם גזרת מלך והם דברים הנרצים לו יתב' אחר שצוה בהם ארז"ל וכי מה איכפת להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף אלא נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו, וכן אמרו על הקרבנות אשה ריח ניחח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. והג' הוא החלק המקיף על עשית היושר והרחקת העול בין האנשים ויקרא משפטים והם מושפעים מיכלתו, והוא מבואר כי הדת הנימוסית לא תוכל להקיף על החלק הראשון שהם הדעות האמתיות, כי כמו שכתבנו במאמר הזה (ג) עדיין המחלוקת במקומה עומדת על הדרושים הנכבדים שהדעות תלוים בהם, ועל החלק השני ג"כ שהוא ידיעת החקים והדברים הנרצים אצל הש"י לא תוכל להקיף בשום צד כי אין לשכל האנושי מבוא לדעת פרטי הדברים הנרצים אצל הש"י אם לא מצד הנבואה כמו שבארנו (לעיל בפ"ז מזה המאמר) ועקר הקפתה הוא על החלק הג' שהם המשפטים, כי היא תשתדל להרחיק העול מבין האנשים ולהעמיד היושר והיא קובעת דין ומשפט בין האנשים כדי שישלם הקבוץ המדיני, וכשיעוין בה היטב תמצא

שאפילו

שרשים

בתירה: (ב) ואין שום בן דעת מזיק לעצמו. וע"ד שאחז"ל אין אדם עובר עבירה עד שנכנס בו רוח של שטות:

פרק כד (א) בעבור החלק המדעי אשר בהם וכו'. אף שבינה החלק המדעי בשם דברים לפי שהחלק הזה הוא קשה ההשגה, וע"ד דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות. ויותר נראה הואיל והדבור שהאדם הוא מגד בנפש השכלי: (ג) עדיין המחלוקת במקומה עומדת וכו'. ר"ל

שאפי' בחלק השלישי א"א לה לשפוט על נכון כי לא תספיק לשער היושר בכל הדברים על דרך האמת, כי איזה דעת אנושי יספיק לשער כמה ישלם הגנב אם שני כפלים או שלשה כפלים או ארבעה או שבעתים, כי המצא במניחי הנימוסים מי שהניח הגונב ממון בין רב למעט יומת, וזה דבר ימאן אותו השכל האנושי כי למה יומת האיש על גנבת ממון ואפי' פעמים הרבה. ובעבור זה הסכימה התורה האלהית לשער גנבת ממון בעונשים מתחלפים כי הכופר בפקדון וכיוצא בו שהוא מין גנבה קלה ישלם שנים לרעהו והגונב שה ישלם ארבע צאן תחת השה והגונב שור ישלם חמשה בקר כי ההיזק שהזיק בגנבת שור שבטלו ממלאכה ה"א גדול ממה שהוא בגנבת השה. ואולם בעבור שיש בגנבת הצאן הפסד מרובה יותר מבשאר מטלטלין חלב וגזה וולדות אמר ארבע צאן תחת השה. ועל כלם אמר אם אין לו ונמכר בגנבתו (שמות כ"ב), וזהו דין ישר ושווי אמתי שהבא להפסיד ממון חבירו ישלם ממון ואם אין לו ונמכר בגנבתו כדי שישתלם אפי' מגופו, אבל שימות האיש על גנבת ממון אין זה יושר אמתי אלא על גנבת נפשות כמו שאמר הכתוב כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל וגו' ומת הגנב ההוא (דברים כ"ד) (ג) כלומר ולא זולתו. וכן ברוב המשפטים לא תספיק הדת הנימוסית לשער היושר והשווי האמתי, ועל"כ היה ראוי שכמו שהתורה האלהית תקיף על שני החלקים הראשונים כן ג"כ תקיף על המשפטים להורות שאין יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמתי לעשות משפט יושר אלא הקב"ה, וע"כ נחלקו כל דברי התורה אל אלו הג' חלקים להורות על חכמתו ורצונו ויכלתו כאשר אמרנו, וכן תמצא המשורר אומר במזמור הללויה כי טוב זמרה אלהינו וגו' (תהלים קמ"ז) שהיה משבח השם על היות מושפעים ממנו ענינים מורים על היותו חכם ורוצה ויכול צרף עמהם היותו ית' חונן ונותן לישראל מאתו אלו הג' חלקים שהם דברים וחקים ומשפטים שהם מורים ג"כ על היותו חכם ורוצה ויכול, וע"כ אמר כי טוב זמרה אלהינו כי נעים נאוה תהלה כלומר נעים וטוב ויאות להללו ולזמר לו על כל הענינים הנמשכים מחכמתו ורצונו ויכלתו המורים על השגחתו והתחיל בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, כי זה יורה על היותו יתברך רוצה כמלך הבונה מדינה כרצונו ומכנס בתוכו אי זה עם שירצה שאין מי שיעכב על ידו, לפי שהוא גדול על כל בני מלכותו ומצד גדולתו עושה כרצונו, ואח"כ אמר הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם להורות על יכלתו, וזה כי שבירת הלב שהוא פרוק חבורו לא יקבל רפואה כלל בדרך הטבע כמו שכתבו חכמי הרפואה, אבל פרוק חבור שאר האברים כבר אפשר שיקבלו רפואה, ולזה ייחס אל הש"י שהוא רופא שברי הלב שהוא פרוק חבורו אע"פ שאין מדרכו שיקבל רפואה, וזה ממה שיורה על תוקף יכלתו להציל עשוק מיד עושקו כמאמר דוד קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע (שם ל"ד) כלומר כמו שלנשברי לב שאין בטבעם לחיות הוא קרוב לרפאותם כן הוא מושיע לדכאי רוח שאין להם מושיע מצד הטבע כמאמר שלמה רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה (משלי י"ח), רוצה לומר כשאדם חולה והרוח ההיוני חזק הוא יכלכל המחלה אבל כשהרוח הוא חולה שהוא נכאה מי ישאנה רוצה לומר מי יכלכל אותה כי אין בטבעה לחיות. ואח"כ אמר (ד) מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא להורות על חכמתו יתברך, והמשיך אל זה גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר להורות על שלשתן, כי אמר גדול אדונינו להורות על הרצון כי הוא גדול לעשות מה שירצה ואין מי שיעכב על ידו וזה כנגד מה שאמר בונה ירושלים ה', ואמר ורב כח לרמוז על יכלתו לחבוש לנשברי לב כנגד מה שאמר הרופא לשבורי לב, ואמר ולתבונתו אין מספר להורות על היותו חכם לדעת מספר הכוכבים וכח כל אחד מהם והתמזג כחותיהם זה בזה, וזה כנגד מה שאמר מונה מספר לכוכבים כלומר אחר שחכמתו בלתי בעלת תכלית יכול להקיף אפי' בדבר בלתי בעל תכלית כ"ש מספר הכוכבים שהוא בעל תכלית בהכרח (ה) כי א"א שימצא גשמיים בב"ת במספר, אבל להפלגת רבוי כחותיהם בהתמזגם זה עם זה ייחס ידיעת מספרם והפלגת רבוי כחותיהם אל החכמה הבלתי בעל תכלית. ומה שאמרו חכמי החקירה כי הכוכבים בעלי מספר ידוע ושהן אלף ושנים ועשרים ומאה לא אמרו זה אלא על הכוכבים הנראים, אבל הכוכבים הבלתי נראים אלינו הם רבים מאד מאד, אמר הכתוב והנכם היום ככוכבי השמים לרוב (דברים א') וזולת זה הרבה ולהחלשת ראותנו לא נשיג מהם אלא מעט מהרבה, ואין ראוי לומר שהבלתי מושג אלינו אינו נמצא, כי העטלף שלא ישיג אור השמש אינו ראיה (ו) על היותו בלתי

שרשים

ר"ל בענין החדוש וכיוצא בזה : (ג) כלומר ולא זולתו. מלת ההוא בא למידק כך : (ד) מונה מספר לכוכבים וכו' להורות על חכמתו וכו'. כמו שאמר והולך בפסוק ולתבונתו אין מספר : (ה) כי א"א שימצאו גשמיים בב"ת במספר. (מבואר הוא בהקדמת המורה לחלק הב' בהקדמה הב' : (ו) על היותו בלתי נמצא. מלת היותו שב אל אור השמש ור"ל כמו שא"א ליקח ראיה מהעטלף שלא יהיה אור

בלתי נמצא. וע"כ לקח ראיה על היותו חכם מהיותו מונה מספר לכוכבים להורות על הפלגת הריבוי ההוה מצד הרכבת כחותיהם והיותם נכנעים לפניו (ו) לבטל הוראתם כפי מה שתגזור חכמתו יתברך, וזהו לכלם שמות יקרא כאדון שקורא אל העבד לעשות רצונו וכו'. והמשיך כל המזמור ע"ז הדרך להראות חכמתו רצונו ויכלתו כי אמר מעודד ענוים ה' וגו' להורות על היכולת והמכסה שמים בעבים להורות על החכמה, כי אליהוא הביא ראיה מפלאות המטר להורות על חכמתו ית', ואמר לא בגבורת הסוס יחפץ להורות על הרצון לומר שאין רצונו בבעלי הסוסים ולא בבעלי הזרוע והקומה. אבל רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו כי לא בחיל ולא בכח יושיע ה', ואמר שבחי ירושלים את ה' כנגד מה שאמר בתחלה בונה ירושלים ה' וכו' להורות על הרצון הנמשך, והמשיך זה ג"כ בירידת המטר ובשאר דברים הנמשכים בעולם לומר שכלם נמשכים מאתו ומורים על חכמתו ורצונו ויכלתו, וע"כ אמר בסוף המזמור מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, להורות כי גם אלו הג' חלקים שהתורה מקפת בהם שהם דברים חקים ומשפטים יורו על היותו חכם ורוצה ויכול כמו שאמרנו, וראוי לשבח לשם על היות אלו הג' חלקים מגיעים מאתו לכלל האומה וע"כ קראם דבריו וחקיו ומשפטיו. ומה שאמר אח"כ לא עשה כן לכל גוי בא לפרסם רב החסד שעשה הש"י לישראל לתת להם דברים חקים ומשפטים שיהיו מתנהגים על פיהם לקנות שלמותם האנושי מה שלא עשה כן לכל גוי שיודיע להם דבריו וחקיו, ואפי' המשפטים שמדרך הדת הנימוסית לדבר בהם ולהגבילם לא ידעום שאר האומות כי לא היתה ידיעתם מספקת לשער היושר והשווי האמתי כמו שבארנו, וזהו ומשפטים בל ידעום, וסיים הללויה לומר שראוי לשבח הש"י על החסד המופלג הזה שעשה עם ישראל להשגיח בהם זה המין מן ההשגחה הנפלאה להשפיע להם דברים וחקים ומשפטים מחכמתו ורצונו ויכלתו במה שיושג התכלית האנושי:

פרק כה הקשה אלי חכם מחכמיהם ואמר (א) כי הדבר יבחן מצד סבותיו, אם מצד החומר ואם מצד הצורה ואם מצד הפעל ואם מצד התכלית, ואמר כשתבחן תורת משה תמצא חסרה בכלן, וזה, כי היא חסרה מצד החומר שיש בה (ב) ספורים וענינים אחרים שאינם תורה כלומר הנהגה והישרה, ומצד הפעל כי היא תניח הסודות האלהיות הרומזות על אמונת אלהית נעלמות מצד שא"א שיובן מתוכה שלמות הפועל ותאריו כלל, ומצד התכלית כי היא לא תניח ההצלחה הנפשית שהוא התכלית האנושי אבל תניח הצלחות גשמיות בלבד, ומצד הצורה כי התורה ראוי שתהיה מקפת על ג' דברים, על מה שבין אדם למקום והם מצות עבודיות נקראות בלשונם צירימוניאלי"ש והם המצות שאדם עושה מצד עבודת האל כי צירי בלשון יון אלוה, ועל מצות שבין אדם לחברו והם המשפטים נקראים יודיציאלי"ש והם המצות המתחדשות על האדם מצד משאו ומתנו עם זולתו והם המתחייבות מצד הקבוץ המדיני, ועל המצות שבינו לבין עצמו נקרא מוראלי"ש והם המצות שאדם עושה אותם לקנות (ג) תכונה טובה בנפשו כיראת חטא וענוה וכיוצא בהן שהן מקנות בנפש תכונה טובה. ואמר כי כשתבחן תורת משה בג' מיני המצות תמצא חסרה בכלן, כי במה שבין אדם למקום שהן מצות עבודיות רוצה לומר בהוראת דרכי העבודה הנה היא חסרה כי היא תצוה בהריגת הבעלי חיים ושרפת הבשר והחלב והזאת הדמים וזריקתן שהן עבודות מזוהמות מה שאין כן בדתם, כי עבודתם נקיה בלחם וביין. ואם במה שבין אדם לחברו שהן המשפטים והם המצות המדיניות הנה היא חסרה ג"כ, לפי שהתירה הרבית שאמרה לנכרי תשיך (דברים כ"ג) וזה דבר משחית הקבוץ המדיני, ואתה ג"כ שרוצח בשגגה יגלה עד מות הכהן הגדול, וזה עונש בלתי שוה כי פעמים יהיה הרבה ופעמים יהיה מעט, ועוד שהרוצח בשגגה אין לו משפט מות מן הדין ותורת משה התירה דמו לגואל הדם (ד) ואם הרגו על הדם פטור ונמצא לפי זה ההורג במזיד פטור וההורג בשגגה נהרג, מה שאין כן בדת שלהם הכל תלוי בדעת השופטים. ואם במה שבין אדם לעצמו כי לא תצוה תורת משה רק בכשרון המעשה לא בטהרת הלב מה שאין כן בדתם, זה העולה מכלל דברי אותו חכם. וזאת היתה תשובתי אליו כי כל הדברים הללו הם בהפך האמת מבלי

שרשים

אור השמש בנמצא מאחר שהעלק לא ישיג את האור כו' א"כ ליקח ראיה מהעדר השגתנו מרבוי הכוכבים שלא יהיו יותר בנמצא כ"א אותם שאנו משיגים ורואים בחוש וע"ד לא ראינו אינו ראיה: (ו) לבטל הוראתם. כי אף אם המערכת מורה על דבר רע שיבא על איזה אדם השי"ת יהפך הרעה לטובה ע"י המעשים הטובים שהן באדם:

פרק כה (א) כי הדבר. כשתרצ' לידע איכות הדבר יבחן וכו': (ב) ספורים וענינים אחרים. כספורי שכרות נח ולוט וכגון ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו וכיוצא בזה: (ג) תכונה טובה. מדה טובה. (ד) ואם הרגו על הדם פטור וכו'. כלומר ואם הגואל הדם הרג להרוצח שהרג בשוגג פטור גואל הדם נמצא שהגואל הדם שהוא הרג

מבלי הבנה ועיון וידיעה בדרכי התורה, וקודם שאשיב על דבריו אציע הצעה אחת שאין ספק בה אצל כל בעלי שכל, והוא, שהדבר שתבא האמונה בו ראוי שיהיה אפשר לשכל לצייר מציאותו אף אם יהיה נמנע מצד הטבע כמו שהתבאר במאמר ראשון פרק כ"ב. כי הנמנעות מצד הטבע בקריעת ים סוף והתהפך המטה לנחש ושאר האותות והמופתים שבאו בתורה או נזכרו בדברי הנביאים א"ר שאפשר לשכל לצייר מציאותם כבר תבא האמונה בהם בשיש יכולת ביד האל להמציאם ולהחדשם, אבל מה שא"א לשכל לצייר מציאותם בהיות הדבר (ה) נמצא ובלתי נמצא יחד בבת אחת או היות הגשם האחד בשני מקומות מתחלפים בעת אחד (ו) והיות המספר האחד בעצמו זוג ונפרד יחד, כל זה וביוצא בו ממה שא"א לשכל לצייר מציאותו א"א שתבא האמונה בו ולא יתואר האל ביכולת עליו כמו שלא יתואר האל בשהוא יכול לברוא (ז) אחר כמוהו מכל צד ולא להמציא (ח) מרובע שקטרו שוה לצלעו ושמה שכבר עבר לא עבר, כי זה אחר שאין השכל יכול לצייר מציאותו לא יתואר האל ביכולת עליו לפי שהוא נמנע בעצמו, וע"כ א"א שתבא האמונה בו כי אין האמונה בנמנעות ממה שיתן שלמות בנפש, שאם היתה האמונה בנמנעות בעצמן נותנות שלמות בנפש היה השכל ניתן באדם לבטלה ולא היה יתרון לאדם על הבעלי חיים אחר שאין לשכל מבוא בהאמנת מה שתבוא האמונה בו. ואחר הצעה זו אומר כי מה שאמר שתורת משה היא חסרה מצד החומר זה אינו, כי אין דבר בתורת משה ולא שום כפור שאינו הכרחי לתורה אם ללמוד איזה דעת או מוסר או לבאר איזו מצוה ממצות התורה, כי אף ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו (בראשית ל"ו) היה צריך לכתבו כדי להבדיל בין עמלק שצותה התורה להחרימו ובין שאר בני עשו שנאמר עליהם לא תתעב אדומי כי אחיך הוא (דברים כ"ג) וכן כל שאר הספורים הם ליודעים חן, וכבר האריכו מפרשי תורתנו בכל פרט ופרט מהם. וכן מה שאמר שהיא חסרה מצד הפעל שלא כתבה תארי האלהות, הנה הדבר בהפך כי היא כתבה בפירוש שורש האחדות והרחקת הגשמות ובארה שהש"י נמנע ההשגה אמר הכתוב כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג) וכתבה שמה שיושג ממנו יתב' הוא מצד המדות שהוא מנהיג בהן בריותיו כמו שבאר זה למשה כשאמר הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שם) שהודיעו יתברך כי הי"ג מדות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו שאפשר לאדם הידיעה בהן בין רב למעט כפי התחלפות מדרגות המשיגים, אבל תאו"י עצמו א"א שיושגו. ולזה בעצמו הכחישה ג"כ הגשמות והזהירה מלהאמין בו אמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו' פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל (דברים ד'). ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד התכלית שלא הזכירה ההצלחה הנפשית. זה אינו, כי כבר הזכירה לחכמים ברמז (ט) כמו שנזכר במאמר הרביעי בעזרת השם יתברך, ומה שלא בארה זה באור רחב. לפי שהתורה לא נתנה לחכמים ולמשכילים בלבד, אבל לכל העם מקצה גדולים וקטנים חכמים וטפשים, וראוי שיבואו בה דברים מובנים לכל וראויים שתבא האמונה בהם, והדברים המושגים בהרגש לכל יותן בהם האמנה גדולה, והדברים המושכלים הבלתי מושגים בהרגש ובלתי מובנים אלא לחכמים לא יותן בהם האמנה כלל, אבל יאמרו ההמון כי מה שהוא בלתי מושג להוש הוא דבר רחוק ועקר, ולזה יערה תורת משה דברים גשמיים בפירוש נראים לעין ומושגים לחוש לכל העם מקצה ודברים שכליים בלתי מושגים אלא למשכילים ברמז, כדי שיבירו כלם איש ואיש כפי מדרגתו שעל ידי התורה יושגו כל ההצלחות הגשמיות והנפשיות כל זמן שלא יגרום החטא ויהיה השגת הגשמיות שאין מדרך הטבע שיושגו ראיה על הנפשיות, וכבר העיד על זה בלעם שלא היה מאומות ישראל והיה חכם גדול ונביא ואמר תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו (במדבר כ"ג) שיראה שמצד חכמתו או נבואתו השיג שיהיה לישראל אחרית ותקוה אחר המות עד שהיה כוסף שאחר שימות תהיה לו אחרית ותקוה בישראל לפי שהבין שההשגחה

שרשים

הרג במזיד פטור והרולה שהרג בשוגג נהרג ע"י גואל הדם: (ה) נמלא ובלתי נמלא. שהאמר ע"ד אחד שהוא נמלא ובלתי נמלא וזו א"א: (ו) והיות המספר האחד בעלמו זוג ונפרד יחד וכו'. פי' כי האחד בעלמו הוא דבר שאינו מתחלק ואם כן א"א לעשות מהאחד זוג ונפרד. זוג הוא המספר היולא בשוים כגון ב' ד' ו' וכיולא בו, ונפרד הוא שאינו עולה בשוים כגון ג' ה' ז' וכיולא בו (ויותר נראה שר"ל שא"א שיהיה אותו המספר עלמו שתאמר עליו שהוא זוג שיהיה זה המספר עלמו ג"כ נפרד, דלפי דברי בעל השרשים לא ה"ל לאומר אלא היות מספר האחד זוג ותו לא): (ז) אחר כמוהו מכל צד. כי בעל כרחך יהיה האחד עלה והאחד עלול ואם כן לא יהיה דומה לו מכל צד: (ח) מרובע שקטרו שוה לצלעו. נתבאר לעיל במאמר ראשון פכ"ב: (ט) ברמז שנזכר במאמר הרביעי וכו'.

בפרק

שההשגחה בעוה"ז ראיה על הצלחתו בעולם הבא וכל שכן כי בהיות נסים מתמידים באומה
שלא כדרך מנהגו של עולם שהיא ראיה על הצלחת הנפש בעוה"ב, כמו שכל זמן בית ראשון
היתה הנבואה נמצאת בישראל תמיד ואף בבית שני שלא היתה שם נבואה היו נענים פעמים
בבת קול, והיו נסים אחרים מתמידים באומה כמו (י) שתעשה הארץ בכל שנה ששית בשכמה
התבואה לשלש השנים כמו שאמר וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה
לשלש השנים (ויקרא כ"ה) וכמו שבכל שנת השמטה שאמר הכתוב הקהל את העם האנשים
והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו' (דברים ל"א) היו כולם עולים בחג הסכות לשמוע את
התורה, ואמר הכתוב ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך וגו' (שמות ל"ד), ונסים אחרים
מתמידים שהיו במקדש כמו שמנו אותם במסכת אבות ובמסכת יומא אמרו שהיה לשון של
זהורית מלבין בכל שנה ביום הכפורים, ונסים אחרים שמנו אותם שם שהיו מתמידים
באומה מה שלא נמצא באומה אחרת אות מתמיד מורה על אמתת אמונתם. ומה שיביאו
ראיה מהצלחת המאמינים באמונתם אינה ראיה כלל אחר שמצאנו קודם שנתנה תורת
משה יותר מאלפים שנה שהיו כל האומות עע"א זולתי יחידי סגולות כאבות ודומיהן ואעפ"כ היו
כל האומות מצליחות כל אחת ואחת במלכותה המיוחדת לה והיו עומדות בשלוה והשקט, ואף
משנתנה תורה היו כל האומות עובדי ע"א זולתי ישראל והיו מצליחות כל אחת במלכותה.
ואין הצלחת סנחריב ונבוכדנצר ואלכסנדר היותם מושלים על ישראל ראיה שתהיה אמונתם
טובה מאמונת ישראל. והן עוד היום כולם מודים שדת הישמעאלים היא נמוסית הנהיית ואינה
אלהית, ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם. א"כ יראה שאין הצלחת
האומה ראיה על טוב אמונתה, ואמנם הראיה על אמתת האמונה היא התמדת הנסים כמו שהיו
מתמידים בישראל בהיותם יושבים על אדמתם מה שלא נמצא כן למאמינים באמונת הנוצרים
ולא באמונת הישמעאלים (כ) ומה שאמרו בהצלחת הנפש בעוה"ב (ל) ע"ז אנו דנין אם הוא כן
אם לאו, ומה הראיה עליו. ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד הצורה הנה זה שקר גמור הפך
האמת כי בכל הג' חלקים שזכר שתקיף התורה בהן היא שלמה בתכלית השלמות, אם בחלק
המצות שבין אדם למקום והן שנקראות צירימונאלי"ש ר"ל מצות עבודיות הנה היא שלמה מאד
כי היא תצוה בתפלה כמו שאמרו ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך (שם כ"ג)
שהעבודה הזאת היא התפלה בהכרח כמו שבארו רז"ל (ב"ק דף צ"ב ע"ב, וב"מ דף ק' ע"ב)
וכמו שנבאר במאמר הרביעי (פרק כ') בעזרת האל ותזהיר על אהבת השם ויראתו אמרה ואהבת
את ה' אלהיך (דברים ו', וי"א). ויראת מאלהיך (ויקרא י"ט) את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד
(שם כ"ח). ומה שאמר שהעבודות הם מזוהמות משרפת הבשר והחלב והדם, הנה אם נאמר
שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכונה השנית (מ) כדי להרחיקם מתקרובת ע"ז כמו שכתב
הרמב"ם ז"ל, אין זו קושיא כלל כי לא היתה הכונה בקרבנות אלא לטהר כונת הלב ולהרחיקם
מתקרובת ע"א, אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ
מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו' (ירמיה ז')
אבל אף אם נאמר שהיה בקרבנות חלק מהם שהיו נעשים על הכונה הראשונה (נ) אם כדי
להעיר לב החוטא או האדם כי הכבש או הבעל חיים ההוא שיעשה ממנו קרבן כבר היה חי
ונזון כמותו והוא נשרף וכלה ולא נותר ממנו דבר אם לא מה שהיה בו נחת רוח לפני השם, כן
האדם יכלה ע"ז הדרך ולא ישאר ממנו דבר אם לא מצד הפעל שיעשה במה שיהיה בו נחת רוח
לפני השם שאמר ונעשה רצונו שהוא היתרון שיש באדם על הבעלי חיים, שבזה יתן אל לבו
לעשות הטוב והישר בעיני השם כדי שיהיה סבה אל קיום הנפש שהיא עיקר שלמות האדם, ואם
שיהיה הקרבן כדי לקרב ולקשר הכחות העליונים עם התחתונים כמו שהוא דעת חכמי הקבלה
מ"מ א"א לומר שלא היינה העבודות הגונות אחר שהחוש היה מעיד שהדברים ההם היו נרצים
אצל השם שהרי היה האש יורדת מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים שהרי
ירדה האש למשה באהל מועד ולשלמה בבית המקדש ולדוד בגורן ארונה היבוסי ולאליהו בהר
הכרמל והיתה השכינה או רוח הקודש שורה בישראל ע"י הקרבנות והיה הכהן מגיד העתידות
באורים ותומים, כמו שהעיד החוש על זה, משא"כ בכל קרבנותיהם, כי לא נראה בהם מעולם
אות

שרשים

בפרק ל"ט ובפרק מ' וע"ש שהוא סותר מה שכתב כאן: (י) שתעשה הארץ. תצמיח הארץ: (כ) ומה שאמרו בהצלחת הנפש וכו'. שדתם מיעדת ההצלחה הנפשית: (ל) על זה אנו דנין. אנו חולקים עליהם אם היא באמת מביאה אל ההצלחה אם לאו ומה היא הראיה שיש להם על זה: (מ) כדי להרחיקם מתקרובת ע"ז. כדי שלא ילכו להביא איזה תקרובת לע"א: (נ) אם כדי להעיר לב וכו'. הכונה הראשונה היא על שני דרכים, והיא אם כדי לעורר
לב

אות אמת מתמיד וניכר ומפורסם לכל כמו שהיה בקרבנות. ומה שאומרים שיועיל לנפש הוא דבר שאין החוש מעיד עליו ולא השכל מודה על כך ועל כיוצא בזה אמרו הרוצה לשקר ירחיק עדותו, ובעבור זה היהודי שהוא מורגל בדעות אמתיות בלתי מכחישות המוחשות ולא חולקות על המושכלות הראשונות מתורת משה שהכל מודים בה שהיא אלהית ונתנה בפרסום גדול מכל רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם בה שלא יבין ולא ידע ציור מציאותו. ואולם בחלק מהמצות שבין אדם לחבירו והם שקראום אידיציאלי"ש הנה תורת משה שלמה מזולתה מן הדתות, כי היא תזהיר אהבת האנשים, אמרה (ויקרא י"ט) ואהבת לרעך כמוך, ותרחיק השנאה לא תשנא את אחיך בלבבך (שם) ועל הגר אמר ואהבתם את הגר (דברים י') והזהירה שלא להונות אותו, אמרה עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו (שם כ"ג) ולא גר צדק בלבד אלא אפי' על תושב שאינו עובד ע"א, וכן צוה להחנותו אמרה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה (שם י"ד) וזהו גר תושב שמותר לאכול נבלות, ולא תתיר הרבית אלא מן הנכרי העכו"ם באמרה לנכרי תשיך (שם כ"ג) וזהו העכו"ם ואינו רוצה לקיים ז' מצות בני נח כגר תושב. ובשאר המשפטים היא שלמה יותר משאר התורות כי היא תשער העונשין הראוין כפי המרי כמ"ש בפ' הקודם לזה בעונש הגונב ממון ובדיני רוצח בשוגג, ולפי שיש שוגג קרוב למזיד התירה דמו לגואל הדם כדי שיהיה האדם נזהר בזה יותר מדאי, וראיה לדבר זה שאם היה הרוצח אנוס בהריגתו אפי' גלות אינו חייב, וגואל הדם נהרג עליו, כמו אדם זרק אבן והוציא הלה ראשו וקבלה, ומה שתלה הכתוב חזרתו במיתת הכהן הגדול, כבר פירשו רז"ל (מכות פ"ב דף י"א ע"א ודף י"ב ע"ב, וזבחים דף קפ"ז ע"א) טעם הדבר. ואמרו כי לכך נתלה דבר זה בחייו של כהן גדול בדי שיהא זהיר לבקש רחמים על בני דורו שלא יארע תקלה בהם. ועוד שדרך הכמים לסבול עונש ויסורין בעבור ההמון החטאים בנפשותם, שכן מצינו ביחזקאל הנביא שאמר לו הש"י שישכב על צדו ויסבול יסורין לשאת עליו עון בית ישראל, ועל כן אין להפלא אם יהיה הכהן נענש בעון העם, אבל יש להפלא הפלא ופלא על האומר שהמשפטים שבאו בתורת משה עם היותה אלהית הם חסרים ושיהיו נשלמים בדתות האחרים. ועל כן הוא מבואר שאין טעות החסרון שטען כנגד המשפטים האמתיים שבאו בתורת משה מספקת לבטל אתם כלל. ואולם בחלק השלישי והוא הלק המצוה המדותיות והם שקראום מוראלי"ש שאמר שהיא חסרה מצד שתורת משה לא הזהירה אלא על כשרון המעשה ולא על טהרת הלב, זהו הפך האמת שהרי אמרה ומלתם את ערלת לבבכם (דברים י') ואמרה ויראת מאלהיך וגו' (ויקרא י"ט) לא תקום ולא תטור את בני עמך וגו' (שם) ואהבת לרעך כמוך וגו' (דברים ו') ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו'. ומה שצוהה על כשרון המעשה הוא לפי שאין טהרת הלב נחשב אם לא יסכים עמו המעשה, והעקר כונת הלב, אמר דוד לב טהור ברא לי אלהים (תהלים כ"א) וכיוצא בזה הרבה מספור. נמצא שתורת משה שלמה בכל מיני השלמות הפך מה שחשב החכם ההוא, וכבר רמז דוד על זה בקצרה כשעבח אותה מצד ארבע כבותיה אמר תורת ה' תמימה משיבת נפש (שם י"ט), הנה באמרו תורת רמז על הסבה החמרית ואמר שהיא תורה, כלומר שכל ספור וספור שבה כספורי שכרות נח ולוט ודומיהן כלם נכתבו בה לתת דת והישרה והנהגה מה לא זולת זה כלל. ובאמרו תורת ה' רמז על שלמותה מצד הפועל, כלומר כי אחר שהפועל הוא הש"י א"א שיהיה בה שום חסרון מן החסרונות שאפשר שיפלו בדת האנושית. ובאמרו תמימה רמז אל השלמות אשר מצד צורתה, ובאמרו משיבת נפש רמז אל השלמות אשר מצד התכלית שהיא ההצלחה הנפשית, ומשיבת נפש הוא כמאמר שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (קהלת י"ב), ואחר שהאר אותה בשהיא שלמה מצד הצורה באמרו תמימה, חזר ג"כ השלמות מצד התכלית באמרו משיבת נפש, וזכר ג"כ שהפועל הוא הש"י שהוא פועל ושלם, ושהחומר הוא התורה ר"ל הנהגה והישרה מה, נתבאר שהיא מסולקת מכל החסרונות ושהיא שלמה בכל מיני השלמיות, והנה נשלמה כונת הפרק הזה:

פרק כו למה שהיתה התורה האלהית הנהגה והישרה מה למין האדם מושפעת מהש"י הנה היא תורה בהכרה על קשר ודבוק בין האלוה ית' שהוא המצוה ובין האדם שהוא המצווה, ובעבור זה הוא מבואר כי מן הצד הזה בשמיעת איזה צווי מפי השם יורה בהכרח על מציאות הנבואה ותורה מן השמים ומציאות השם המצוה בדת והמשגיח, וכ"ש בשמיעת אנכי ולא יהיה לך שהם יורו בעצם על ג' העקרים הללו כמו שבארנו (א) אבל עכ"ז רצה השם יתברך להשמיע לישראל מפיו את עשרת הדברים כדי שיורו על הדברים הכוללים שיתחייב האדם בהם מצד

שרשים

(א) אבל עם כל זה. כלומר אעפ"כ ולפי פרק כו הש' או כדי שעל ידי הקרבן יהיה מקרב ומקשר הכחות העליונות וכו':

מצד הקשר הזה אשר בין ית' ובינו, וזה אם מצד הארון המצוה ואם מצד עבד המצוה; (ב) ולזה באו שני לוחות נבדלות להורות על ששני אלו הענינים נבדלים זה מזה, ובאו החמשה מהם שהם כנגד השם שהוא הארון בלוח אחד, והחמשה שהם כנגד האדם שהוא העבד בלוח אחר, להורות ששניהם הכרחיים בהגעת השלמות האנושי. והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצות על זה הדרך, כי בלוח האחד היו החמשה דברות הראשונות שאדם מחוייב בעשיתן מצד קבלת אלהותו ית' בזה הדרך, כי כמו מלך אחד שבנה מדינה והלך ולקח עבדים והוציאם לחרות והושיבום בתוכה ואח"כ בא אליה לדבר עמהם כדי שיקבלו עליהם את עול מלכותו, כי כך שראוי שיודיעם תחלה שהוא הארון אשר השגיח עליהם להוציאם לחרות מבית עבדים, וזהו דבור אנכי ה' אלהיך וגו' (שמות י"כ) כלומר ראוי לכם שתקבלו עליכם את עול מלכותי כי אני הוא שהוצאתי אתכם לחרות ואח"כ יצוה אותם (ג) שלא יתנו הממשלה לזולתו, וזהו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שם) וכן יצוה אותם שלא ימרדו להקים עליהם מלך אחר, וזהו לא תעשה לך פסל וכל תמונה. ואחר זה ראוי שיצוה אותם שינהגו בו מנהג כבוד ושלא ינהגו בו מנהג בזיון כמו להשבע בשמו לשקר, וזהו לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואחר זה ראוי שיקבע להם זכר ליום שבנה המדינה, ומתוך כך יזכרו שיש להם ארון שבנה המדינה ויזכרו איך היתה ישיבתם בתוכה שהיו עבדים והוציאם לחרות. ובעבור זה צוה עליהם לשמור את יום השבת להורות על חדוש העולם ועל יציאת מצרים מעבדות לחרות, וזהו שארז"ל (ברכות דף כ' ע"ב, ר"ה דף כ"ז ע"א, שבועות דף כ' ע"ב) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, כלומר כי השבת לא בא להורות [א] על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדבור זכור, כי גם הפילוסוף יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחיש זה זולת כת אפיקורוס, אבל עקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון תמיד, וגם אחר בריאת העולם כמו שנזכר זה בדבור שמור שנזכרה בו יצ"מ שהוכר מתוכה שהש"י עושה במציאות חפצו ורצונו, ולא בעת בריאת העולם בלבד, אבל גם אחר שנתחדש הוא משגיח ומשנה הטבע לעשות חפצו ורצונו בכל עת כמו שעשה ביצ"מ להוציא מלב האומרים אין כל חדש תחת השמש, וע"כ אמרו כי זכור המורה על מציאות הפועל ושמור המורה על מציאות פועל ברצון תמיד על צד ההשגחה שניהם בדבור אחד נאמרו, כלומר בדבור מצות השבת. כי הכונה בו להורות על מציאות פועל ברצון תמיד ומשגיח לא על מציאות הפועל בלבד, והבן זה כי הוא נפלא מאד בפירוש המאמר הזה שלא ראיתי לאחד מן המפרשים בו באור מספיק, כי יש מי שאומר כי בעבור שלשון זכור יורה על מ"ע ושמור על מצות ל"ת כמ"ש רז"ל (עירובין דף צ"ו ע"א) השמר פן ואל אינו אלא ל"ת אמרו כי עשה ול"ת שניהם הכרחים במצות שבת, מ"ע להורות על חדוש העולם, ול"ת שהיא השביתה ממלאכה זכר כי הש"י הוציאם מעבדות לחרות, כי למה שהעבד א"א לו לשבות ממלאכתו, הנה בשביתה ממלאכה הוא זכר ליצ"מ, ולפי דבריו של זה המפרש לא היה ראוי שיזכור הכתוב לא תעשה כל מלאכה בדבור זכור, ואחר שנזכר בו לא תעשה כל מלאכה (ד) מה צורך שיאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. ויש מי שכתב כי במנוחה בשלוה יש זכר ליצ"מ

שרשים

(ב) ולזה באו. עשרת הדברות: (ג) שלא יתנו הממשלה לזולתו. שלא יאמרו שאדון אחר הוציאם ממצרים ולא השי"ת: (ד) מה צורך שיאמרו זכור ושמור וכו'. והלא מצות לא תעשה גם

ענפים

פרק כו [א] על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדבור זכור וכו'. יש לעיין בזה לפי דברי המחבר הוא. כאן משמע שאף שנזכר בדבור זכור ששת ימי הבריאה כמו שנאמר כי ששת ימים עשה ה' וגו' אעפ"כ לא הוא בא להורות כי אם על מציאות הפועל המחדש ולא על הפועל ברצון, ובפרק י"א ממאמר ראשון מבואר שם בהדיא כי ו' ימי הבריאה מורים על מציאות הפועל ברצון. וכפי הנראה שם מדבריו שפועל המחדש ופועל ברצון הוא ענין אחד וז"ל שם כי מבראשית עד אלה תולדות השמים הוא ענין א' ונכתב להורות על העקר הא' שהוא מציאות השי"ת הפועל ברצון וכו' כי בסדר שנמצא כתוב בפרשת בראשית לנבראים ממדרגת מציאותם זה על זה וכיוצא בו וכו' כל זה ממה שיורה על מציאות הפועל ברצון וכו' עכ"ל. וכן הוא מבואר במאמר ב' ריש פ' ד' ע"ש. כל זה הוא סותר דעת המחבר שבכאן, וי"ל שכונת המחבר בזה הוא כי שם בפרשת בראשית אשר היכולת הבריאה מכל כלים ושרש של כל יום ויום בפני עצמו ומבואר שם שכמה דברים נמצאו בקדימת הזמן שלא על פי טבעם, כבריאת הצמחים ביום ג' והמאורות שהם צבא להם ביום ד' וכיוצא בזה, א"כ ע"י הסדר הנזכר שם בבריאת הנמצאים נוכל להבין מציאות הפועל ברצון ורצון, ולכן דקדק שם המחבר ז"ל באריכות לשון וכתב כי בסדר שנמצא כתוב וכו'. משא"כ בדבור זכור

ליצ"מ כי העבד אינו יכול לנוח, ואף אם תהיה המנוחה מעשרה לעשרה ימים יודיע בו כבר ליצ"מ, ואולם בהיות המנוחה משבעה לשבעה ימים יש בה זכר חדוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, וע"ז אמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ואין זה מתיישב יפה (ה) למה לא תהיה הכל זכר לחדוש העולם, וא"ת שבא לבאר שיש למצות שבת טעמים מתחלפים, אין צורך אל שיאמרו בדבור אחד כי כמה מצות יש להם טעמים מתחלפים ולא אמרו עליהם שנאמרו בדבור אחד. ואולם לפמ"ש צריך שיאמרו ב' הדברות בדבור אחד, האחד להורות על מציאות הפועל למציאות. והשני על היותו פועל ברצון ומשגיח תמיד (ו) ואין אחד מספיק זולת האחר, וע"כ היה יום שבת מורה על ב' אלו הבונות לפי שהם הכרחיות מצד האדון. ולפי דעת רז"ל עוד יש במצות השבת כונה אחרת והוא שאמרו במסכת שבת, הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, ולפי זה יוכללו במצות שבת שלשה עקרי הדת הכוללים מציאות הפועל וההשגחה ותורה מן השמים ויהיה שבת גם כן זכר ליום שנגלה עליהם המלך במדינה ושקבלו עליהם את עול מלכותו, אבל בעבור כי הכונה הזאת אינה נכרת אלא (ז) פעם אחת בשנה לא נזכרה בתורה בפירוש, הרי שמצות השבת מחוייבת והכרחית מצד האדון באלו הג' בחינות שזכרנו, ואח"כ אמר כבד את אביך ואת אמך, לפי שהוא מן הידוע שאין המלך שבנה המדינה נגלה בכל יום לאנשי המדינה ההיא, (ח) ואם יזכרו אנשי הדור ההוא שראו ביאת המלך אל המדינה את קבלת עול מלכותו ושהמלך בנה המדינה ושהוציאם מעבדות לחרות, הנה הבאים אחריהם שלא הרגישו בעבדות כלל ושלא ראו כניסת המלך במדינה יבאו למרוד ולחשוב שהמדינה היתה שלהם תמיד ושאין להם מושל עליהם, ואין דרך לצאת מן השטות הזה אלא בהיותם נכנעים אל האבות ומקבלים המוסר מהם, כי הם יודיעו את בניהם איך היו עבדים ושאדון אחד הוציאם לחרות והוא שבנה המדינה והשכין אותם בתוכה, ולזה היה מן ההכרח כדי שלא תשתכח ממשלת המלך בכל המדינה והטובה שעשה עמהם שהוציאם מעבדות להרות, שיכנעו הבנים בכל דור ודור אל האבות ויקבלו דברי מוסרם עליהם ובעבור זה בא הדבור החמישי שהוא כבד את אביך ואת אמך להזהיר על הקבלה, ר"ל שימשך האדם לקבלת האבות שזה עקר כולל לכל הדתות שלא יצוייר מציאותם אם לא יהיה האדם נשמע לקבלת האבות והכמי הדת. ואולם לא מנינו אותו בעקרים ולא בשרשים להיותה מצוה פרטית אם מן האבות כבד את אביך ואת אמך, אם מן החכמים לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ונשלמו בזה הדבור כל הדברים ההכרחים אל האדם בבחינת מה שבינו לבין הש"י והם הדברים המתחייבים על העבד לעשות בבחינת האדון. ואח"כ שב להזהיר על הדברים הכוללים שהם הכרחיים אל האנשים בבחינת היותם והתקיימם במדינה כדי שישלם הקבוץ המדיני. והדבור הראשון מהם הוא שצריך שישמור את גוף חבירו, וזהו לא תרצח. ושישמור ממונו וזהו לא תגנוב (ט) כפי פשט הכתוב. ושישמור הדבר

שרשים

גם כן נזכר בדבור זכור כלומר בדבור מצות השבת, ואין להקשות והכל טעמא מאי למה היה מרמז אלו ב' דברים בדבור אחד יותר מהשאר, לפי שב' דברים אלו והם מציאות הפועל ופועל ברצון הם שייכים להדדי ואין האחד מספיק זולת חבירו כמו שנתבאר בסמוך בדברי המחבר ובדברינו, אלא שלפי זה לא היה צריך המחבר לבאר דברי רז"ל מ"ש בדבור א' נאמר רצוני בדבור מצות השבת אלא היה לו לבאר לפי שאין האחד מספיק זולת האחר כמו שאמר בהדיא אח"כ בסמוך, ואולם לפי מה שכתבנו צריך שיאמרו וכו' ואין האחד מספיק זולת האחר וכו'. וצריך לומר שהמחבר קיצר כאן וסמך על מה שכתב אח"כ בסמוך: (ה) למה לא תהיה הכל זכר לחדוש העולם. ר"ל ולמה לי ב' זכירות: (ו) ואין האחד מספיק זולת האחר. כי אי אפשר להאמין מציאות השם הפועל אם לא בצירוף אמונת הפועל בכונה ורצון כמו שנתבאר לעיל במאמר הב' בפרק ד' בתופתים, וכן הוא מבואר בעקידת יצחק ריש פ' בראשית בשם הרב המורה: (ז) פעם אחת בשנה. באותו היום שקבלוהו עליהם למלך: (ח) ואם יזכרו. ואף את"ל שיזכרו: (ט) כפי פשט הכתוב. כפי פשוטו של כתוב ולאפוקי מפירש"י

ענפים

זכור במחבר גו הבריאה דרך כלל שעשה בששה ימים ולא נזכר בה סדר הבריאה, והויות פרטי הנמ[illegible]יס לכן אינו נרמז בה כ"א מציאות הפועל המחדש לבד, וק"ל ודחוק הוא קצת:

שגם הפילוסוף יודה במציאות הפעל וכו'. מצאתי בגליון פהקשה על המחבר וז"ל הוא מאמר בלתי נכון פי הפילוסוף לא יאמין אלא כעל העולם מלא עולם אל עולם ולא יקח הפילוסוף שם הפועל כאשר יקראוהו התורניים כי הם יליאוהו בעד הסבה ויקראו פועל על צד ההרהבה וכו' וקראו סבתו פועל וכבר גלה מעותם וכו' אף בהפילוסוף באמת לא יאמינו בהאל יהיה סבה פועלת רק סבה על צד התכלית לבד גם לא יודה בפועל מחדש כמו שיובן מדבור זכור עכ"ל, וצ"ע, והאפשר מה שדקדק והאריך המחבר בלשונו ואמר הפועל

דבר שהוא ממיצע בין גופו וקנינו וזהו אשתו כי היא מצד מה (י) כאלו היא גופו ומצד מה כאלו היא קנינו, וזהו דבור לא תנאף. ואח"כ שב להזהיר ולומר שלא יספיק לאדם שיזהר מלהזיק את חבירו בפעל או בגופו או בממונו או באשתו כי גם צריך שיזהר שלא יזיקנו אפי' בדבור והוא לא תענה ברעך עד שקר, וגם לא במחשבה וזהו לא תחמוד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך. ובזה נשלמו הדברים הכוללים ההכרחים אל האדם בבחינת היותו באשר הוא הכרחי להשתתף עם זולתו כמ"ש במאמר הראשון (בפרק ז'). ולזה היו אלו העשרה בשתי לוחות להורות שב' אלו הענינים עם היותם נבדלים זה מזה הנה הם הכרחיים לשלמות האנושי, האחד בבחינת (כ) שלמות האדם מצד עצמו, והשני בבחינת היותו (ל) חלק מדינה. ולזה היו החמשה ראשונים בלוח אחד להורות, שאלו הם כלל אחד מיוחד בפני עצמו. ובשני אלו הכללים נכללים המצות כשיעויין בהם, ועל דרך מ"ש רז"ל בתורת כהנים (פי"ד דף מ"ה ע"ב) ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט) ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה') זה כלל גדול מזה, ועל הדרך שבארנו בפרק כ"ד מהמאמר הראשון:

פרק כז כלל גדול יהיה בידך בעשית המצות שהכל הולך אחר כונת הלב כמו שאמרו רז"ל רחמנא לבא בעי (סנהדרין דף ק"ו ע"ב) ולפי זה יש מי שעושה מצוה הרבה ואינן עולות לו כלום (ה) או בשיעור שיספיקו להקנאת השלמות האנושי ולא לחלק ממנו עד שיהיה מורגש. ויש עושה מצוה אחת תספיק יותר ממצות הרבה כפי כונת העושה אותה לקנות חלק גדול מהשלמות, ואחר שהענין הולך אחר הכונה יתבאר מזה ג"כ שכל המצות שבתורה הן שיהיו מצות עשה או מצות לא תעשה הם דרך להקנאת השלמות האנושי, או מדרגה מה ממנו בהיותן נעשות על הכונה הראויה, כי לא עשית המעשים הטובים בלבד תביא את האדם לחיי העוה"ב, אבל גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני יראת ה' יתן שלמות בנפש. וזה, כי לפי מה שבא מפורש בתורה והלכת בדרכיו (דברים כ"ח), נראה שההליכה בדרכי השם היא עקר העבודה שיעבוד בה האדם את השם, ונמצא המשורר מפרש שמי שהוא נמנע מעשות רע מפני יראת השם נקרא הולך בדרכי ה', אמר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' (תהלים קי"ט) כלומר אשריהם המון המאמינים הנקראים תמימי דרך שאינם מתחכמים על השם אבל הולכים בתמימות בתורת הש"י, ובאר שההולכים בתורת ה' הם השומרים מצותיו בכונת הלב, ולזה אמר אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו (שם) וכדי שלא ידומה שאין נקרא הולך בדרכי ה' ולא נוצר עדותיו אלא השומר מצות עשה כי מצות לא תעשה לא יצוייר שיתן שלמות בנפש, לזה אמר אחר זה אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו, כלומר אף הנמנע מלעשות עולה בכונת הלב נקרא הולך בדרכי השם, וזהו שאמר בדרכיו הלכו. וכן אמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה, ואע"פ שזה דבר מתמיה איך אפשר שיקנה האדם שום שלמות בהיותו יושב ובטל ובלתי עושה שום פעולה והרי בפירוש אמרו רבותינו ז"ל מי האיש החפץ חיים וגו' סור מרע ועשה טוב (שם ל"ד) שמא תאמר אלך אגרה בשנה תלמוד לומר ועשה טוב שיראה שצורך המעשה הטוב בפעל כדי שיזכה לחיים נצחיים ולטוב הצפון ליראי השם שעליו נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו' (שם ל"א) ועל הטוב ההוא אמר מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב. והתשובה בזה היא שהאדם היושב ובטל בלי ספק א"א שיקנה בזה שום שלמות, אבל אם בא לידו דבר עבירה ונמנע ולא עשאה מפני יראת השם הנה הוא זוכה בזה לחיי העוה"ב כאלו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל מצות לא תעשה שבתורה שלמות בנפש, כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר לפי שהיה לו מה יאכל או שהיתה נפשו קצה בו איננו ראוי לקבל שום שכר, אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר או שאין לו מה יאכל ונזדמן לפניו בשר חזיר ונמנע מלאכלו מפני יראת השם ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו אע"פ שהיה רעב ותאב אליו הרי זה ודאי ראוי לקבול שכר. וזהו שאמר

שרשים

פרש"י שם פ' יתרו והוא דעת רז"ל: (י) כאלו היא גופו. שהרי היא נעשתה מצלעו: (כ) שלמות האדם מצד עצמו. ר"ל שיהיה לו חלק לעוה"ב כשיעבוד את אדונו כראוי והוא הס"י: (ל) חלק מדינה. שצריך להשתתף עם זולתו כנזכר: פרק כז (ה) או בשיעור שיספיקו. ר"ל הו-שיעלו לו

ענפים

ועל המחדש יוכל לומר שכונתו בזה כי אף מאמיני הקדמות בהומרים שהש"י אינו כי אם סבה לעולם צריכים בעל כרחם להודות על אמונת החדוש על דרך שנתבאר לעיל בפ' כ"ג ממאמר א' ע"ש:

התמונה מעבדה לעבדה ימים וכו'. מה שהזכיר דוקא עברה כוונתו כי לקיחת קרבן פסח היה בארבעה ימים בהדש כמו שאמר בעשור לחודש הזה וגו':

שאמר הכתוב על הדם לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחריך כי תעשה הישר בעיני ה׳ (דברים י״ב), וזה שאמרו רז״ל לא יאמר אדם א״א לאכול בשר חזיר א״א ללבוש שעטנז אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, הרי שגלו שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה הוא שתזדמן העבירה לפניו וימנע מעשיתה לאהבת השם וליראתו ולא לשום סבה אחרת. וזה הדרך אע״פ שיראה קל ההשגה אינו כן אבל הוא קשה מאד שהרי דוד המלך שאמר על עצמו שמרה נפשי כי חסיד אני (תהלים פ״ו) כשנזדמן לו ענין בת שבע שלא היה לו מונע אחר אלא יראת השם בלבד לא היה בו יכולת לכבוש את יצרו לאהבת ה׳, כי ההמנע מעשות העבירה בעבור יראת השם ואהבתו הרי הוא כאלו עשה מצות עשה כתקנה על הכונה הראויה. ועי״ז הדרך יתנו מצות לא תעשה שלמות בנפש בהיותן בלתי נעשות כמו שיתנו מצות עשה שלמות בנפש בעשיתן, וזה דבר פירשו רז״ל במס׳ מכות (דף כ״ד ע״א) אמרו דרש רבי שמלאי תרי״ג מצות נאמרו למשה בסיני שס״ה כנגד ימות החמה ורמ״ח כנגד אבריו של אדם וכו׳, הנה בארו בזה שהתורה כונה בזה המספר להראות איך יצויר שתהיה קנית השלמות במצות לא תעשה כמו שבמצות עשה עם היותם הפכים כי עשה ולא תעשה בלי ספק הפכיים, וזה כי בהיות מספר מצות עשה רמ״ח כנגד אבריו של אדם היא הוראה כי כמו שהאברים להיותם נמצאים בפעל יגיע בהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא בעל חי, כן המצות שהן מצות עשה יגיע מהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא אדם בהיותם נעשים בפעל לא על צד האמונה והידיעה בלבד, ומצות לא תעשה בהיותם שס״ה כמנין ימות החמה יש בזה הוראה כי אלו המצות אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל הן נותנות שלמות לנפש האדם, כי כמו שהזמן הוא דבר בלתי נמצא בפעל, כי (ב) העבר אינו נמצא והעתיד לא יצא עדיין אל הפעל וההוה אינו אלא העתה הקושר בין העבר והעתיד, ואולם העתה עצמו אינו זמן על דרך האמת שיקבל חלוקה כמו שהוא מדרך הזמן שיקבל חלוקה להיותה (ג) מהכמה המתדבק, אבל יחס העתה אל הזמן (ד) יחס הנקודה אל הקו, וא״כ אין הזמן נמצא בפעל ואעפ״כ הוא נותן שלמות המציאות לכל הדברים הנמצאים בזמן. כן מצות לא תעשה אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל נותנות שלמות אל הנפש האנושי (ה) מצד היותן דברים בלתי נמצאים, ולזה באו במספר שס״ה להורות כי כמו שהזמן בלתי נמצא כך אלה המצות ראוי שיהיו בלתי נמצאים בפעל, ובהיותם בלתי נמצאים בפעל יתנו השלמות הנפשי (ו) בהיות ההמנע מעשיתן על הכונה הראויה, כמו הזמן שבהיותו בלתי נמצא בפעל נותן השלמות לדברים הנמצאים:

פרק כח מ״מה שבארנו בפרק העבר יתחייב שהשלמות האנושי לא יתכן שיושג אלא במצות עשה ומצות לא תעשה, וזה כי כמו (א) ששום שלמות אנושי א״א שיושג אלא באמצעות האברים הנמצאים בפעל ואמצעות הזמן הבלתי נמצא בפעל, כן השלמות הנפשיי יושג במצות עשה ובמצות לא תעשה. ולזה היו הג׳ הלקים שהתורה נחלקת אליהם שהם דעות וחקים ומשפטים כמו שבארנו בפרק כ״ד מזה המאמר כל אחד מהם מקיף על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, כדי שיהיה בכל חלק מהם דרך להקנאת השלמות או חלק מהשלמות הנקנה אל האדם מצד מצות עשה ומצות לא תעשה. וזה כי בדעות יש מצות עשה כאמונת מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף, ומצות ל״ת שלא להעלות במחשבה שיש אלוה מבלעדי ה׳ ושלא לתור אחרי עבודה זרה וזולת זה, ובחקים כלבישת ציצית ואסורי מאכלות, ובמשפטים בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא י״ט) ביומו תתן שכרו (דברים כ״ד) העניק תעניק לו (שם ט״ו) ולא תונו איש את עמיתו (ויקרא כ״ה) לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו (שם י״ט) וזולת אלה הרבה. והדבר מבואר כי החלק המדעי ראוי שיקנה השלמות הן מצות עשה שבו הן מצות ל״ת, וכן החלק החקיי והוא המקיף בדברים הנרצים אצל הש״י והבלתי נרצים ראוי שיקנה בו השלמות (ב) על הדרך שכתבנו למעלה, ואולם מה שצריך באור הוא איך יהיה השלמות הנפשיי נקנה בחלק

שרשים

(א) עבר מה אכל לה בשעיר שיספיקו וכו׳: (ב) העבר. ר״ל הזמן שהיה מקדם אינו נמצא עתה כי כבר עבר זה הזמן: (ג) מהכמה המתדבק. על דרך משל קו אחד מעשר אמות א נקרא כמה המתדבק כי יש בו כמה אמות חלקים זה בזה ומקבל החלוקה כי נוכל לחלוק אותו לכמה חלקים וכמו כן נאמר על זמן ארוך מכמה שנים או ימים שיקבל חלוקה ג״כ. משא״כ העתה רגע אחד וזמן בלתי מתחלק הוא: (ד) יחס הנקודה אל הקו. שהנקודה אינה כלום ואין לה חלוקה אפילו במחשבה כמו שנתבאר לעיל מ״ב פרק עשירי: (ה) מצד היותן דברים בלתי נמצאים. ר״ל מצד שהם אינם נעשים: (ו) בהיות ההמנע מעשייתן על הכונה הראויה. ר״ל כשימנע מעשות העבירה בעבור אהבת השם כנזכר:

פרק כח (א) ששום שלמות אנושי. שלמות המדומה: (ב) על הדרך שכתבנו

בחלק הג' שהוא המקיף במשפטים, כי לא יצוייר שיתן שלמות בנפש שום חלק מחלקיו לא מצות עשה שבו ולא מצות ל"ת, כי החלק ממצות עשה שבו לדון בנזקי השור והבור והאש או החלק במצות לא תעשה כמו לא תגנבו ולא תעשוק את רעך (פס י"ט) ולא תגזול וזולתם עם שהם משפטים יקרים לקיום ישוב המדיני, (ג) מה יזכה ילוד אשה בהם שתקנה נפשו שום שלמות אנושי על ידם, ואם בעבור שהם מבוא ודרך (ד) לתקן המדות שבזה היא הישרה לקנות השלמות האנושי בלבד (ה) לא זולת זה, יהיה א"כ השתדלות רוב חכמי ישראל ועסקם (ו) בלמוד ובדיני השאלות הלמודיות דבר בלתי מועיל להקנאת השלמות ויהיה יגיעם לריק חלילה עם שאין ראוי שיהיה (ז) חלק גדול כזה מהתורה בלתי נותן שום שלמות אלא מצד היותו תקון המדות ולא זולת זה. והתר הספק הזה הוא על זה הדרך. כי בעשית כל מצוה ומצוה יש שתי בחינות, האחד מצד העשות מעשה המצוה והגיעה אל הפעל השלם, והשנית מצד כונת העושה אותה, והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה שהרי אמרו רז"ל במסכת נזיר (דף כ"ג ע"א) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ואמרו שם משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר (הושע י"ד) וצדיקים ילכו בם וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר (שם) ופושעים יכשלו בם, הנה בארו בפירוש שהמצוה בלא כונה אינו עולה לשם מצוה. וכן ענין הכונה לבדה בזולת המעשה אינו מועיל כלל שאם היה זה מועיל היה ראוי שתעלה ידיעת המצוה ולמודה בכונה במקום עשיתה, ואינו כי קריאת הפרשיות שבתפילין אינה עולה בעבור הנחתן. ועוד כי בפירוש אמרו בקדושין (דף מ' ע"ב) כשנחלקו אם הלמוד גדול או המעשה גדול נמנו וגמרו שהלמוד גדול, ופירשו הטעם לפי שהלמוד מביא לידי מעשה, והוא מבואר אחר שהלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה שהמעשה שהוא התכלית הוא העקר, כי כל שתי מלאכות שהאחת קודמת לאחרת קדימה טבעית כמלאכת הרסן למלאכת הפרשות או כמלאכת האריגה למלאכת החייטים שהמלאכה הקודמת היא פחותה במדרגה מן האחרת, כי הקודמת כמשרתת לאחרת כמו שמלאכת חציבת האבנים מן ההר היא פחותה במדרגה ממלאכת הבנאות אחר שהיא משרתת אליה אע"פ שא"א למלאכת הבנאות שתשלם בזולת הציבת האבנים, וכן המעשה אע"פ שא"א שיגיע אלא עם הלמוד כי לא עם הארץ חסיד מ"מ אחר שהלמוד אינו אלא כדי שיבוא אל המעשה הוא מבואר שהמעשה הוא העקר. ואחר שבארנו שאין המעשה לבדו הוא עקר ולא הכונה לבדה ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העקר בעשית המצות כמו שהיה הענין בחלק המדעי עם החלק המעשי כמו שבארנו בזה המאמר, וכן הוא הענין בעשית המצות כי המעשה שתצטרף אליו הכונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש כי הכונה נותנת שלמות אל המעשה כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר. (ח) ולפי זה אומר כי החלק התוריי המקיף במשפטים ראוי שיתן שלמות בנפש יותר כמה שיתן החלק המשפטי המונח בנימוסים. וזה, כי כשיעשה היושר אל המשפט האיש הנימוסיי על איזה כונה שיהיה יגיע ממנו התכלית המכוון שהוא תקון הקבוץ המדיני, וזהו שלמותו בלבד ואין בו תכלית אחר נוסף. אבל המשפטים התוריים עם שיש בעשיתם שלמות שעל ידם ישלם הישוב והקבוץ המדיני, הנה בהצטרף אל עשיתם הכונה ג"כ יגיע מעשיתם שלמות אחר נוסף יותר נכבד מן הראשון כמו שהשנים והלשון והשפתים הוו בבעלי חיים לצורך האכילה ועם זה הם באדם לתכלית יותר נכבד כזה שהם כלים אל הדבור המבטא לשבח הש"י ולספר תהלותיו, וכן במשפטים התוריים יש בהם תכלית יותר נכבד מתקון הקבוץ המדיני אע"פ שיראה לכאורה שאינו כן. והתכלית ההוא הנה הוא שיתכוון בעשית אלו המשפטים מצד מה שצוה הש"י, והכונה הזאת כשתצטרף אל המעשה תקנה ותתן שלמות בנפש העושה אחר שעשית פעולה זו אינה מצד שהיא תקון הקבוץ המדיני בלבד אבל מצד אהבת הש"י רצוני לומר כדי להשלים מצותיו שצוה בהם. ונמצא לפי דרך זה כי עשית דבר אחד בעצמו כאלו האמר נתינת הצדקה או להלוות לעני בשעת דחקו או שימנע האדם מלהונות את חברו או מלגנוב ממונו, אם יעשה זה המתנהג ע"פ הנימוס לפי שאלו מדות טובות

שרשים

שכתבנו למעלה: בפ"ב מזה המאמר: (ג) ומה יזכה ילוד אשה בהם וכו'. כי אין בהם שום צד עבודות להשם יתברך: (ד) לתקן המדות וכו'. רוצה לומר בעבור המעשה הטוב בעצמו שאינו גוזל אינו חומס או שמגיל עשוק מיד עשקו ואף ע"פ שאינו עושה זה לשם עבודת ה' יקנה נפשו שלמותו המעשי: (ה) ולא זולת זה. לא על ידי שום דבר אחר כי אם ע"י המעשה הטוב: (ו) בלמוד ובדיני השאלות הלמודיות וכו'. לפי שאין עוסק בזה שום מעשה כי אם עיון ולימוד השכל: (ז) חלק גדול כזה. חלק המשפטים וכו' (ח) ולפי זה אומר כי החלק התוריי וכו' עד סוף הפרק. ר"ל אחר שמלות המעשיות מחוייבות להיות בצירוף הכונה שראויה להם אם כן יש בהם

טובות שישלם בהם הקבוץ המדיני לא ימשך אליו שום שלמות פרטי בזה אלא השלמות הנמשך מצד תקון הישוב המדיני. וכשיעשה זה המתנהג ע"פ התורה מצד שצוה בהם הש"י וכדי להכנע אליו ולעשות רצונו ולהשלים מצותיו שצוה בהם, הנה יגיע לו מזה תכלית אחר פרטי יותר נכבד ויותר חשוב שזהו עבודת הש"י שע"י הכונה הזאת המתחברת אל המעשה יושג השלמות הנפשיי כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר. ווהו שאמר הכתוב (ישעיה ל"ב) והיה מעשה הצדקה שלום וגו', כלומר עשית הצדקה יגרום שלום בקבוץ המדיני שלא יגזול העני את העשיר, אבל כונת נתינת הצדקה אם היא מצד שצוה בה הש"י שזהו הנקרא עבודת הצדקה יגרום השקט ובטח עד עולם שזהו ההשארות הנפשי הנצחי. וע"ז אמרו גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, כי המצווה ועושה בעשית המצוה כתקנה יעשה שני דברים, האחד שיעשה הפעל הטוב או היושר באמת, והשני שהוא מכוין לעשות רצון אביו שבשמים. ומי שאינו מצווה ועושה יעשה הפעל הזה מצד שהוא יושר בלבד לא זולת. וע"ז הדרך יובן איך יקנה האדם השלמות וחיי העוה"ב על משפטי התורה על עשה ולא תעשה שבה כשיהיו נעשים לאהבת הש"י וליראתו ולהשלים מצותו שצוה בהן. ויתבאר מזה שפעל עשית המצוה לבדו אינו מכוון להגיע השלמות האנושי מצד עצמו אלא מצד ההוראה שיש בעשיתו המצוה על ההכנע אל הש"י לעשות רצונו ולאהבה אותו, והרי זה כמדליק את הנר שאין הכונה בהדלקה בפעל המגיע מהדלקה בעצמו, ר"ל כדי לכלות את השמן ולשרוף את הפתילה שהוא הפעל המגיע ממעשה הדלקה, אבל כונת הדלקת הנר הוא בעבור האור הנמשך מן המעשה ההוא, וכן היא כונת התורה להישיר את האדם בעבודת הש"י ולהאיר לפניו את הדרך ילך בה לעבוד עבודתו ואת המעשה אשר יעשה כדי שישיג אהבתו, ולזה מה שדמה הכתוב המצוה לנר באמרו כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') כאלו באר שהתורה מכוונת מצד עצמה כאור שהוא מכוון לעצמו, אבל המצוה אינה מכוונת מצד עצמה, והמעשה אשר בה כנר שאינו מכוון מצד עצמו אלא מצד האור הנמשך ממנו, וכן המצוה כוונת עשיתה מצד ההוראה הנמשכת מהמעשה ההיא שהיא העבודה אל הש"י שהוא האור הנמשך ממנו והוא שקרא תורה באמרו ותורה אור. ולכן בהעדר הכונה מפעל המצוה הרי הוא כאדם המהלך באישון לילה ואפלה שהוא נכשל בהכרה. ובעבור זה כנו רבותינו העושה מצוה בזולת הכונה הראויה *) פושע, ואמרו כי העושה מצות הפסח שלא כהלכתו ר"ל שלא על הכונה הראויה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, אמר שלמה דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו (שם ד') ועל הכונה הנקשרת במעשה הראוי אמרו כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (הושע י"ד) ואמר שלמה ואורח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום (משלי ד') כלומר שאינו כבה לעולם :

פרק כט וראוי שנחקור בכאן חקירה גדולה התועלת מאד והוא אם ההורה הזאת האלהית נותנת שלמות (א) בכללה או בחלקיה, ונאמר שהדבר הזה נחלקו בו רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בפרק חלק (סנהדרין דף קי"א ע"א) אמרו שם לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק (ישעיה ה') אמר רבי שמעון בן לקיש למי שמשייר אפי' חק אחד מן התורה אמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו דאמרית עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפי' חק אחד מן התורה, והיה נראה שהוא ראוי שתהיה נותנת השלמות בכללה ולא בחלקיה כדברי רבי שמעון בן לקיש, לפי שאם היה חלק ממנו מספיק להקנות השלמות האנושי למה יעמיס השם יתברך עלינו רבוי המצות ואזהרות פי מה שאפשר שיושג בפעל אחד יראה שיהיה פעל בטל שיעשה בהשגתו פעולות רבות, כי מי שיוכל לרפאות חולי אחד בסם אחד פשוט קל ההשגה, שיעשה הרכבת רבת הסמים קשי ההשגה היא פעולת שוא בלי ספק כמאמר החכם לשוא יעשר בפעולות רבות מה שאפשר לעשות בפעולה אחת, ולזה יראה שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות להקנאת השלמות האנושי שאם לא כן לא היה השם יתברך מצוה אותנו בהם. אבל שנאמר שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות בהקנאת השלמות הוא דבר זר וקשה מאד, שאם הדבר כן אי אפשר לשום אדם שיקנה השלמות ההוא לפי שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואם יחסר לו אחת מן המצות לפי זה הדעת אי אפשר
לו

---

*) הגה"ה פושע ואמרו כו'. א"ה מסקנת סגמרא אינו כן וו"ל משום דלא עביד מצוה מן המובחר נשא קרית ניה אלא מצל וכו', ועיין הוריות דף י' ע"ב ונזיר דף כ"ג :

שרשים

בהם ג"כ אל עבודת הש"י ועי"ז תקנה הנפש השלמות האנושי ובתה אינו מן הראוי להקשות ויהיה אם כן השתדלות רוב חכמי ישראל וכו'

כנזכר כי זהו כולו עבודת השם יתברך :
פרק כט (א) בכללה. שצריך לקיים כולה :
שלא

לו לקנות השלמות האנושי, ויהיה א"כ התורה שנתנה לישראל דרך חסר להביאם כולם לחיי העוה"ב היא בעצמה המונעת אותם שיזכו לנועם ההוא, וזה הפך מה שכוון ממנה, כי אין צ"ל (ב) שלא ישיגוהו כלם שאפי' יחיד בדור לא יוכל להקיף על כלל הדעות שבאו בתורה ולא לעשות כלל דחקים ולא לקיים כל המשפטים שבאו בה, ויהיו כלל ישראל לפי זה יורדין לבאר שחת חלילה לאל מרשע ושדי מעול (ג), עם שהמקובל באומה הוא הפך כל זה שהרי אמרו במשנה (סנהדרין דף ג' ע"א) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו :

ודרך הבנת זה הענין הוא, כי כמו שנמצא מדברים הטבעיים דברים הרבה ימצאו על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח. כמו כפילת החושים וזולתם שהיה אפשר המצא והתקיים הבעלי חיים (ד) בזולת הכפל ההוא, ואולם נמצאו בבעלי חיים על צד היותר טוב. כן השם יתברך להיותו חפץ להביא את האדם אל השלמות האנושי וראה כמה מונעים יש לו שהם מטרידים מהשגת השלמות ההוא, התר דרך בשישיגהו, וזה כשהרבה לו דרכים ואופנים אינם הכרחיים כלם להשגת השלמות [א] ואמנם נמצאו על צד היותר טוב כדי שיושג השלמות האנושי או חלק ממנו על יד כל אחד מהם כדי שלא ימלט אחד מישראל בפרט או מן האנשים בכלל שלא ישיג השלמות ההוא אם ישתדל להשיגו באחת מן הדרכים ההם, וזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות (דף כ"ג ע"ב) רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר (ישעיה מ"ב), הנה בארו שלכך נצטוו ישראל רוב המצות כדי לצדקם ולזכותם. והוא מבואר שאם היו כלם הכרחיים לקנית השלמות לא היה זה זכות אלא חובה, ולזה הוא שאמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו דאמרת עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפי' חק אחד בתורה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה וז"ל על אותה משנה מעיקרי האמונה בתורה כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצות כסדר וכהוגן שלא ישתף עמה דבר מכוונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זה יזכה בה לחיי העוה"ב, וע"ז אמר כי בהיותם הרבה א"א שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן על מתכונתה ושלמותה בעשותו אותה מצוה תחיה נפשו באותו מעשה, וממה שיורה על העקר הזה רבי חנינא בן תרדיון (ע"ז י"ז) ששאל את רבי יוסי בן קסמא מה אני לחיי העוה"ב והשיב כלום בא מעשה לידך כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן, והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות בכל מה שאפשר וזכה בה לחיי העוה"ב עכ"ל שם. ונתבאר לפי מה שאמרנו כי מצוה אחת בלבד תספיק לתת השלמות האנושי, ואולם מה שנמצאו בתורה מצות רבות לא היה זה על צד ההכרח, אבל על צד היותר טוב כדי שלא ימלט אדם מישראל שלא יזכה לעוה"ב על יד אחת מהן אי זו מהן שתהיה. ותא חזי מאן גברא רבה מסהיד עלה הרמב"ם ז"ל שאמר כי דעת רבותינו ז"ל הוא כי רבוי המצות לא היה להעמים עלינו משא כבד אשר לא נוכל שאתו, אבל היה חסד מהש"י לזכות את ישראל ולהצדיקם כי הגדיל את התורה והרבה מצותיה כדי שיהיה להם דרכים מתחלפים כדי שיקנו על ידם השלמות האנושי. ואע"פ שהעכו"ם לא ישערו בזה כי להיותם עם בזוז ושסוי יחשבו שיהיה רבוי המצות להעמים על העם משא כבד, וזהו שסמך אל פסוק ה' חפץ למען צדקו וגו' והוא עם בזוז ושסוי וגו', ר"ל כי יחשבו כי לפי שאין מצוה אחת בלבד מספקת אל שתדבק בהם השגחה האלהית בכל פרטי מעשיהם להצילם מצרתם יאמרו כי בעבור זה לא תספיק להקנות שום שלמות לנפש, ואין הדבר כן כי אפי' מצוה אחת עשויה כהלכתה כמו שבארנו תספיק אל שיקנה האדם בה חיי העוה"ב, ובעבור זה אמרו רז"ל כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כי אי אפשר שלא יעשה כל אחד מהם מצוה ממצות התורה שעל ידה יזכה למדרגה מה ממדרגות העוה"ב. ואולם כפי רבוי המצות שיעשה כן הגדל מדרגתו שם, ולזה היה משה מוסף ותאב להכנס לארץ כדי שע"י קיום המצות התלויות בארץ יזכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעוה"ב. ופעמים יגיע רבוי המצות המקויימות על יד איש אחד אל שיהיה במדרגה שיושגח בעוה"ז בכל פרטי ענינו כרבי חנינא בן דוסא חולתי מן החסידים, וכבר אפשר שימצאו רבוי המצות

שרשים

(ב) שלא ישיגוהו כלם. כל ישראל: (ג) עם כאומה הוא. כהפך כל זה וכו': (ד) בזולת שהמקובל וכו'. תלורך לזה שהקבלה נמשכת הכפל ההוא. כי אף אם היה לו עין אחת לו

ענפים

פרק כט [א] ואמנם נמצאו על צד היותר טוב. נראה בעבור זה אמר הכתוב ה' עשה גם מעשה לעיל בפסק מי מזה המלכל :

כשאמרו

המצות או כללותם באישים מתחלפים ויהיה כלל האישים ההם מושגח יותר מן האיש האחד (ה) וזה כי הכלל ההוא ישוב במדרגת האיש האחד (ו) שימצאו בו רבוי המצות, וזאת היא סבה שיהיה הכלל לעולם יותר מושגח מהפרט להמצא בכלל רבוי המצות או כלל מצות התורה יותר ממה שימצאו באיש האחד, ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפלתם ומושגחים ומוצלים מהמקרים יותר מהפרט. וזה אמנם יהיה בהצלחת העוה"ז, אבל בעוה"ב מדרגת כל אחד ואחד לפי מעשיו ורוב המצות שיעשה, וגדולה מזו נמצא לרז"ל במקומות הרבה שאפי' בעשית פעל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה אם יכוין העושה בעשיתו לשם שמים ולכבוד הש"י או כבוד תורתו יזכה בה לחיי העוה"ב כלומר למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, ואמרו בכתובות על ההוא כובס דהוה בשכבותיה דרבי וסליק לאגרא ונפל ומית שיצאה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן לחיי העוה"ב, שיראה מזה שאפי' מי שנצטער על שלא כבד החכם במותו ומת מתוך הצער ההוא בכוונה ההיא זכה לחיי העוה"ב אחר שצערו ומיתתו היתה לש"ש, וכן במס' ע"א אמרו על השוטר שהיה ממונה להמית את רבי חנינא בן תרדיון, כי לפי שקרב מיתתו כדי שלא יצטער רבי חנינא ביותר שהיה מזומן לחיי העוה"ב. וכן במסכת תענית בפ' סדר תעניות בתרא מביא הרבה מעשים מאנשים שאמר אליהו עליהם שהיו מזומנין לחיי העוה"ב, ואע"פ שלא היו עושים מעשים שיהיו מצות או אזהרה אלא פעולות טובות כמו שומר בית הסוהר שהיה מפריש הנשים מהאנשים כדי שלא יבואו לידי הרגל עבירה וזולת זה שם הרבה. וכבר בארו רז"ל כלל הפעולות הטובות המביאות האדם להשגת חיי העוה"ב מזולת המצות המפורשות בתורה אמרו והלכת בדרכיו (דברים כח) מה הוא חנון אף אתה תהיה חנון מה הוא רחום אף אתה תהיה רחום מה הוא גומל חסדים אף אתה היה גומל חסדים מה הוא קובר מתים אף אתה קובר מתים וכו', וכלל הדברים הוא כי כל פעולה שיעשה העושה אותה לש"ש זוכה בה לחיי העוה"ב, ואף אם הפעל ההוא יחשב בו שהוא רע אמרו רז"ל (ברכות דף ס"ג ע"א) בכל דרכיך דעהו ואפי' לדבר עבירה, ואמרו עוד גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה (נזיר דף כ"ג ע"ב). והבן זה העקר ודעהו כי הוא הכרחי לתורת משה שאם לא כן לא יהיו כלל ישראל זוכים לחיי העוה"ב ע"י התורה אלא אחד מעיר או יחיד בדורו. ותהיה החכמה יתרה שחבב הקב"ה את ישראל לתת להם התורה כמו שאמרנו חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וכו' (אבות פ"ג) לנקמה מהם שלא יוכלו לקיים את כלה ויהיו נענשים על כך. אלא שהאמת הוא מה שאמרנו שזה עקר פרטי לתורת משה שאליו כוונו רז"ל באמרם כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כלומר שכלם ישיגו מדרגה ממדרגות העוה"ב. ואע"פ שיש מן החכמים חולקים ע"ז ואומרים כי צריך רבוי גדול מן המצות כדי שיזכה האדם לחיי העוה"ב, אין הדבר כן אלא כי לפי רבוי המצות תגדל מדרגתו בו כמו שאמרנו אבל במצוה אחת בלבד ישיג מדרגה מה כמנו. ומה שאמרו רז"ל במסכת מכות (דף כ"ד ע"א) אמר רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני וכו' בא דוד והעמידן על י"א וכו' בא ישעיה והעמידן על שש וכו', שיראה מזה שצריך כל המצות כדי לקנות השלמות אלא שדוד העמידן על י"א וישעיה על שש וכן השאר עוד, תדע פירוש המאמר הזה בפרק הבא אחר זה בעזרת השם יתברך:

פרק ל (א) **המדרגות** שיושגו ע"י המצות הן מתחלפות מפנים רבים. ראשונה מצד התחלף המצות, כי יש מצוה שהמדרגה שתושג על ידה היא יותר גדולה ממדרגה שתושג על יד אחרת אע"פ שיהיו שוות בבחינת עשיתן, וזה נלמד ממה שאמרו (אבות פרק ב') הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, שיראה מזה שיש חלוף במתן שכר מצות לקצתן על קצתן, ונלמוד מזה ג"כ שהדרך שאמרנו בפ' הקודם לזה היא אמתי ונכון שאין קניית השלמות תלוי בעשית המצות כלם שא"כ מה זה שאמר הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות אפי' יהיה השכר נודע ראוי שיזהר בכלן כדי שיקבל השכר אלא יש מכאן ראיה שעל כל אחת ואחת יש מדרגה מיוחדת לשכר שאין שכרן שוה (ב) ושאין עשית כל המצות הכרחי לקבול השכר המיועד בעוה"ב. ישנית מצד

שרשים

או אוזן אחת היה ג"כ יכול לראות או לשמוע: (ה) וזה כי הכלל ההוא וכו'. כל אחד מהכלל: (ו) שימצאו בו רבוי המצות. פי' כשם שימצא רבוי המצות בזה האחד כן ימצאו רבוי המצות בכל אחד מהכלל אבל מ"מ במצות עצמן אינן שוין רק ברבוין עד"מ כמו שזה האחד קיים עשר מצות כמו כן כל אחד מהכלל קיים כל אחד עשר מצות אחרות ולכן כל המצות ביחד שעשו כל הכלל הזה הן יותר מהמצות שעשה זה האחד, וז"ש אח"כ וזאת היא סבה וכו' להמצא בכלל רבוי המצות וכו' יותר ממה שימצאו באיש האחד וק"ל:

פרק ל (א) המדרגות של עה"ב: (ב) ושאין עשית כל המצות

שאין

מצד התחלף הכונות, כי אין ספק שאף אם יהיו המצות (ג) שוות במספר או תהיה (ד) המצוה האחת בעינה תתחלף מדרגת שכרה כפי התחלף הכונות כמו שאמרו רבותינו ז"ל (מיר דף כ"ג ע"א) משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם (הושע י"ד) וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם (שם) וכבר בארנו זה למעלה, שלישית כי אף אם יסכימו הכונות ומספר המצות יתחלפו המדרגות מצד התחלף רבוי הפעולות ומעוטן כי אין ספק שהתמדת עשית פעל אחד בעצמו יקנה מדרגה יותר גדולה מעשית הפעל ההוא פעם אחת, והמשל בזה שני אנשים שוים בחכמה שוים בעושר ובכל דבר והאחד נתן אלף זוז לצדקה בפעם אחת בכונה ראויה והשני נתן אלף זוז באלף פעמים זוז אחד בכל פעם, כי אף אם הצדקה (ה) שוה בכמות תהיה מדרגת השני בלי ספק יותר גדולה ממדרגת הראשון כי קיום צווים רבים בפעל האחד בעצמו ורבוי הכונות אשר בפעולות ההן יותר טוב מקיום צווי אחד בכונה אחת טובה, וכן מי שיכבד את אביו בשנתן לו בפעם אחת אלף זוז והאחד באלף פעמים, תתחלפנה המדרגות בלי ספק כפי רבוי הפעולות שבאו בעשית המצוה ההיא. רביעית תתחלפנה המדרגות כפי רבוי המצוה שיעשה האחד על מספר המצות שיעשה האחר, כי קיום מצות רבות יתנו ראיות למדרגה יותר גדולה בלי ספק להתחבר בזה רבוי מצות ורבוי פעולות, ויקרה מצד הלוף המדרגות הללו, כי כבר ימצא אדם שיהיו בידו מצות רבות יותר מאיש אחר, ואעפ"כ לפי שלא נעשו המצות ההן על הכונה הראויה לא יספיקו לתת לו אלא מדרגה קטנה ממדרגות העוה"ב, ואולי שלא יספיק לקנות על ידם שום מדרגה ממדרגות העוה"ב (ו) ולפי שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ינתן לו שכר בעוה"ז שכר המצוה או המצות שעשה שלא בכונה. וימצא ג"כ אדם שיעשה כל ימיו רבוי עבירות ובסוף ימיו יעשה מצוה אחת או פעל אחד בכונה ראויה וימות מתוך אותה כונה שתספיק אותה כונה לתת לו מדרגה מה ממדרגת העוה"ב כמו שהזכרנו בפרק שלפני זה מההוא שוטר (ז) ששקר במיתת רבי חנינא בן תרדיון. ופעמים ימצא איש תספיק מדרגתו מצד רבוי עשית מצות והכונות הראויות אל שיהיה מושגח בעוה"ז ומוצל מכל הפגעים כרוב חסידי ישראל עד שישתנה הטבע כפי רצונם כמו שהיה זה ברבי חנינא בן דוסא ובנחום איש גם זו ורבי פנחס בן יאיר ודומיהם. ופעמים ימצא איש אחד מצד רבוי המצות והכונות הראויות וההשגה שישיג באל ית' אל שיגיע בעוה"ז למדרגת ישעיהו ואלישע ודומיהן, וזו מדרגה שאין למעלה ממנה שהיא מדרגת גדולי הנביאים שהיו אחרי משה, ומעתה מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות (דף כ"ד ע"א) דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני בא דוד והעמידן על י"א שנאמר ה' מי יגור באהלך וכו' הולך תמים ופועל צדק (תהלים ט"ו) בא ישעיה והעמידן על שש שנאמר הולך צדקות ודובר מישרים וגו' (ישעיה ל"ג) בא מיכה והעמידן על ג' שנא' ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך (מיכה ו') בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה וכו' (חבקוק ב' ד'), אין הכונה לומר כי בעשית י"א מצות או ג' יקנה מן השלמות האנושי המדרגה שתושג מצד כל מצות התורה, או שבהן יקנה מדרגה מה מהשלמות ולא בפחות, אלא שכל אחד מן הנביאים היה מתכוין לעשות כללים כוללים מצות רבות מהתורה (ח) ומדות טובות בדרך שבני אדם עושים כדי שעל ידם ישיג האדם מדרגה גדולה מהשלמות, כי למה שיקשה על כל אדם להעמיס על עצמו תרי"ג מצות, וגם יקשה עליו לעשות מצוה בתקנה מכל הצדדים על הדרך שבארנו למעלה בזה המאמר, היתה כונת כל הנביאים לעשות כללים שעל ידם תושג מדרגה גדולה מהשלמות קרובה למדרגה המושגת על כלל המצות אע"פ שאי אפשר שתעלה למדרגה גדולה כמוה, ומנה דוד י"א דברים שהם כללים למדות הטובות יותר כמה שהם כללים לדעות האמיתות (ט) ולא למצות שהרי דובר אמת בלבבו וגו' וחרפה לא נשא על קרובו נבזה בעיניו נמאס (תהלים ט"ו) אין אחת מהן מצוה ממצות התורה, אבל כונת דוד היתה לעשות כללים שיכללו מצות רבות ומדות טובות על ידם יקנה האדם מדרגה גדולה מן השלמות האנושי

כי

שרשים

שאין צריך לעשות כל המצות: (ג) שוות במספר. המשל בזה שראובן עשה ג' מצות ושמעון גם כן עשה ג' מצות: (ד) המצוה האחת בעינה. ששניהם היו זוהרים במצוה אחת עד"מ שזה היה זוהר במצות כיבוד אב ואם וזה ג"כ היה זוהר בה: (ה) שוה בכמות. שהצדקה של זה לא היתה כי אם אלף זוז ושל זה גם כן אלף זוז: (ו) ולפי שאין הקב"ה מקפח וכו'. כמו שדרשו רבותינו ז"ל בב"ק פרק שור שנגח ד' וה' דף ל"ח אין הקב"ה מקפח שכר אפילו שיחה נאה וכו' מאריך אפיה וגבי דיליה וכו' ע"ש: (ז) ששקר. מיהר: (ח) ומדות טובות כדרך שבני אדם וכו'. פי' אף שאינן ממצות התורה שאם יעשה אותם לשם שמים ישיג מדרגה מה מהשלמות: (ט) ולא למצות. אלו הי"א שמנה אינן דוקא מהמצות: ואע"פ

כי הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו ולא רגל על לשונו ולא עשה לרעהו רעה מזהיר שלא יחטא אדם במחשבה ולא בדבור ולא במעשה ושיתקן מדותיו במדות הטובות הנכשבות מאלו הכללים, במחשבה ודובר אמת בלבבו, בדבור לא רגל על לשונו, ובמעשה לא עשה לרעהו רעה, וחרפה לא נשא על קרובו, ר"ל שהיה מקנא על חרפת קרובו כמו שהוא מקנא על עצמו (י) ואע"פ שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות התורה אלא תקון המדות והזכיר עמהם קצת מצות פרטיות שהיו נכשלים בהם בדורו או שאדם נכשל בהם בקלות וחושב שאינן עבירות כמו שוחד על נקי לא לקח (שם ט"ו) שפירושו לא לקח שוחד אפילו על מי שהוא נקי לזכותו בדין שזה דבר יחשוב (כ) לוקחו שאינו חוטא, וכן בשאר. והראיה על זה הפירוש שנמצא דוד עצמו אומר במזמור לה' הארץ ומלואה (שם כ"ד) מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו ולא מנה אלא ג' תנאים שהם נקי כפים ובר לבב ואשר לא נשא לשוא נפשי. ויש לתמוה למה לא מנה הי"א שנזכרו במזמור ה' מי יגור באהלך. אלא שבמזמור לה' הארץ ומלואה כולל כל המצות והמדות טובות בג' דברים בלבד, במעשה ובמחשבה ובדבור, במעשה נקי כפים, במחשבה ובר לבב, ובדבור אשר לא נשא לשוא נפשי ר"ל שלא נשבע שבועה לשוא (ל) אפילו בחיי דוד שלא היה יודע הנסתרות, וזהו לשון נפשי שהוא כנוי אל דוד לפי המסורת. או יהיה כנוי נפשי כפי הכתיב שב אל השם כמו שש הנה שנא ה' ושבע תועבת נפשו (משלי ו'). או יהיה כנוי נפשו שב אל האדם שאמר עליו מי יעלה בהר ה', וירצה לומר שהכח השכלי אשר בו לא נתן בו לשוא כלומר שלא נשאו בחנם כי הוא השלים נפשו כפי מה שבכח האדם להשלימה, והזכיר ולא נשבע למרמה כי אפשר שלא נשבע לשקר אלא באמת כמעשה דקניא דרבא (נדרים דף כ"ה ע"א) ואעפ"כ אמר שאין ראוי לעשות כן אחר שהוא נשבע במרמה, ובאלו הג' כללים נכללים כל המצות שהזכיר במזמור ה' מי יגור באהל, אלא ששם פרט יותר דברים שאינם נכללים באלו והם תלויים במדות לפי שראה בני דורו נכשלים בהם או שאדם נכשל בהם בקלות לפי שחושב שאין רע בעשיתן כמו לבזות את החכמים ע"כ אמר ואת יראי ה' יכבד וכן והרפה לא נשא על קרובו. וע"ז הדרך בעצמו הוא מה שאמרו בא ישעיה והעמידן על שש כי ישעיה עשה שש כללים למצות והם שלא יחטא האדם בפעל, אבל יפעל הפעולות הטובות וזהו הולך צדקות, ושלא יחטא בדבור וזהו דובר מישרים, ושלא יחטא במחשבה וזהו מואס בבצע מעשקות שהמואס הוא הפך החמדה שהיא בלב. ואחר כך אמר שלא יספיק שלא יחטא באחת מכל אלו אלא שאף הוא נזהר שלא להחזיק יד עוברי עבירה, וזהו נוער כפיו מתמוך בשחד כי לא די שלא יקח שוחד אלא שנוער כפיו מלתמוך יד הלוקח שוחד, ולא די שלא יחזיק יד עוברי עבירה אלא שאף הוא מתרחק מראות ברע או מלשמוע המעשה הרע, וזהו אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע. ואמר אחר כך היא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו, כלומר כי לאיש כזה ראוי להאמין שישמור מבצר האמונה, כי לחמו נתן מימיו נאמנים, כי לא יירא מדבר רע כי ברעב יפדנו השם ממות ובמלחמה מיד חרב. או אפשר כי הוא מרומים ישכון ירמוז אל השכר הנפשי שבעולם העליון. וכן ע"ז הדרך הוא מה שאמרו בא מיכה והעמידן על ג' שנאמר ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך כי אלו ג' הם כוללים כל מצות שבתורה או רובן, כי אם עשות משפט יכלול כל הדינים שבין אדם לחבירו ואהבת חסד יכלול כל מיני גמ"ח והצנע לכת עם אלהיך יכלול כל הדברים שבין אדם למקום והם הדעות האמתיות, ואמר בהם לשון והצנע לרמוז למה שכתבנו במאמר השני כי התארים האלהיים הם השוללים שהם התארים בהצנע כי אין אדם רשאי לשלה לשונו ולהרחיב אליו יתעלה על רוחו, כמ"ש רבותינו ז"ל (מגילה דף י"ח ע"א, ברכות דף ל"ג ע"ב) סמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה (תהלים ס"ה) וזהו לשון והצנע לכת עם אלהיך, וכן מה שאמרו בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה, הכוונה בו כי בעבור שחבקוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים אמר בסוף דבריו הכלל הזה כי הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדברי הנביאים ולהבטחות השי"ת שהבטיח לעשות דין ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים בשמירות הכלל הזה יחיה ולא יחוש לכל המקרים המתחדשים עליו ויסבול הכל בסבר פנים יפות ובזה יזכה לחיי העוה"ב. וכן דרך החכמים לעשות כללים למצות התורה, וכבר אמרו על אחד כן החכמים האחרונים שבא אליו לסטים מזוין ובעל עבירות

שרשים

(י) ואע"פ שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות וכו'. פי' מ"מ כשיעשה אותן לשם שמים יקנה על ידם מדרגה גדולה מהשלמות: (כ) לוקחו. פי' שלוקחו:

(ל) אפילו בחיי דוד. כמו חי פרעה. ור"ל אע"ג שדוד לא היה יודע אם השבועה היא שבאדם הזה הוא נשבע בחיים של דוד היא שבועת שוא.

עבירות ,אמר לו אני רוצה לשוב בתשובה ולשמור מצות השי"ת אלא שאיני יכול להעמיד על עצמי רבוי המצות שבתורה כי לא אוכל שאת המשא ההוא , ואמר לו החכם תקבל עליך דבר אחד בלבד לשמרו כראוי ואמר לו הן , אמר לו החכם א"כ קבל עליך לומר האמת וקבל עליו והלך לדרכו , לימים היה הולך אותו הליסטים ללסטם איש אחד ולהרגו ופגע בו איש אחד אמר לו היכן אתה הולך ונזכר אותו הליסטים מה שקבל עליו לומר אמת וספר לאיש ההוא להיכן היה הולך , וכן פגע בו איש אחר ושאל לו להיכן היה הולך וספר לו מיד הרהר אותו הליסטים בלבו אלו השנים יהיו עלי עדים ויהרגוני , וכן אירע לו פעמים רבות בכל מה שהיה רוצה לעשות עד שנמנע בעבור זה ממעשיו הרעים , הנה מבואר כי ע"ז הדרך יתכן כי בשמירת כלל אחד או ב' כללים או יזהר ישמור האדם רוב מצות התורה או חלק גדול ממנה, שעל ידו יזכה למעלת חיי עוה"ב או למדרגה גדולה בו :

פרק לא

התכלית המושג אל הנפש בהיותה בגוף (א) מצד קיום מצות התורה אינו אלא שתקבע בנפש תכונת יראת השי"ת וכשיהיה בה התואר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא תתעלה הנפש ותוכל להשיג החיים הנצחיים שהוא הטוב הצפון לצדיקים והוא הצלחת הנפש אמר הכתוב מה רב טובך אשר צפנת ליראיך (תהלים ל"א) , ויתבאר זה מצד מה שנמצא הכתוב מיעד הפלגת העונש על ישראל ועל זרעם אם לא תגיע בנפשם תכונת היראה הזאת מצד מצות התורה אמר הכתוב אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך והפלא ה' את מכותך ואת מכות זרעך וגו' (דב' כח), ואם תשאל ותאמר איך אפשר שתביא היראה את האדם אל הגדולה הזאת שהיא השגת החיים הנצחיים והלא יותר שיביא אותו אל זה השגת המושכלות, כבר באר זה שלמה בספר קהלת ואמר שהיראה היא סבת ההשארות ולא דבר אחר זולתה, וזה דבר תלוי בחכמת השי"ת שגזר להיות כך ושאין ראוי לשאול טעם בזה וזה כי כשהתחיל לחקור אם אפשר שיהיה בכאן דבר נותן ההשארות הנצחי והוא מ"ש מה יתרון העושה באשר הוא עמל (קהלת ג') אמר אחר כך ראיתי את הענין אשר נתן האלהים לבני האדם לענות בו , כלומר ראיתי המעשים שנתן אלהים לבני האדם להשתדל בהם ר"ל הפעולות והמלאכות כי כולם יפים בעתם רוצה לומר לפי שעתם (ב) כדי שלא ישבתו המלאכות והידיעות, ואמר גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה וגו' מראש ועד סוף , רצה לומר כי גם מה שנתן בלבם תשוקה לדעת את העולם שהיא חכמת הנמצאות ואע"פ שהוא דבר שאי אפשר שיושג כי א"א לאדם שישיג את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף עם כל זה אותה תשוקה שנתן להם גם היא יפה בעתה כדי שלא תשבות המלאכה ההיא לא מצד שבה יושגו החיים הנצחיים כמו שיחשבו האנשים אחר שלפעמים יהיה מה שישיגהו זולת האמת בעצמו, כמו שבארנו בפרק ג' מזה המאמר, ועל כן אמר אחר זה ידעתי כי (ג) אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו כלומר כי בכל אלו ההשתדלות האנושיות אשר הידיעה מכללם אין טוב אחר בהם כי אם לשמוח בו , כי כל אדם ישמח כשישתדל במלאכה מה מרצונו וישיג כונתו בה (ד) לפי דעתו, וגם מועיל לעשות טוב בחיו, כי הפילוסופיא תזהיר את האדם על עשית הטוב המועיל בהנהגה בעוד האדם בחיים אבל לא תועיל לזולת זה, וא"כ כבר אפשר שנאמר כי גם כל האדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו כי גם זו מתת אלהים היא, כמו הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו , ואין בכל זה דבר שיביא להשארות הנצחי , ואמר אחר זה ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלהים עשה שייראו מלפניו, יאמר כי כל מה שיעשה האלהים בזולת אמצעות הטבע אשר מצד ההויה וההפסד כאלו תאמר (ה) השמים וכל צבאם הוא יהיה לעולם כי נראה אותם קיימים באיש כמאמר דוד ויעמידם לעד לעולם (תהלים קמ"ח) , והאלהים עשה כדי לתת קיום באיש (ו) אל הנפש המשכלת שהיא מעשה ידיו כמו שאמר הכתוב ויפח באפיו נשמת חיים (בראשית ב') שיראו מלפניו, שיראה מזה שהיראה כאלו היא השווי האמתי שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, שזהו גדר השווי האמתי

שרשים

לא ולכן היה יכול לישבע ואין מי שיאמר לו מה תשבע והוא אעפ"כ אינו נשבע :

פרק לא (א) מצד קיום מצות התורה. כי על ידי מצות התורה יגיע לתכונת היראה : (ב) כדי שלא ישבתו המלאכות. כדי שלא יבטלו ולא זולת : (ג) כי אין טוב בהם כי אם לשמוח וכו'. עיין מזה לעיל בפ"ו מזה המאמר בענפים כי לפי הנראה שדברי המחבר שבכאן הם סותרים את מה שכתב שם בפ"ז : (ד) לפי דעתו. ויכול להיות שהוא נגד עצמו אינו אמת : (ה) השמים וכל צבאם. אינם בכלל ההויה וההפסד : (ו) אל הנפש המשכלת שהיא מעשי

האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון, כי התוספת והחסרון יוציאו הדבר משווי ופסידוהו׳ והאלהים עשה היראה מלפניו כלומר סדר התורה והמצות שהם השווי האמתי שהיראה נמשכת מהם כדי להית קיום אל הנפש, אם כן בהכרח שתתקיים תמיד כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם. או נאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו (ו) כלומר סדר שייראו מלפניו, א"כ היראה הזאת כאלו היא השווי האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון שאי אפשר שיפסד, ולזה יהיה ראוי להשיג על ידו התכלית האנושיי, ואחר שכך גזרה חכמתו אין להתחכם ולומר איך תהיה היראה מגעת האדם אל השלמות האנושי, לפי שהיא כמו השווי האמתי שלא ידיכה עליו תוספת ולא חסרון להשגת התכלית ההוא שהוא הקיום וההצארות.

ולזה יהיה כמה שנאמר בתורה את ה׳ אלהיך תירא (דברים ו׳) אע"פ שהיא מצוה פרטית הנה היא כלל כולל כל מצות התורה או מצות רבות ממנה, לפי שהיראה היא התכונה הנקנית באמצעות מצות התורה והיא התכונה היותר מעובהת שישיג האדם ולא תושג כי אם אחר עמל והשתדלות גדול שהרי אברהם אבינו לא נאמר עליו ירא אלהים עד סוף נסיונותיו שאמר הכתוב עליו כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ"ב) כלומר וכבר הגעת אל התכונה המעובהת שאפשר שישיג האדם בעולם הזה כדי שיזכה לחיי העוה"ב. ובעבור זה הזהיר התורה במקומות רבים על התכונה הזאת, אמרה ויראת מאלהיך אני ה׳ (ויקרא י"ט, וכ"ה) את ה׳ אלהיך תירא (דברים ו׳), לפי שהתכונה הזאת קשה ההשגה מאד ועם כל זה תושג בשמירת מצות התורה, ובעבור זה אמר הכתוב (שם י׳) ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה׳ אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את מצות ה׳ וגו׳. ובארו ע"ז הדרך כי משה היה אומר לישראל גודל הפלגת חסדי ה׳ כי מן הדין היה ראוי אל האדם ליראה את הש"י וללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבדו בכל לב ובכל נפש כדי שישיג שלמותו הנפשיי, ולפי שזה ענין קשה מאד שיגיע האדם אל המדרגה הראויה מן היראה והאהבה והעבודה בכל לב ובכל נפש, הקל עליו הש"ית כי תרת כל זה צוהו לשמור חקות השם ומצותיו בלבד, ובזה תושג מדרגת התכונה המגעת לו מצד העבודה בכל לב ובכל נפש, ויהיה פירוש הפסוק כן ועתה ישראל הסתכל גודל הפלגת חסדי ה׳ מה הוא שואל מעמך כי אינו שואל מעמך כי אם תחת יראת הש"ית ותחת ללכת בדרכיו ולאהבה אותו ותחת עבודתו בכל לבבך ובכל נפשך שהיית מחוייב לעשות אינו שואל כי אם לשמור מצות ה׳ ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום, לטוב לך, כלומר וכל זה לטוב לך כי באמצעות שמירת מצות התורה יושג התכלית האנושי שהיה ראוי שישיגהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג באמצעות היראה והאהבה והעבודה אל הש"י בכל לבו ובכל נפשו. והבן זה הפירוש בזה הפסוק כי הוא מופלג מאד תוסר בו הקושיא שהקשו עליו [ח] באמרו אטו יראה מלתא זוטרתא היא, ותירצו אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא (ברכות דף ל"ג ע"ב, ומגילה דף)

שרשים

מעשה ידיו. ואח"כ ע"י המנעות הטבע: (ו) כלומר סדר שיראו מלפניו. פי׳ והאלהים עשה שיראו

וגו׳ אינו קאי על מצות התורה לבד אלא על הכלל ור"ל שסידר כל טבע העולם כמכור שיראו מלפניו: הסוג

ענפים

פרק לא [ח] **באמרו** אטו יראה מלתא זוטרתא היא וכו׳. עם היות דברי המחבר בביאור הכתוב ועתה ישראל וגו׳ הם נכונים ויפרים למבין וכלם דברי אלהים חיים הן מ"מ נוכל לבאר עוד כונת זה הכתוב בדרכים אחרים באופן שגם דברי חז"ל אלו יהיו מכוונים ויעלו יפה בלי שום פקפק ופקפוק ועל ידי זה יהיה קושית המחבר שהקשה על דברי חז"ל במלה מעיקרא ולפי ענ"ד היותר נכון, וזה לשון חז"ל א"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו׳ אטו יראה מלתא זוטרתא היא והכתיב יראת ה׳ היא אוצרו אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא משל לאדם שמבקשין ממנו כלי גדול ויש לו דומה לו ככלי קטן כלי קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול ע"כ. מקשין העולם והמחבר מה הביא התרצן אין לגבי משה וכו׳ ומה בכך אם לגבי משה היא מלתא זוטרתא מאחר שלגבי ישראל היא מלתא רבתא והכתוב נוזה ואמר ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך וכו׳. ועוד גמה הקשה שמקשן קושייתו על דברי רבי חנינא בלא רבי חנינא היה גם כן יוכל להקשות אלו ההרי קראי אהדדי וק"ל. והדרך היותר מחוור בביאור דברי חז"ל אלו לענ"ד הוא, כי נוכל לפרש הכתוב שאמר ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה על שלשה דרכים, הדרך הא׳ הוא על הדרך שאמרו חז"ל ע"י מצוה אחת יוכל האדם לקנות חיי עוה"ב וכל הדרך שנתבאר לעיל בפרק כ"ט מזה המאמר וכמו שאחז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות וכו׳. וזה"ה הנזכר כי אם ליראה אותי לבון כי הטוב מורה על המיעוט ור"ל שהש"י אינו מבקש מכם כי אם עשית מצוה אחת כי על ידי מצוה אחת [illegible] יפו"ים

דף כ"ה ע"א) ואין תירוץ זה מספיק כי יש לבעל הדין לחלוק ולומר שאין ראוי שיאמר העשיר המופלג לעני שאין לו כלום מה אני שואל מעמך כי אם אלף זהובים, לפי שאלף זהובים לעני דבר גדול הוא וקשה ההשגה ואין העשיר מדבר בזה נכונה. ולפי דרכנו מתפרש יפה כי אין השי"ת מבקש דבר שהוא קשה ההשגה אלא קיום מצות התורה כי תכונת היראה שעל ידה יושג השלמות האנושי המשך אל קיום מצות התורה, וכן באר דוד ע"ה ואמר ראשית חכמה יראת ה' (תהלים קי"א) כי מבחר ועיקר החכמה היא להשיג יראת ה' כי ראשית כמו וראשית שמנים ימשחו (עמוס ו') ובארו רז"ל (ברכות דף מ"ב ע"א) ואמרו ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם וכו' לומר כי מעשה המצוה מביא אל התכלית המושג מצד ההשכלה שהכל מודים עליו שהיא עקר תכלית האדם. וכן נמצא באיוב אומר הן יראת ה' היא חכמה (איוב כ"ח) כלומר תכלית החכמה להשיג יראת ה'. ולהיות התכונה הזאת תכלית כל התכונות באמצעות עשית המצות ראוי שנאריך בה לפרש ענינה בפרק הבא אחר זה :

פרק לב **ענין** היראה בכל דבר הוא (א) הסוג הנפש אחור (ב) והתקבץ כחותיה אליה כשתשער איזה דבר מהרידה, ווה על שני פנים, אם שתשער איזה דבר מזיק ותחרד ממנו מיראת היזק שתשער שאפשר שיגיע ממנו. ואם שתשער איזה דבר גדול ורם ונשא וגבה מאד ותחרד ממנו כשתתבונן דלות ושפלות ערכה בערך אל הדבר הגדול ההוא אף אם לא תשער שיגיע נזק מן הדבר ההוא ולא תירא ממנו, וכשאדם מקיים המצות בעבור היראה שהיא על דרך הראשון כלומר מיראת העונש או מאהבת השכר יקרא בלשון רז"ל עובד מיראה שלא לשמה. אמרו רז"ל במסכת סוטה פרק נוטל (דף כ"ב ע"א) שבעה פרושין הם וכו' כלומר שהן שלא לשמה ומנו בכללם פרוש מאהבה פרוש מיראה ואמרו ליה לתנא לא תתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ופירש"י ז"ל מאהבה ומיראה מאהבת שכר ומיראת עונש, הרי מבואר שהעוסק בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש נקרא עוסק בתורה שלא לשמה, ואולם המקיים המצות ליראת השם ואהבתו והיותו נכנע למצותיו הוא שקראוהו רז"ל עוסק בתורה לשמה ר"ל שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות השם ומעלתו בעבור זה נכנע לעשות רצונו שהיא היראה על הדרך השני שאמרנו, והיא היראה האמתית שנשתבח בה אאע"ה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ"ב) והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה, כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהש"י משקיף על נסתרו ועל נגלהו ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגודל רוממות השם ומעלתו יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני ישר ונכבד זקן ונשוא פנים וחכם חרשים מוסכם בשלמות בחכמה והמדות והמעלה, כי אע"פ שישער האדם שלא יגיעו נזק בעברו על מצותו הנה הוא בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו, וזה המין מן היראה המשובחת היא אשר טבע השכל יכסוף אליה לפי שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בטבעו וחכה לו. וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיד ולעבוד עבודתו בלב שלם ובנפש חפצה מבלי תקות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק

שרשים

פרק לב (א) הסוג הנפש אחור. מלשון נסוגו אחור ור"ל על דרך משל כאדם שהוא נחרד מפני איזה דבר אזי הוא חוזר לאחוריו: (ג) והתקבץ כחותיה. כל כחותיו נקבצים בתוכו ר"ל נחרדים ומצטמצמין אחד בתוך חבירו כאדם שהוא מקבץ ומצמצם את עצמו לאיזה

ענפים

יכולים להשיג השלמות. והדרך השני בביאור זה שהכתוב נוכל לומר שמלת כי אם הוא מורה על המיעוט אבל המיעוט הוא על צד ההפלגה ור"ל שאין הש"י חפץ מכם כי אם מצוה קטנה ושפלה וק"ל. והדרך השלישי בביאור זה שהכתוב הוא ע"ד שכתב הרב בעל עקידת יצחק בביאור כתוב זה והוא שהיראה היא מרמזת על יכלתו יתברך ע"ש, והדבר ידוע שא"א להשיג יכולת הש"י כי אם כשידריך את עצמו במדות טובות ובהכנעת חלקי החומר ורגיל את עצמו במדת הענוה וע"ד עקב ענוה יראה, וכבר ידעת שהתכלית מכונה בשם עקב ור"ל שהתכלית ממדת הענוה שהאדם מרגיל את עצמו בה הוא בעבור שישיג יכלתו יתברך וזהו ענין היראה במ"ש ולכן היו משה ואהרן מרגילים את עצמם במדת הענוה כמו שנאמר ונחנו מה. ויהיה אם כן המשך ביאור הכתוב כך ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך. ר"ל זהו הנרמז במלת מה והיא מדת הענוה זהו שואל הש"י מעמך ונתן הטעם לזה כי אם ליראה ר"ל כי אין לך שום תכלית אחר בעולם שתוכל לבא אל אמונתך השלמי כי אם בהשיג היראה וזה א"א כ"א כשתרגיל עצמך במדת הענוה כמ"ש. וא"כ המקבץ

שהקנה

ישתוקק לעשות להשלים רצון השי"ת כי זה דבר טבעי אליו. (ג) ובעבור זה היה החכם אומר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכו', ר"ל כי זה דבר נבון מצד טבע השכל, כי השכל יגזור השתעבד הפחות לנכבד כי מזה הצד נשתעבדו הבעלי חיים למין האדם, ואולם טבע החומר ויצה"ר שהוא שאור שבעיסה מנגד לזה ומחשב להרע ולמרוד תמיד ולזלזל בכבוד הגדול, ובעבור זה הונחו בתורה העונשים כדי להכריח טבע החומר והכחות החמריות לעבוד את השי"ת מיראת העונש (ד) לא שיהיה מצטרך זה להכריח השכל כי דבר טבעי הוא אליו יעבוד השי"ת ולהכנע אליו מזולת יראת העונש ואהבת השכר. ולזה היו שני מיני היראה הללו הכרחיים אל האדם כדי שישיג שלמותו, האחד מצד החומר והאחד מצד השכל, ותמצא איוב משבח עצמו בב' מיני היראה הללו ואומר שהיה נזהר מעשות הרע בעיני השי"ת מיראת העונש ושהיה פועל הדברים הנרצים אצל השי"ת מצד ההכנע אליו לרוממותו והתנשאותו ומעלתו, אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל (איוב ל"א) אמר כי פחד אלי איד אל לרמוז על יראת העונש ומשאתו לא אוכל לרמוז על יראת הרוממות וההתנשאות הבלתי בעל תכלית, כלומר כשאני משער התנשאותו לא אוכל לעבור על דבריו שלא לעשות רצונו שאני בוש מפניו לעשות הרע בעיניו בזולת הפחד שאני מפחד מענשו שרמז אליו בראשונה באמרו איד אל. וכן תמצא ג"כ את איוב כשהיה מוכיח את רעיו ואמר להם שהיו מדברים אחד בפה ואחד בלב ושהיו מחניפים את השי"ת בדברי שקר אמר להם הלאל תדברו עולה ולו תדברו רמיה הפניו תשאון אם לאל תריבון. הטוב כי יחקור אתכם אם כהתל באנוש תהתלו בו הוכח יוכיח אתכם אם בסתר פנים תשאון הלא שאתו תבעת אתכם (איוב י"ג) אמר שאתו תבעת אתכם על היראה המגעת לאדם מצד התנשאות השם ורוממותו ושהוא משקיף על נסתרו ונגלהו כי זה יבעת את האדם מלדבר עולה או רמיה ואמר ופחדו יפול עליכם בבחינת התורה והיראה המגעת לאדם מפחד העונש שזהו מצד החומר ולזה סמך אל זה זכרוניכם משלי אפר לגבי חומר גביכם, כלומר כשתזכרו שאתם משולים לאפר ושאתם בעלי חומר יש לכם לירא מהשם מהשני פנים הללו שאמרנו. וזהו ענין ציור היראה שראוי לאדם לירא מהשם שעליה יקרא האדם ירא אלהים:

פרק לג הדבר הנותן שלמות אל המצוה כדי שיוש על ידה התכלית המכוון בה היא השמחה כי השמחה נותנת גמר ושלמות אל הדבר הנפעל עד שהפעל

האחר

שרשים

לאיוב מקום נסתר מפני היראה: (ג) ובעבור זה היה החכם אומר וכו'. י"נ ר' אלכסנדרי אומר כן' שהוא אמר כך בתר צלותיה כדאיתא בברכות פ"כ: (ד) לא שיהיה מצטרך זה להכריח השכל. כלומר שלא הונחו העונשים כדי להכריח השכל:

פרק

ענפים

בהקשה קושייתו דוקא על דברי רבי חנינא ולא רצה להקשות התרי קראי אהדדי זולת דברי רבי חנינא כי הוא לא היה יודע מתחלה שום ביאור אחר על פירוש כונת זה הכתוב כ"א כמו שכתבנו בדרך הא'. והוא שהכתוב בא לנו להורות שעל ידי מצוה אחת יכול להשיג השלמות ולפי זה אינו נשמע מדברים אלו שהיראה היא מלתא זוטרתא וק"ל. ולכן לא היה יכול להקשות התרי קראי אהדדי. אבל אחר ששמע מדברי חנינא שלמד מזה הכתוב שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ע"כ אתה צריך לומר שאין כונת רבי חנינא בביאור כתוב זה שבא לרמוז על מצוה א' כי לפי זה לא יוכל ללמוד ממנו שהכל הוא בידי שמים כאשר הוא מובן מעצמו. ולכן היה המקשה חושב בודאי שעיקר לימודו של רבי חנינא הוא בא ג"כ מלשון הכתוב שאמר כי אם אלא שהיתה כונתו על הדרך השני שהוא מבואר על שפלות המצוה וקטנותה ולכן הקשה אמו יראה מלתא זוטרתא היא. והשיב לו התרצן אין ר"ל אמת הוא שהיראה היא מצוה גדולה וחשובה כמו שאמרת ובכדרך בן הוא אבל אין כונת רבי חנינא בביאור כתוב זה כמו שאתה חושב שהוא מלשון כ"א אלא מזה שהאת מרמז גבי משה על מלתא זוטרתא והיא אלא מה שנרמז בה מדת ענוה כמו שאמרנו מזה בא עיקר לימודו של ר' חנינא וזהו על הדרך שכתבנו בדרך שלישי בביאור זה הכתוב ויהיה המשך הביאור מדברי רבי חנינא לפי זה כך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כי לפי שאי אפשר להשיג היראה אם אין בו מתחלה מדת הענוה הנרמזת במלת מה והענוה היא ביד האדם כי זהו ברשותו להכניע חלקי חמרו או לא ועל הדרך ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' ולכן כאלו היראה איננה ברשות השם יתברך. ולפי זה יתיישב גם כן למה אמר הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ולא אמר ביד מי היא היראה לפי שע"פ האמת היא איננה ביד האדם ג"כ כי אם אין בו מדת הענוה א"א לו להשיגה וא"כ המשל שהביאו חז"ל ע"ז והוא משל שמבקשין ממנו כלי קטן וכו' לפי זה היא ג"כ עולה כהוגן והיה מתם דומה למשל וק"ל. כן לפע"ד ביאור כונת חז"ל בדבריהם אלו והוא נכון ואין להאריך יותר:

יתחייב

האחר בעצמו בשיעשה בשמחה ובטוב לב יקרא כעלה, וכאשר יעשה בעצבון יקרא פחיתות,
וזה דבר נתבאר במאמר השני בספר המדות לאריסטו, כי הנדיב כשיעשה פעל דנדיבות והוא
שמח בפעל ההוא יקרא מעלה, ואם יפעלהו בעצבון יקרא פחיתות. וכן נמצא הכתוב מיעד
הגמול על עשית הצדקה בשמחה אמר נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר
הזה יברכך ה' אלהיך (דברים ט"ו) תלה הברכה בולא ירע לבבך ולא בנתון תתן לו. ויתבאר
זה בבאור יותר שלם ע"ז הדרך, אין ספק כי הפעל היותר נכבד והיותר מעולה ראוי שיקובל
עליו שכר מהשם על עשייתו והעונש על הפכו לפי הדרך התוריי. ואין בעולם פעל יותר
נכבד ויותר מעולה שראוי שיקובל עליו שכר כפי האמת בעצמו וכפי הסכמת כל האנשים
אלא עבודת הש"י. ונמצא הכתוב מיעד העונש הגדול על מי שאינו עובד הש"י בשמחה אמר
משה במשנה תורה תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת
את אויביך וגו' (שם כ"ח) תלה העונש על שלא עבד הש"י בשמחה לא על שלא עבדו במוחלט.
וענין הכתוב יורה שפירושו כך כי לא יתכן שיאמר שהעונש יגיע אליו על שלא עבדו בהיותו
בשמחה שא"כ [א] יתחייב שלא יהיה האדם מחייב לעבוד את הש"י בשלא יהיה בשמחה
וברוב כל, ומזה יראה שקיום המצוה בשמחה נותן גמר ושלמות אל המצות, ולזה תמצא
המשורר מזהיר על עבודת הש"י שתהיה בשמחה אמר עבדו את ה' בשמחה וגו' (תהלים ק'),
ולפי זה ראוי שנשאל אם עבודת הש"י א"א שתושג על השלמות אלא אם כן היא בשמחה
ובטוב לבב ונתבאר בפרק שעבר שעיקר עבודת הש"י ראוי שתהיה ביראה והיראה דבר מחריד
הלב ומעציב אותו, ואיך אפשר שתהיה עבודת הש"י מושגת בעצבון ושמחה ביחד עם היותם
הפכיים. והתר זה הספק הוא ע"ז הדרך כי כל כח מכחות האדם כשיעשה פעולתו כראוי יורה זה על
שלמות הכח ההוא וכשלא יעשה פעולתו כפי מה שראוי יורה זה על חסרון הכח ההוא או על חסרון
בריאתו, וכאשר הוא שלמות באדם שלא יפחד ממה שאין ראוי לפחד ממנו כן הוא שלמות אליו
שיפחד במה שראוי לפחד ממנו ואם לא יפחד ממה שראוי שיפחד ממנו הוא חסרון אליו, כי מי
שלא יפחד מהכנים ידו באש יורה זה על (א) ערבוב שכלו ואם על (ב) בטול חוש ידו כפי שאמר
אפוקר"ט במאמר השני מפרקיו מי שיכאב דבר מגופו ולא ירגיש בכאבו ברוב עניניו הנה
שכלו מעורבב, וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתחרד ממנו יורה זה על בריאותה
ושלמות שכלה וכאשר תגדל מעלת הנפש ושלמות שכלה כן תשער יותר התנשאות הש"י
ורוממותו ותחרד ממנו יותר ותירא מלעבור על דבריו, וכשימצא האדם בנפשו המדרגה הזאת
מן היראה ראוי שיהיה שש ושמח ביראה ההיא לפי שזה יורה על בריאות נפשו ושלמות שכלו,
ולהעיר על זה באר דוד במקום אחר כי מה שאמר עבדו את ה' בשמחה לא שתהיה העבודה
בשחוק וקלות ראש ודרך הריוטות אבל ראוי שתהיה העבודה ביראה אמר עבדו את ה'
ביראה וגילו ברעדה (שם ב') כלומר שעיקר עבודת הש"י ראוי שתהיה ביראה ורעדה בשתשער
הנפש רוממות ה' והתנשאותו ותירא ממנו בהיותה מבחנת שפלות עצמה וגודל מעלתו ותגיל
ותשמח באותה היראה והרעדה בעבור ששערה הדבר הנורא שראוי לירא ממנו שזה יורה על
שלמותה ובריאות שכלה ובגילה הזאת שתשיגו תהיה עבודתכם שלמה ועל כן אמר וגילו
ברעדה להורות שהשמחה נותנת גמר ושלמות אל העבודה. וכן השמחה תתן שלמות וקיום אל
הדבר אמר דוד נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה (שם קי"ט) ר"ל כי לפי שהתורה
נחלקת לג' חלקים למשפטים ועדות וחקים, ועל המשפטים אמר נשבעתי ואקיימה לשמור
משפטי צדקך (שם) להורות כי המשפטים שלמותם הוא מצד היותם דברים נמצאים בפעל
ועל כן אמר בהם ואקיימה, אמר עתה כי העדות שהם העדות והדברים שבאו בתורה מסבימים
למושכל או למורגש לפי שהשכל מקבל אותם בשמחה והשמחה היא סבת קיומם בנפש, ועל
כן אמר נחלתי עדותיך לעולם וגו'. אבל החקים שהם הדברים שבאו בתורה שאין השכל
מסכים בהם כאכילת חזיר ולבישת כלאים וזולתם ממה שאין להם טעם ידוע בעבור שאין
השכל מקבלם בשמחה וצריך להכריח השכל כדי שיסכים בעשיתם בשמחה, על כן אמר
נטיתי לבי לעשות חקיך לעולם עקב, כלומר הטיתי והכרחתי שכלי בעל כרחו לעשותה וזה

מצר

שרשים

פרק לג (א) ערבוב שכלו. שגעון : (ב) בטול חוש ידו. שאין לו הרגש ביד :

טועל

ענפים

פרק לג [א] יתחייב שלא יהיה האדם מחוייב וכו' כשלא יהיה בשמחה וברוב כל וכו'. נראה בזה החיוב
הוא צודק כי יוכל לומר אף כשלא יהיה בשמחה מחוייב גם כן לעבוד להש"י ומ"ש
הכתוב בשמחה הוא בעבור כי בהיותו בשמחה אין לו מום התגלות על שלא לעבוד השם יתברך כי אם
להסבר

בגלל תקות השכר הנצחי המקוה בעשיתם והו לעולם עקב, ומצד השכר ישמח בהם ומצד השמירה ימשך הקיום אל הנפש בהם. ועל זה היה דוד משבח עצמו ואמר שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב (תהלים קי״ט) כלומר כי השמחה בחקים שאינם מצד עצמם אלא מצד שהם אמרתך אני שמח בקיומם שמחה גדולה כמוצא שלל רב. אבל כדי להבדיל בין השמחה אשר בחקים שהוא מצד השכר המקוה בלבד ובין השמחה שאדם משיג בעדות שהם הדברים שהשכל מסכים בהם אמר במקום אחר בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון (שם קי״ט) כלומר שמחה בב״ת, כי לשון כל הון יכלול כל ממון שבעולם שא״א שישוער יותר ממנו. וכל זה יורה שהשמחה כבת קיום הדבר בנפשו ונותנת גמר ושלמות אל המעשה אי זה פעל שיהיה עד שאף הפועל הרע כדי שיגיע אל שלמות תכליתו ראוי שיעשה בשמחה אמר הכתוב במיעד הרע על שונאי ישראל על עברם על דברי התורה והיה כאשר שש ה׳ עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה׳ עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם וגו׳ (דברים כ״ח) כלומר שיסבב הש״י שפועל הרע יהיה שש ושמח בעשית הרע ההוא כדי שיעשה בשלמות. אבל כדי שלא יובן שהש״י שהוא טוב ישמח בעשית הרע אמר הכתוב כן ישיש שהוא מבנין הפעיל והוא פעל יוצא ור״ל שהש״י יסבב שפועל הרע יהיה שמח, אבל הוא יתברך לא ישמח בעשית הרע חלילה, וכבר הזהיר שלמה על זה בנפול אויבך אל תשמח (משלי כ״ד) ואמר הנביא אל תשמח לבני יהודה ביום אבדם (עובדיה א׳) שיראה שהוא הס״ק לשמוח בפעל הרע. ואולם בפעל הטוב תהיה השמחה בו יתברך ולא אמר ישיש שהוא פעל יוצא אבל אמר כי ישוב ה׳ לשוש עליך לטוב כאשר שש על אבותיך שהוא מן הקל והוא פעל עומד. ולהורות שהשמחה נותנת שלמות אל הפעל אמר שלמה שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און (משלי כ״א) ר״ל כי הצדיק לפי שהוא שמח בעשית המשפט יצא המשפט מתוקן מתחת ידו אבל פועלי פעל און לפי שהם עצבים בעשית המשפט כי היא מחתה להם בהכרח יצא מתחת ידם משפט מעוקל אחר שאינם שמחים בעשיתו:

פרק לד לפי שענין יראת הש״י היא עיקר עבודה שיעבוד האדם את הש״י בעשית המצוה כמו שאמרנו ובארנו שעקר העבודה ראוי שתהיה בשמחה, וצירוף היראה עם השמחה דבר קשה מאד. (א) ראוי שנרחיב הדבור כדי שיובן הענין הבנה טובה על העובד איך אפשר שיהיה הירא שש ושמח עם היות היראה והרעדה ישברו הלב ויעציבוהו. ונאמר שאין ספק כי כל אדם ישפוט שכלו שראוי לו לסבול עמל וטורח גדול זמן מה כדי שישיג בעלה מה או כבוד גדול, ואע״פ שבהיותו סובל הטורח או העמל ההוא יצטער ויתעצב בלי ספק אבל כשישער בנפשו הכבוד הגדול או המעלה ההיא המקוה להשיג על ידי הטורח ההוא ישים כל הטורח ההוא והעמל כאין לעומת הטוב ההוא המקוה. וכן הוא הענין בעצמו ביראת השם יתברך שאמרנו כי בהיות האדם משער גודל המדרגה המושגת על ידי היראה (ב) שהוא כשתשער נפשו גודל רוממות השם יתברך ומעלתו עד שיירא ויחרד ממנו לא יחוש לכל המורא והעצבון והחרדה המגיעים אליו על ידי היראה. תמצא שלמה ממשיל לזה משל נכבד מאד ומכבים למה שאמרנו אמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה׳ וגו׳ (משלי ב׳) ובארו כי לכה שיש בהוצאת הכסף ממחצבו טורח גדול עד מאד לפי שיוצא מעורב עם הסיגים וכן אדם שנאמר לו שיש בביתו מטמון גדול הנה הוא חופר אותו בשמחה גדולה עד מאד והוא מחפש אחריו בחדירות אע״פ שבחפרו המטמון או מוצא הכסף הוא סובל טורח גדול ועמל רב ופעמים הוא נקף באצבעו או ברגלו או בשוקו ומצטער עד מאד ואין ספק כי אע״פ שהוא מצטער עד מאד בניקוף ההוא ומתעצב הנה כשהוא משער התכלית המושג שהוא המטמון או הכסף הוא שמח בלבו וסובל כל הצער והטורח בסבר פנים יפות ובשמחה גדולה, כן על דרך זה ראוי שיובן העמל והיראה והחרדה והרעדה שאדם משיג ביראת הש״י שראוי שישמח בה שמחה גדולה בהיותו משער גודל מעלת התכלית המושג שהוא ההכנע

שרשים

פעל יוצא. שהאחר ישים על ידו ולא בכח. פעל עומד בכח. בעלמו ישמח על זה. בעלמו ישמח: פרק לד (א) ראוי שנרחיב. לכן ראוי שנרחיב: (ב) שהיא כשתשער נפשו. פירוש לאפיקי יראה ממחת הענין כמו שנתבאר לעיל

ענפים

[illegible] לו לומר באיזה יכול לעבוד את השם בעבור שיש לו דאגות ופרדות לשהוא אחר מחייתו וכיוצא בו כי יש לו הכל יותר מדאי ומי שאמר מתוך כל רוצה נותר השמחה והשיב שיש לו הכל בעבור שיש לו הכל על ידי [illegible] ולכן אין לו פנים דאגה. אבל לפי המחבר שלאמו [illegible] לכן להודיע לנו שלריך לעבוד את

הרכנע אל השי"ת והעבודה אליו שזו היא תכלית היראה, והוא שאמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים התפשנה אז תבין יראת ה׳, כלומר כשתסבול כל הטורח בכבר פנים יפות כחופר המטמון וכמוצא הכסף אז תבין יראת ה׳ שעל אותו דרך בעצמו ראוי שתהיה ש״ש ושמח בטורח והעמל והצער שיגיעך בעבודת השי"ת. ולפי שאין כל אדם יכול להשיג המדרגה הזאת, המגיע אליה יקרא עובד מאהבה ולא ירא אלהים בלבד שהרי אברהם נאמר לו בסוף נסיונותיו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ״ב) וקראו הכתוב אוהבי ואמר על ישראל זרע אברהם אוהבי (ישעיה מ״א) ואמרו רבותינו ז"ל (שבת דף פ״ח ע״ב) עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה׳) כי מי שהוא אוהב השי"ת לא יחוש לכל הטורח והעמל והיסורין שיגיעוהו מעבודתו יתברך. וכן תמצא כי כשנתגלה השי"ת על אברהם ראשונה אמר לו לך לך מארצך וממולדתך וגו׳ (בראשית י״ב) לנסותו ולהרגילו לסבול בעול הטורח והעמל הגדול שיש בטלטול ולפי שעמד בנסיונותיו בשמחה ובטוב לבב קראו הכתוב אוהבי. וכל זה כמה שיורה כי סבל הטורח והעמל בעבודת השי"ת בשמחה נותן שלמות אל העבודה והיראה. וזה כי אין יראת השם כיראת בשר ודם כי מי שהוא ירא מפני אדם או מלך או שר עומד תמיד בפחד ורעדה, וזה סבת קצור ימיו, אבל הירא מהשם לא די שהחרדה לא תקצר ימיו אבל תוסיף ימים אמר שלמה יראת ה׳ תוסיף ימים (משלי י׳) והרשעים שאין להם יראת השם לא די שלא יאריכון ימים אבל שנות רשעים תקצרנה. וכן אע"פ שמדרך הירא ורך הלבב להוליד בנים רכי לבב כמוהו ושלא יעשר ולא יקום חילו כי בהיותו מפחד תמיד לא יעשה חפצו כראוי, אמר דוד אשרי איש ירא את ה׳ במצותיו חפץ מאד גבור בארץ יהיה זרעו וגו׳ (תהלים קי״ב) כלומר אשריו הירא השם כי לא הקנה תבונת היראה ההיא רכות הלבב אלא גבורה עד שגבור בארץ יהיה זרעו וגו׳, וגם כי שהוא חפץ במצותיו ואע"פ שיוציא הוצאות בקיום המצות לא יחסר הונו כי הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד (שם קי״ב). וזה להורות כי יראת השם אינה מקצרת ואינה ממעטת הממון ולא הימים ואינה מסבבת המקרים הרעים כיראת בשר ודם אמר שלמה יראת ה׳ לחיים ושבע ילין בל יפקד רע (משלי י״ט) ר"ל יראת השי"ת לא תסבב המות אבל היא לחיים, וכן אין הירא חסר כל טוב כי שבע ילין, וכן לא יירא מהמקרים כי לא יפקד רע:

פרק לה אהבת השי"ת היא מדרגה גדולה שאין למעלה הימנה ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שבארנו,

כי אברהם שנאמר עליו אוהבי לא הגיע למדרגה הזאת אלא בסוף ימיו ואחר העקידה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כ״ב) ולפיכך צריך שנבאר ענין האהבה ומיניה. ונאמר כי האהבה על ג׳ מינים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, ואהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב גמור (א) מבלתי שיתערב באהבה ההיא קבלת התועלת ולא קבלת ערבות כלל אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד. ואהבת המועיל הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד התועלת שיקבל ממנו בלבד. ואהבת הערב הוא שיאהב הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו ממנו לא בעבור שהוא טוב ולא מועיל אלא שהוא ערב בלבד. ואהבת המועיל והערב ישתנו ויתחלפו (ב) בפחות ויתר כפי רוב קבלת התועלת או התענוג (ג) ואפשר שיפסדו. ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו הנה זאת האהבה לא תפסד ולא תשתנה לפי שהאוהב [illegible] ב האהוב בעבור שהוא טוב אליו כלומר (ד) בצרוף אל האוהב, אבל למה שהתבאר לו ש[illegible] האהוב טוב בעצמו (ה) והאהוב הוא

שרשים

לעיל בכל"ב מזה המאמר ועיין לקמן במ"ד פי"ג ופמ"ו כי הוא נאות גם כן לכל מה שנתבאר בפרק זה:

פרק לה (א) מבלתי שיתערב באהבה ההיא וכו׳. שאינו אוהב אותו בעבור התועלת המגיע לו ממנו: (ב) ויתחלפו בפחות ויתר. כלומר כשיהיה קבלת התועלת או התועלת הרבה תתרבה ותתגדל אליו האהבה גם כן. וכשיהיה קבלת המתיקות או התועלת מעט תמעט אליו האהבה ג"כ: (ג) ואפשר שיפסדו — כי אחר שיפסק הערבות או התועלת מהדבר ההוא תפסק ותפסד ג"כ האהבה ממנו כי למה לו לאהוב אותו מאחר שאינו מקבל עוד תועלת או הנאה ממנו: (ד) בצירוף אל האוהב. פי׳ שבות קבל ממנו איזה טובה מאח"כ כאם לא קבל ממנו שום טובה לא יאהב אותו זה אינו: (ה) והאהוב הוא

ענפים

הפס יתכרך בשמחה א"כ כל שינו מתייסב ספיר. אם לא שנאמר כי מרוב כל הוא נהיה מעט למה לא עבדו את ה׳ בשמחה והוא בעבור שהיה להם הכל ע"ל הנבוי ומסבה א לא היו יכולין להיות בשמחה על היד מרבה

הוא הידוע אצל האוהב והוא הדבר הנאהב בלבד הדקוק בלבו עד שיצדק (ו) עליהם יחד גדר האהבה, כי האהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האוהב והתדבקם יחד דבוק שבלי בשלמות. ואולם במועיל והערב הנה אין האהוב הוא הידוע (ז) אבל התועלת המגיע אל האוהב והוא התענוג המגיע אליו ולזה א"א שיתאחד האוהב עם האהוב ומזה הצד תשתנה בהשתנות סבת התועלת או התענוג או הפסד. ואולם אהבת הטוב א"א לה שתשתנה כלל כי אין לאוהב לקבל שום תועלת מן האהוב אלא (ח) הידיעה בו לבד, ועל כן היתה האהבה אל הטוב מצד שהוא טוב היותר מעולה שבמיני האהבות. ולהיות הש"י הוא הטוב הגמור שאין בו רע כלל אחר שאין בו העדר ולא אפשרות תהיה האהבה אליו אהבת הטוב מצד מה שהוא טוב ותתוסף האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך אחרי שאמרנו כי אהבת הטוב תהיה מצד הידיעה בו לבד. ואמנם אחר שהוא יתברך יוצר הכל והונן ונותן המציאות לכל נמצא ונותן נשמה לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו הנה הוא מועיל וראוי שיהיה נאהב מצד מה שהוא מועיל ג"כ. וכאשר נבחין הדרך אשר בו מכין מזון לכל אשר ברא כי לא ברא הדברים ההכרחיים לבעל חי או לאדם לצורך היותם בלבד אבל גם הדברים המענגים שאינם הכרחיים להם מצד היותם, כאלו תאמר כי האדם אפשר שיתקיים במזון הלחם בלבד ואולם נבראו התאנים והענבים והרמונים וזולתם מן הפירות שהם מענגים אף אם אינם הכרחיים לו לקיום מציאותו. והנה מזה הצד ראוי שיהיה נאהב ג"כ מצד הערב כלומר מצד שברא הדברים הערבים והמענגים. ובעבור זה (ט) עם היותו אחד אחדות גמורה יאותו אליו כל מיני האהבה, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, וראוי לפי זה שיהיה נאהב בתכלית מה שאפשר בכל מיני האהבה כי לא ידומה שאפשר שימצא יותר טוב ויותר מועיל ולא יותר מענג ממנו, ולזה תמצא כי מרע"ה כשהיה מזהיר את ישראל לאהוב הש"י בכל מיני האהבה כמו שנבאר כמה שאמר (דברים ו') ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך הקדים ואמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (פס) כלומר עם היותו אחד יאותו לו כל מיני האהבה המתחלפים אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, לפי שהוא יתברך טוב גמור והוא הנותן התועלת ונותן התענוג ואין לך לאהוב זולתו אף אם תהיה אהבתך מאי זה מין שתהיה כי כל סבות האהבה נמצאת בו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך כי אין שם מונע שלא תהיה האהבה אליו שלמה בתכלית מה שאפשר, וזה כי א"א לאדם לאהוב ב' דברים או ב' אנשים אהבה שלמה בתכלית לפי שאם יאהב את שניהם על השווי אין האהבה אל האחד שלמה בתכלית אחר שהיא מתחלקת בין שניהם וא"א שיתאחד האוהב באהוב התאחדות גמורה כמו שהוא מגדר האהבה אלא א"כ היה האהוב אחד, ולזה אמר ה' אחד כלומר אחר שהש"י אחד אין האהבה מתחלקת ואפשר שתהיה אהבתך אליו גמורה כי לא תתחלק האהבה לשנים. ואף אם תהיה האהבה ממינים מתחלפים ר"ל מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, להיות הש"י אחד והיות נמצאות בו כל סבות האהבה המתחלפות ראוי שתהיה האהבה אליו שלמה בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (י) באיזה בחינה שתהיה מן הבחינות וג"כ אין שם מונע מצד השתנות זמני חיי האדם. כי כשיבחנו חיי האדם נמצא אותם נחלקים לג' חלקים שהם שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, והתחלפות האהבה בהם הוא כפי התחלף מיני האהבה שהם הטוב והמועיל והערב. כי בשני העליה שהם עד שלשים או קרוב להם יאהב האדם הערב וימשך אחריו מאד, ולזה תמצא האהבה הזאת בנערים ובנעים ובאשר הם במדרגת הנערים, כמי שימשך אחר התאות המשגל לפי שהוא ערב אליו מבלתי שיביט על ההזק הנמשך ממנו לגוף ולנפש הנה דומה אל הנערים הנמשכים אחר תאות המאכל ולא יבחנו ההזק הנמשך מרבוי המאכל ולא יאהבו דבר אחר

אלא

שרשים

הוא הידוע אצל האוהב. כלומר שהאוהב הזה ידע והשיג בהאהוב שהוא בעצמו טוב גמור ולכן יאהב אותו ואין טעם אחר באהבה זו כי האוהב לא קבל שום תועלת או הנאה ממנו: (ו) עליהם יחד. האוהב והנאהב: (ז) אבל התועלת המגיע וכו'. התועלת מן האהוב והוא התענוג הוא ידוע לאוהב אבל לא האהוב בעצמו: (ח) הידיעה בו לבד. שהוא יודע את האהוב: (ט) עם היותו אחד וכו'. עיין לעיל בפ"י ממאמר השני שם יתבאר על איזה צד נקרא הש"י אחד: (י) באיזה בחינה שתהיה מן הבחינות. כן האהבה הנרמזת בבכל לבבך או בבכל נפשך או בבכל מאדך

ענפים

מרבה נכסים מרבה דאגה או מחמת הרבוי באו לידי רוממות הלב ע"ד ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך וגו', ועיין מה שכתבנו מזה לעיל במאמר ב' פרק ט"ו בענפים וק"ל: נ"ל:

ירעפו

אלא כי שיעניקם ככר לחם אחת או משאר התענוגים הערבים, ובשני העמידה שהם משלשים ועד חמשים או קרוב להם תגבר על האדם אהבת המועיל עד שיש מן האנשים מי שיניח האכילה והשתיה ושאר התענוגים הערבים (כ) להמשכו אחר העחוק להיותו מדמה התועלת הגדול הנמשך לו מהריוח הגדול בזמן מועט, וכן (ל) מי שירכב על הספינות ויתן בים דרך ויכבן עצמו במים עזים ויתן בהם נתיבה לתקות הריוח והתועלת ולא יחוש לתענוג אחר כלל ובשני הירידה שהם שני הזקנה מג' שנים ואילך לא יחוש האדם למועיל ולא לערב אבל אהבתו בלבד תהיה אל הטוב מצד מה שהוא טוב, ולזה ימצאו הזקנים נמשכים לעבודת השם ונבדלים מהתאוות יותר מזולתם, כי אחר שיראו שהאהבה אשר מצד הערב או מצד המועיל בלתי קיימות לא יחושו רק לאהבת הטוב מצד מה שהוא טוב שהיא אהבה קיימת ובלתי משתנה בהמצא האהוב שהוא השם כמו שבארנו, וזו היא סיבת ישועת הנפש. ולפי שהבחור מצד רתיחת הדם והיותו שטוף בתאוות לא ישער גמול הנפש וישועתה, כי להיותו שקוע (מ) במוהשות (נ) ידמה שותקיימו תמיד ולא יאמין תשועת הנפש והשארותה שהוא דבר בלתי מוחש, ולזה אמר הכתוב על הבוטח בה' אורך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי (תהלים צ"א) כלומר כי מתוך אריכות הימים והגיעו לימי הזקנה שיחלשו התאוות יוכל לשער ישועת הנפש והשארותה ויכיר שזה יושג מצד אהבת השם, ולזה יהיה נמשך לעבודתו ולאהבה אותו שזה דרך הזקנים להמשך לעבודת השם יותר מזולתם, וזהו הדרך הנוהג בכלל האנשים, ואולם יש כן הזקנים מי שהוא נמשך אחר התענוגים כנערים או אחר המועיל ואחרי השררה כבן ארבעים ויש בחורים נמשכים אחר אהבת הטוב כזקנים, וכן יתחלפו האנשים בזה כפי מזגם ובנהגיהם והנימוסים שנגדלו בהם, ומ"מ חיי האדם בכלל יתחלקו לג' מיני האהבה על הדרך שזכרנו. ונראה שהתחלפות האהבה בג' הזמנים ימשך להתחלפות ממשלת כחות הנפש על האדם, כי בזמן הנערות ובשני העליה תגבר הנפש המתאוה על האדם ולזה ימשך אחר התענוגים, ובזמן הבחרות ובשני העמידה שתגבר עליו הנפש החיונית אשר ממנה הכח המתעורר וזולתו מן הכחות ימשך אחר השררה והנצוח ואהבת הממון והתועלת המדומה, ובשני הזקנה לפי שתחלש התאוה ושאר הכחות מלרדוף אחר השררה והנצוח ויגבר עליו אז הכח השכלי ישכיל וידע שכל שאר הדברים אובדים ושאין דבר שיוכל להיות קיים ולא לתת לו קיום זולתי ההמשך לעבודת הש"י, וממה שבטבע השכל להמשך אחריו ימאס התאוות וימשך אחרי מה שתגזור נפשו המשכלת באהבת הש"י ויראתו ובכלל אל אהבת הטוב שהוא הש"י מצד מה שהוא טוב לא מצד המועיל ולא מצד הערב, ויראה שהכח השכלי הזה יקרא בלשוננו לבב כי לב יאמר על האבר מן הבעלי חיים אשר בו הכח החיוני אבל לבב לא יאמר זולתי על הכח השכלי בלבד ואיש נבוב ילבב וגו' (איוב י"א) גם לי לבב כמוכם (שם י"ב). (ס) ונפש שם נאמר בכללות ויחוד, יאמר על כל כחות הנפש בכלל (ע) וזה הרוב ויאמר על כחות הנפש החיוניות בפרט אמר איוב אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש (שם י"ב) כי אמר נפש כל חי על כלל הנפש החיונית ורוח כל בשר איש על הכח השכלי אשר באדם. ולפי שהנפש המתאוה הומה תמיד על השגת התאוות והגעת הממונות יכנה אותה הכתוב בלשון מאדך, ולרמוז אל אהבת שלשת הכחות האלה אל הש"י כפי התחלקם בחיי האדם על הדרך שבארנו אמר משה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דברים ו') אמר לבבך לרמוז על אהבת הכח השכלי ואמר בכל להעיר שראוי שכל המחשבות השכליות יכוונו לזה. נפשך רמוז על אהבת הכח החיוני ומאדך על אהבת הכח המתאוה, ובאומרו על זה הדרך בא להזהיר את האדם שיאהב את הש"י תכלית האהבה בכל כחות גופו בכל הזמנים, אם מצד שהאהוב טוב שזאת היא האהבה שגוזר אותה הכח השכלי אמר בכל לבבך, ואם מצד המועיל אמר בכל נפשך כי הוא יתברך הנותן באדם נשמת רוח חיים באפיו ומקיימו כי נפשך ירמוז אל הכח החיוני ובכל ירמוז לכל הכחות החיוניים כאמרם ז"ל (סנהדרין דף ע"ד ע"א) בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, ואם מצד הערב אמר בכל מאדך לרמוז אל הכח המתאוות האם בכח הנמשכת ממנו שהיא מינים מתחלפים כמו אהבת הממונות והקנינים והתענוגים, וזה להורות כי הוא הש"י הטוב הגמור והוא המועיל ויוצר האדם וחונן ונותן נשמת רוח חיים באפיו והוא נותן הממונות והקנינים והמענג האדם כל ימי חייו, ולזה ראוי לאהוב אותו

שרשים

(ס) ונפש שם נאמר בכללות ויחוד. מלת נפש נאמר לפעמים על הכלל ולפעמים על הפרט:
(ע) וזה הרוב. על הרוב:

והלך כמו שיתבאר בסוף פ' זה: (כ) להמשכו אחר השחוק. לפי שימשך אחר מיני שחוק הקוביא: (ל) מי שירכב על הספינות. שנוסע ארחות ימים: (מ) במוחשות. במורגשות: (נ) ידמה. יחשוב:

בכמיני

אותו בכל מיני האהבה ובכל הזמנים, ולפי שאהבת הש"י ראוי שתהיה לעבוד עבודתו ולשמור מצותיו בכל מה שאפשר בכל הזמנים אם במחשבה אם בדבור ואם במעשה, המשיך אל זה והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך לרמוז על המחשבה, ושננתם לבניך ודברת בם לרמוז אל הדבור, וזה בכל הזמנים בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, וראוי שתהיה ג"כ במעשה וקשרתם לאות על ידך, ולפי שהמעשה ממנו שיהיה בעוד האדם קיים וממנו שישאר גם אחרי מות האדם הזהיר על שני מיני המעשה על מה שהוא בחיי האדם אמר וקשרתם לאות ועל הנשאר אחר המות אמר וכתבתם וגו', וזה להורות כי אהבת הש"י ראוי שתהיה בכל מיני האהבה ובכל כחות הגוף ומתוך האהבה יעבוד עבודתו בכל מה שאפשר במחשבה בדבור ובמעשה וזה בכל הזמנים :

פרק לו האהבה אל הש"י תענג הנפש ותשמח אותה ואע"פ שהאהבה אל הדבר הבלתי מושג או קשה ההשגה תטריד הנפש ותבלבל אותה לחשוב מחשבות להשיג הדבר הנאהב ולזה יהיו החושקים תמיד בצער ובדאגה עד שישיגו הדבר הנאהב, מכל מקום האהבה אל הש"י אף אם הוא דבר בלתי מושג לא תטריד הנפש ולא תבלבל אותה כי במעט המושג ממנו אל האדם תשמח הנפשות ותגיל ותתענג תענוג נפלא, כי כן דרך האוהב שהמעט המושג אליו מהדבר הנאהב יותר ערב אצלו מהרבה מזולתו, ולזה מה ששבח שלמה בספר שיר השירים זה המין מן האהבה מזולתה מן האהבות ואמר עליה מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים (שה"ש ז') כלומר כמה רב היופי והנעימות שיש לאהבת הש"י על זולתה מן האהבות כי זאת האהבה היא האהבה בתענוגים, ר"ל שיתענג בה האדם תענוג נפלא ויש בה מיני תענוגים מתחלפים (א) כמיני ההשגות המתחלפות אשר בו, ושאר מיני האהבות יצערו האדם צער נפלא קודם השגת הדבר הנאהב וכשישיג ממנו מעט ישמח בו אלא שיכפל הצער עד שישיגהו כלו אחר שהוא אפשרי ההשגה אליו וכשיושג כלו תפסק האהבה וישקוט החשק, אבל אהבת הש"י ישמח האדם במועט המושג להיותו משער גודל מעלת הדבר המושג ויתענג בו בלי שום תוספת צער אחר היותו יודע שהוא יתברך נמנע ההשגה, ולזה יתענג במעט המושג ממנו תענוג נפלא וכל מה שהתוסף ההשגה תתוסף האהבה והתענוג, וא"א לאהבה הזאת שתשקוט ותפסק להיות הדבר הנאהב בב"ת וכל מה שישיג ממנה מדרגה מה יתענג בו ויגדל הכוסף להשיג יותר וכן לבלתי תכלית, ולזה א"א שתפסק אבל ישמח תמיד במעט המושג ממנה כמו שבארנו בפרק ט"ו מהמאמר השני, כי כפי גודל מעלת הדבר המבוקש תגדל השמחה והתענוג יותר בדבר המושג ממנו. ובעבור זה אף אם יגיע אל האדם טורח גדול בדרישתו האהבה וההשגה הזאת לא בעבור זה ימנע מלרדוף אחריה בהיותו משער התכלית הגדול המושג, וכל שכן כי העובד מאהבה אין לו לחוש לתועלת ולא לנזק יגיע לו בעבודתו כי אין כונתו אלא לעשות רצון האהוב בלבד לא יחוש לטורח או נזק יגיע לו ובלבד שיגיע התועלת אל האהוב. הלא תראה יהונתן כי באהבתו את דוד המלך לא היה חושש להפסד המלוכה שהיה מפסיד בהיות דוד חי כמו שאמר לו שאול כי כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך (שמואל א' כ') אבל כונתו היתה להגיע התועלת אל דוד שהיה אהובו ואף אם היה מזיק לעצמו וזהו דרך האהבה הגמורה אשר מצד האהוב בלבד כי האהבה שהיא בעבור ההועלת אל האוהב תדמה אל האהבה שיאהב האדם הבהמות בעבור התועלת הגדול המגיע אליו מהן, והאהבה שהיא בעבור השמירה מן הנזק תדמה אל האהבה שיאהב האדם הכלבים כי האדם יאהב הכלבים בעבור שמירתם אותו מהנזק. ואולם האהבה הגמורה היא אשר יאהב האדם את האהוב מצד האהוב בלבד ואין בלבו תכלית אחר רק לעשות רצון האהוב כי לא יאהב את האהוב (ב) לסבה אחרת זולתו, לפי שהאהבה שהיא תלויה בסבה אחרת תשתנה ותפסק באמרם ז"ל (אבות פרק ה') כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה. אבל האהבה שהיא תלויה באהוב בלבד מבלי סבה אחרת תהיה קיימת כל זמן שיהיה האהוב קיים, ולהיות הש"י קיים תמיד תהיה האהבה אליו קיימת ובלתי נפסקת. והאהבה הזאת אשר היא מצד האהוב לא תהיה אלא בבעלי שכל ובינה, כי האהבה שיאהב האדם את חברו מצד עצמו אינה אלא מצד השכל אשר בו, ולזה אם ישתנה האהוב או ימות תפסק האהבה כי הנפש תברח מן הגוף המת לפי שאין שם הדבר האהוב. ולהיות זאת האהבה המשובחת שבמיני האהבות ולא תמצא אלא בבעלי שכל ובינה (ג) ישובה האדם או יגונה עליה ועל כן צריך שלא יתערבב בה שום צד הכרח כלל כי לא

שרשים

פרק לו (א) כמיני ההשגות המתחלפות. כפי גודל ההשגות וריבויים יהיה התענוג: (ב) לסבה אחרת זולתו. מאיזה טעם אחר שאין בעצמות האהוב: (ג) ישובח האדם או יגונה

לא ישובח האדם או יגונה על הדבר המוכרח (ד) אבל על הדבר שהוא בחיריי עליו מכל וכל, ולזה נשתבח אברהם אבינו בזה המין מן האהבה מזולתו עד שקראו הכתוב אברהם אוהבי לפי שלא היה בלבו תכלית אחרת רק לעשות רצון השי"ת האהוב ולא היתה שם סבה אחרת תכריח אותו על כך שהרי לא נתערב בפעל העקידה שום צד הכרה כלל כי אפילו מצות השי"ת לא היתה מכרחת אותו וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל (ברא׳שית רבה פרשה נ"ו) על פסוק ה' יראה וגו' (בראשית כ"ב) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לי לעולה הייתי יכול לומר ולא כבר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע (שם כ"א) ולא אמרתי כן אבל כבשתי רחמי ולא הרהרתי אחר מדותיך. שידמה מזה מפורש שאפילו מצד מצות השי"ת לא היה אברהם מוכרח אחר שהיה יכול להתנצל על זה ממנו בטענה אמתית אם רצה ולא עשה כן אבל כבש רחמי האב על הבן לאהבת השם יתברך. ולזה הוא שנתיחס פעל העקדה אל אברהם ולא אל יצחק עם היותו בן ל"ז שנה בשעת העקדה כפי דעת רז"ל, לפי שאברהם היה יכול להתנצל על זה שלא לעקוד את בנו יצחק ויצחק לא היה יכול להתנצל שלא למסור עצמו אם נצטוה על כך, ומזה הטעם הוא שאנו מזכירים בתפלתנו תמיד עקדת אברהם את יצחק יותר מעקדת כל החסידים והקדושים שמסרו עצמם על קדושת השי"ת כגון רבי עקיבא וחבריו וכל הקדושים אשר בכל דור ודור, לפי שכל אחד מהם אמנם מסר עצמו על קדושת השי"ת לקיים מצות ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כ"ב) אבל אברהם אפי' מצות השי"ת לא היתה מכריחתו על כך וידע והבחין מה שהיה עושה כי יותר מג' ימים היה משעה שנאמר לו קח נא את בנך עד שעת העקדה שהרי כתיב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק (בראשית כ"ב). והפעל הבחיריי הגמור הוא הפעל שכשיעשה אותו האדם יהיה יודע לעשות ההפך ויכול לעשותו מבלי שום (ה) מעיק ולא שום מונע אחר ויבחר לעשות הפעל ההוא על זולתו. אבל אם לא ידע ויבחין לעשות ההפך ויפעל מה שיפעל בזולת בחינה בין הדבר ההוא ובין הפכו אלא במקרה או מפני ההרגל והמנהג או מפני שאינו יכול לעשות ההפך אין זה פעל בחיריי שישובח האדם עליו אם הוא טוב או יגונה אם הוא רע, אפילו הקרבן שהוא פעל טוב כשיביא אותו האדם בזולת בחינה בין הטוב והרע אלא מפני ההרגל והמנהג אינו נחשב לכלום, וזהו שאמר בספר קהלת שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים (קהלת ד') ר"ל שמור שתהיה הליכתך שם בבחינה לא מפני ההרגל והמנהג, ועל זה אמר וקרוב לשמוע מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות רע (שם) כלומר כי היות האדם קרוב לשמוע דברי החכמים יותר טוב מן הקרבן שמביאים אותו הכסילים כי על ידי השמיעה לדברי החכמים יכיר האדם ויבחין הטוב מהרע ויפעל הטוב בבחירה גמורה מצד שהוא טוב ויתרחקו האנשים מן הרע מצד היותם יודעים שהוא רע, משא"כ בפעל הכסילים כי אפי' הקרבן שמביאין אינו נחשב לעבודה כי מצד שאינם קרובים לשמוע דברי החכמים אינם מבחינים בין הטוב ובין הרע עד שאינם מבחינים ויודעים לעשות הרע בבחירה מהם, ועל כן אין הפעל הטוב שהוא הקרבן נחשב להם לכלום אחר שאינם עושים אותו בבחירה בין הטוב והרע כי אינם יודעים לעשות רע ולא יעשו הקרבן מצד שהם בוחרים אותו על הפכו שהוא רע אלא מצד ההרגל והמנהג, ולזה אין ראוי שישובחו עליו כי לא ישובח האדם על הפעל הטוב אלא כשהוא יודע לעשות הרע ויכול לעשותו ויבחר לעשות הטוב על זולתו, ועל כן לא ישובח העובד מאהבה אלא כשתהיה עבודתו מאהבה גמורה מבלי שיתערב בה שום צד הכרה ולא הרחקת נזק ולא קבלת תועלת כלל, וזאת היא האהבה המענגת שראוי לקבל עליה שכר נצחי בב"ת, ועליה אמר שלמה בספר שיר השירים אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו (שיר השירים ח') כי הבב"ת א"א שינתן חליפות דבר ב"ת שהוא כל הון ביתו:

פרק לז וראוי שנבאר כאן (א) אם אפשר שתפול אהבה בין השי"ת והאדם כמו שתפול בין האדם והשם, וזה כי יש לאומר שיאמר, כי אמנם יצדק שיאהב האדם את השם מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב ואם מצד קבלת התועלת ממנו שהוא מצד המועיל או מצד הערב, אבל השי"ת את האדם שאין בו אחת מכל הסבות הללו לא ידומה שאפשר שתהיה ממנו אהבה אל האדם, וזה כי האהבה בין האוהבים תהיה כאשר יתכן (ב) שיאהב האחד לאחר והאחר אליו בין רב למעט, אבל כאשר יהיו בתכלית המרחק זה מזה

שרשים

יגונה. כי אינו אלא ע"ל הכרח: (ד) אבל על הדבר שהוא בחיריי עליו. כלומר רק על הדבר וכו': (ה) מעיק. מכריח:

פרק לז (א) אם אפשר שתפול וכו'. אם אפשר שיאהב השם יתברך את האדם כמו שיאהב האדם את השם יתברך: (ב) שיאהב האחד לאחר והאחר אליו בין רב למעט. פי' כן שיהיה התועלת המגיע לאחד מחבירו רב כן שיהיה מעט

טזה לא ידומה שאפשר שיפול בין שניהם אהבה, לפי שהם כמו הפכים, כי ההפכים הם אשר הם בתכלית המרחק כל אחד מחבירו כי כל הפך יברח מן ההפך ולא ידומה שתהיה אהבה (ג) אלא בדומים. ולזה ישתוקקו האנשים שיכבדום ויאהבום החכמים ואנשי המעלה כדי שידומה שיש ביניהם הדמות מה, ובעבור זה תהיה האהבה בין האנשים יותר שלמה כאשר (ד) ישתוו שניהם בשלמות או במעלה מה, וכאשר יהיו התחלפות ביניהם גדול תהיה האהבה יותר מעטה (ה) עד שבעבור זה יש מן האנשים (ו) שלא יכספו הטובות לחבריהם כדי שלא יעלו למדרגה גדולה וישתנה השווי אשר ביניהם ותפסד או תמעט האהבה, אלא אם כן היה האוהב בתכלית הדבקות לחברו כאב לבן עד שידמה כאלו הוא הוא ואז יכסוף שיגיעו הטובות לחבירו כמו שיכסוף אותו לעצמו כי לא ישער (ז) זולתיות בינו ובין חבירו, אבל האוהבים שיש ביניהם זולתיות א"א שיהיה ביניהם אהבה שלמה כלל, וזה מבואר מענין האנשים שהם בתכלית השלמות בענין המעלה והטוב עם האנשים שהם בתכלית הרוע שלא תמצא ביניהם אהבה ודבקות כלל ושאין שום אחד מהם (ח) מכין עצמו אליה, וכן האנשים שהם שפלים במדרגה מאד לא ישימו אל לבם ולא יעלה על דעתם שיאהבום המלכים להיות המרחק ביניהם יותר מאד, וכל שכן המרחק שבין האלוה והאדם שהוא בלתי בעל תכלית. ולזה הוא מבואר כי אף אם תפול אהבה מהאדם אל הש"י בסבת התועלת המקובל ממנו או הערבות שיש בהשגת כה שיושג ממנו או מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב שא"א שתפול מדרגת אהבה מהש"י אל האדם לא מצד הטוב ולא מצד המועיל ולא מצד הערב. ואם כן איך אפשר שתהיה אהבה בין האלוה והאדם כמו שנמצא מיועד בתורה האלהית ואמר (דברים ז׳) והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם ושמר ה׳ אלהיך לך וגו׳ ואהבך וברכך והרבך, ואמר הנביא (מלאכי א׳) אהבתי אתכם אמר ה׳ (תהלים קמ"ו) ה׳ אוהב צדיקים. ותשובת דבר זה כי האהבה תמצא בין האוהבים בשלשה סוגים, האחד היא אהבת השווי או הדמיון והיא כאשר ישתוו שני האוהבים בענין מה או במעלה מה או בשלמות או בקבלת תועלת, כאלו תאמר שיקבל כל אחד מהם תועלת מחבירו או שיתענג כל אחד מהם בחבירו או ישתוו בטוביות. ומי שיגדל אצלו קבלת התועלת יותר ראוי שיאהב את חבירו יותר כפי יתרון קבלת התועלת או הערבות אשר ישיג בחבירו, או יתרון הטוב והשלמות אשר לחבירו עליו, וכשישתוו בקבלת התועלת או הערבות או בטוביות תהיה האהבה יותר שלמה בלי ספק, כי זה הסוג מן האהבה כבר יפול בה השווי בכמות. והסוג השני היא אהבה הטבעית, והיא ב׳ מינין אם אהבת המוליד לולד לפי שהוא חלק ממנו, ואם אהבת האומן למלאכה אשר טרח והשתדל בהמצאתה, ולזה תאהבנה האמהות את הבנים יותר מן האבות להתקבץ בהן אלו הב׳ ענינים יותר

שרשים

מעט מכל מקום יש לכל אחד תועלת מחבירו ולכן מן הראוי הוא שתהיה האהבה מתאחדת ביניהם. לשון אחר שהאהבה היא ביניהם בין רב למעט, ורצה לומר אע"פ שהתועלת שקבל זה מחבירו הוא יותר גדול מהתועלת המגיע לחבירו ממנו מ"מ אחר שיש לו גם כן איזה תועלת ממנו ראוי שתפול האהבה בין שניהם. פי׳ אחר בין רב למעט ר"ל כי א"א לומר על שנים שהם אוהבים זה את זה אם לא שתונח ביניהם מלת רב או מלת מעט עד"מ כשתאמר הבדל רב יש בין זה לזה או הבדל מועט וכו׳ זה הלשון א"א לומר כי אם על ב׳ דברים שיש להם איזה דמיון בדבר מה ואינם ב׳ הפכים ממש כי מהם שהם שני הפכים לא יתכן שיאמר עליהם הבדל רב יש ביניהם כאשר הוא מובן מעצמו כי הם בתכלית המרחק ואין להם שום שייכות זה לזה וא"כ הש"י שהוא בתכלית המרחק מן האדם על איזה אופן תפיל האהבה מהש"י להאדם וק"ל כ"ל. והאהל יעקב פי׳ כאן וז"ל יתכן שיאהב האחד וכו׳ ר"ל שיש בהן קצת דמיון ולזה יאהב זה לזה מצד שהוא דומה לו ומקבל איזה תועלת ממנו כן שיאהב רב מעט ר"ל הגדול לקטן מ"מ הוא מצד הדמיון והתועלת שיוכל לקבל ממנו עכ"ל. כל מי שיש לו עינים לראות וחיך לטעום יראה ויבין במלכד שדבריו מגומגמים ואינם מובנים אלא שגם אינם אמתיים בלי ספק ואין זה צריך לפנים והרואה יראה ויבחר: (ג) אלא בדומים. שכל אחד דומה לחבירו: (ד) ישתוו שניהם. שניהם יהיו שוים: (ה) עד שבעבור זה. שב אל כאשר ישתוו שניהם: (ו) שלא יכספו הטובות לחבריהם. עד"מ ראובן ושמעון הם חברים ואוהבים זה את זה בעבור שהם דומים זה לזה בשלימות או במעלה מה ולכן הוא רע בעיני שמעון שייטיב ה׳ לראובן עד שיעלה למעלה יותר ממנו וכן להפך כי על ידי זה ישתנה השווי והדמיון אשר ביניהם וכו׳: (ז) זולתיות שום הבדל. ועיין לקמן במ"ד פ׳ מ"ה כי שם כתב המחבר שמלת אהבה עולה למנין אח"ד לרמוז על התאחדות האוהב האמתי עם הנאהב כאלו הם גוף אחד ואין ביניהם שום זולתיות ת"ש: (ח) מכין עצמו אליה. לאהבה והדבקות:

כי

יותר מבאב (ט) כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם לפי (י) שהם יתנו החומר (כ) ואם לפי שהם טורחות בגדולם יותר. והסוג הג׳ היא האהבה היחסית והיא ג׳ מינים. הא׳ האהבה שבין המלך והעם או המנהיג והמונהגים ממנו כי אין האהבה אשר בין המלך והעם משתוה (ל) בבמות כללי, אבל ביחס וערך, כי ראוי שיהיה המלך נאהב מן האנשים יותר מאהבתו אליהם, גם אין המבוקש מאהבת המלך לעם שוה אל המבוקש מאהבת העם למלך, כי המבוקש מן המלך הוא שיטיב לעם בשמירת היושר ביניהם והשלמות עניניהם בשמירת קניניהם באופן נאות ושלם כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן העם הוא שיכבדו את המלך וינשאוהו ויכירו ממשלתו ומעלתו עליהם והטבתו להם וצרכם אליו, ובזה תמשך האהבה מן המלך להטיב לעם ומן העם לכבד המלך ולרוממו. והמין הב׳ האהבה שבין האב והבן כי מזולת האהבה הטבעית אשר בין המוליד והולד כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המלך והעם, כי המבוקש לבן מהאב שיעשה עמו מעשה האב להטיב לבנו כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן הבן לאב שיכבדהו. והמין הג׳ האהבה שבין האיש והאשה, כי מזולת האהבה הטבעית אשר ביניהם כאהבת כל זכר לנקבה לקיום המין כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המנהיג והמונהגים מאתו, כי המבוקש מן האיש הוא שישלים צרכי האשה ויכבדה וישלים חקה כפי מה שאפשר לו באופן הנאות, והמבוקש מן האשה שתשרת את האיש ותכבדהו ותשמור קנינו, ולא תאהב זולתו, ובזה הסוג מן האהבה היחסית ראוי שתהיה אהבת השפל במדרגה אל היותר טוב או יותר גדול מאהבת הגדול אליו, וע״כ יהיה השווי בזה הסוג על יחס וערך לא השווי בכמות. ואהבת השם את האדם הוא מבואר שא״א שתהיה מן הסוג הא׳ שהיא אהבת הדומים, אבל כבר יחשב שתהיה מהסוג השני שהיא האהבה הטבעית. ולזה נמצא מרע״ה ירמוז לו שני המינים ממנה אמר הלוא הוא אביך קנך (דברים ל״ב) לרמוז (מ) אל אהבת המין הראשון שהיא אהבת האב לבן ואמר הוא עשך ויכוננך לרמוז אל המין השני מאהבת האומן למלאכתו, וכן נמצא הנביא בתפלתו רומז אל שני אלו המינים, אמר ועתה ה׳ אבינו אתה אנחנו החומר ואתה יוצרנו (ישעיה ס״ד) כלומר ומזה הצד ראוי שתשגיח בנו לרחם עלינו כרחם אב על בנים, וגם מן הצד השני מן האהבה הטבעית ראוי לך שתאהב אותנו כי מעשה ידך כלנו ואפי׳ החומר אתה יצרתו קודם שתתן בו הצורה השכלית, וזהו שסיים מעשה ידך כלנו כלומר ראוי לך שתשגיח בנו כמו שישגיח כל פועל במעשה ידיו הן שיהיה ראוי או בלתי ראוי. אבל כאשר יעויין היטב נמצא שכל זה נאמר בהעברה, כי אין הצורה ולא החומר חלק מן השם כבן מן האב, וגם אחר שפעולתו (נ) במאמר אין לומר שראוי שישתדל לשמור מעשיו כי כל פועל אמנם ישתדל לשמור מעשה ידיו בסבת הטורח אשר טרח בו, ומזה הצד הוא (ס) שיאהבו המשוררים שיריהם, אבל מי שלא יפול בו לא טורח ולא עמל לא יפול בו האהבה אשר מזה המין. וע״כ הוא מבואר כי אהבת השם את האדם אי אפשר שתהיה אלא מן הסוג השלישי שהיא האהבה היחסית, וע״כ נמצא הכתוב יתאר הש״י במלך ואב ובעל. במלך כי מלך כל הארץ אלהים (תהלים מ״ז) כה אמר ה׳ מלך ישראל וגואלו (ישעיה מ״ד) ה׳ מלכנו הוא יושיענו (שם ל״ג). באב כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו (שם ס״ג) הלוא הוא אביך קנך (דברים ל״ב) וכן רבים. וזה כי כמו שהמלך והאב משלימין צרכי העם והבן ולא יבוקש מהם אלא שיכבדו אותם כמו שאמרנו כן הש״י משלים צרכי האנשים ולא יבוקש מהם רק לתת כבוד לשמו כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו (ישעיה מ״ג) וע״כ נמצא הש״י מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים בו כבוד כדרך הבן עם האב ומורא כדרך העבד עם אדוניו אמר בן יכבד אב ועבד אדוניו אם אב אני איה כבודי ואם אדונים אני איה מוראי (מלאכי א׳) ואע״פ שהוא יתברך אינו צריך שיכבדוהו זולתו כי הוא מולך על כל הכבוד כמו שבארנו בפרק ארבעה עשר (ע) משני, מ״מ היה מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים בו כבוד כראוי (פ) כדי שיהיו סובלים אל שיחול או

שרשים

(ט) כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם. החלק הגדול והיותר נראה שבו הוא בא לו מהאם וכמו שאמרו רז״ל ג׳ שותפים באדם הקב״ה ואביו ואמו וכו׳ אביו מזריע הלבן וכו׳ ואמו מזרעת האודם וממנו העור והבשר והשערות והדם והשחור שבעין וכו׳, החלק הזה הוא יותר גדול ויותר נראה מהחלק שבא מהאב והוא הגידין והעצמות והצפרנים וכו׳ וזהו כנגד אהבת המוליד: (י) שהם. האמהות: (כ) ואם לפי שהם טורחות. וזה כנגד אהבת האומן: (ל) בכמות כללי. כלומר שאין אהבתם דומים זה לזה לא בגודל ולא בענין כי אינם מענין אחד רק לפי היחס והערך שיש ביניהם תהיה האהבה ג״כ: (מ) אל אהבת המין הראשון. תחסר הבי״ת: (נ) במאמר. פי׳ בדבר ה׳ שמים נעשו: (ס) שיאהבו המשוררים שיריהם. מלך הטורח: (ע) משני. מהמאמר הב׳: (פ) כדי שיהיו סובלים וכו׳. לא בעבור כבוד עצמו ותועלתו כי הש״י

ידבק בהם השפע האלהי והשגחתו לשמרם ממקרי המערכה אשר לא יחול אלא על המכין עצמו לכך, וזה כשיכבד הש"י כבן לאב ויירא מלפניו כעבד מלפני אדוניו, וכן אמר הנביא אם לא תשמעו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי וגו' וארותי את ברכותיכם וגו' (שם ב') תנו לה' אלהיכם כבוד וגו' (ירמיה י"ג) וכן ידמה הכתוב אהבת הש"י לישראל אל האהבה ההווית אשר בין הבעל לאשה אמר כי בועליך עושיך (ישעיה נ"ד) וארשתיך לי באמונה, תקראי אישי (הושע ב') ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה (שם) כלומר לפי שלא היתה נוהגת כאשר ראוי שתתנהג האשה עם בעלה, וזה להורות כי כמו שהבעל יתחייב להשלים כל צרכי האשה אשר לקח ויחד אותה לו מזולתה מן הנשים, כן ראוי להשלים הש"י כל צרכי ישראל שהם העם אשר בחר לנחלה לו מכל העמים אשר על האדמה, וע"כ ראוי לישראל לאהוב ולכבד אותו ולירא מפניו ולשמור מצותיו וחקיו ושלא לאהוב זולתו כאשר התחייב האשה לכבד את בעלה ולאהוב אותו ולירא מפניו ושלא לאהוב זולתו. ולהורות שאהבת הש"י אל ישראל יותר מכל אומה ולשון אינה כאהבה ההרמות ולא כאהבה הטבעית, אבל אהבה בהיותה נמשכת אל רצון האוהב בלבד בלי שום טעם, כנה הכתוב אהבת הש"י אל ישראל בשם חשק אמר חשק ה' בכם ויבחר בכם (דברים ו') ושם חשק יאמר על הפלגת האהבה בלי טעם, כמו שאהבת האיש אשה מיוחדת מזולתה אע"פ שהיא נאה הימנה יקרא חשק להיותה בלי טעם, אמר הכתוב שכם בני חשקה נפשו בבתכם (בראשית ל"ד) כלומר אע"פ שהוא מוצא אחרת נאה ממנה. וכן אהבת הש"י את ישראל היא כחשק בלי טעם. וכל ספר שיר השירים מיוסד על חקוי זה החשק אשר בין הש"י וכנסת ישראל (ג) כדוד החושק עם הרעיה החשוקה בלי שום טעם, ולזה הוא שקרא הכתוב את האהבה הזאת סגולה אמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך בך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם (דברים ו') ובאור זה (ק) כי כמו שהסגולה תמצא דבקה במין לא תפרד ממנו ואינה נמצאת בו לא מצד הכמות ולא מצד האיכות כן האהבה הזאת ענין סגולה דבק באומה לא מצד הכמות כי לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם. וגם לבאר שלא היתה מצד האיכות אמר במקום אחר לא בצדקתך וביושר לבבך וגו' כי עם קשה ערף אתה (שם ט') אבל האהבה הזאת היא כחשק בלי טעם אלא ענין נמשך לרצון החושק בלבד, והוא שהבטיח עליהן בשעת מתן תורה בשבר קבלתם התורה, ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים וגו' (שמות י"ט) כי כמו שמסגולת החושק כי המועט המושג אליו מחשוקו יותר נכבד וערב אצלו מהרבה מזולתו כן הש"י מעט העבודה המגיע אליו מאומת ישראל יותר נחשב אצלו מהרבה מאומה אחרת או מכל האומות, וזהו אמרו מכל העמים וגו'. אי יהיה אמרו כי לי כל הארץ דבק עם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' כלומר אחר שכל הארץ שלי וכל הממשלות הם ממני אני יכול להבטיח אתכם להגדילכם על כל העמים אשר תחת כל השמים כי ממשלתי כוללת הכל ואין אלוה מבלעדי שיוכל לתת ממשלה לאומה אחרת זולתכם אע"פ שתהיה יותר גדולה מכם, כי זהו ענין הסגולה כלומר אהבה דבקה בלי טעם כענין החשק, וכן נמצא הנביא מבאר זה אמר אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו (מלאכי א') כלומר כי האהבה שהוא במאמר בלבד אינה כלום עד שימשכו מן האוהב פעולות מורות על האהבה, וע"כ אמר הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגו' (שם) ר"ל אע"פ שמנהג הדרך אהבת האב לבנים היה ראוי שאבחר בעשו כי הוא הבכור ולא עשיתי כן אבל שנאתיו ואשים את הריו שממה. וכן נמצא ג"כ כי יפליג הכתוב באהבת הש"י את ישראל כאב לבן מכל צד שאפשר שתהיה האהבה ביניהם, כי בעבור שמדרך האב לאהוב בנו הבכור כי הוא ראשית אונו אמר הכתוב בני בכורי ישראל (שמות ד') כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא (ירמיה ל"א). וכן בעבור שלפעמים יאהב האדם את הבן מצד השרות שהוא משרת לפניו כנער אמר הכתוב כי נער ישראל ואהבהו (הושע י"א), וגם לפי שפעמים שתהיה אהבת האב את הבן מפני חשיבותו שהוא בן יקיר או מפני שהוא ילד קטן שהוא משתעשע בו, אמר הכתוב הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים (ירמיה ל"א) שנפשו קשורה באהבתו כאב בבן יקיר לו או כילד שעשועים עד שמדי דברי בו זכור אזכרנו עוד, כמו שמדרך האוהב שהוא מתענג בזכירת אוהבו תמיד, וע"כ יחזיר לזכור אותו כשמדבר בו, וגם לגודל חשיבותו בעיני ואהבתי אותו המו מעי לו ונכמרו רחמי עליו כאדם המתפעל מצער בנו החביב

שרשים

אינו צריך לכך רק שהוא בעבור תועלתם : (ג) כדוד עם רעיה (מלת דוד לשון אוהב וידיד, רעיה גזור ממלת רעיתי שנזכר פה בשיר השירים וכוא לשון רעות וחברות): (ק) כי כמו שהסגולה תמצא דבקה במין . עד"מ כגון השחוק באדם שהוא סגולה לו, ע"ד שנתבאר לעיל בפרק ט"ז

החביב לו, וע"כ ראוי לי לרחם עליו כמו שירחם האב על ילד שעשועיו או על הבן החביב לו, וזהו רחם ארחמנו נאם ה'. ולפי שלא נמצא רחמי שום נמצא על זולתו יותר מרחמי האב על הבן נזכור תמיד בתפלתנו אבינו מלכנו יהמו נא רחמיך עלינו, כי נאמר אבינו לבקש על הכמרת הרחמים כאב על הבן, ונאמר מלכנו לומר שיש בידו יכולת להושיענו כמלך את עבדיו. ונתבאר בכל זה כי אהבת השי"ת את ישראל היא האהבה יחסיית כמלך את עבדיו וכאב לבנים וכבעל לאשה. ולהורות שאהבה זו ענין שכלי וקיים בלתי משתנה אמר הכתוב ואהבת עולם אהבתיך (פס), ונתבאר ג"כ שאהבת האדם את השם אע"פ שהיא מזה הסוג השלישי שהיא אהבה יחסיית אפשר שתהיה מכל הפנים ר"ל מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, ובעבור זה יחוייב האדם לאהוב את השי"ת תכלית האהבה, והיתה האהבה אל הש"י (ר) תכלית כל התורה לפי שהיא תמשיך אהבת הש"י אליו על הדרך שכתבנו. וזה מה שרצינו לבאר מענין האהבה. ובכאן נשלם המאמר השלישי שהוא בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים והשבח לאל אשר עד הנה עזרנו. יתברך ויתרומם ויתנשא על כל ברכה ותהלה:

סליק המאמר השלישי. בעזרת אלהי קדושי:

העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות
נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה
וזרעך, לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי
הוא חייך וארך ימיך לשבת על האדמה אשר נשבע ה' וגו':

המאמר הרביעי

בבאור העיקר השלישי שהוא השכר והעונש, והוא התכלית המגיע מכלל התורה ובאור השרשים המתחייבים לו והדברים הנתלים בו ובשרשים. כבר קדם לנו במאמר ראשון פרק ב' שהבחירה (א) והתכלית אינן התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, שהבחירה היא התחלה לכל הפעולות האנושיות, ושעל כן לא מנינו אותו בכלל השרשים המיוחדים לדת האלהית, ושהתכלית אע"פ שהוא ההתחלה לכל הדתות הנימוסיות, מאשר תכלית הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הנימוסיות שמנו התכלית שהוא השכר והעונש עקר לתורה האלהית. אבל בעביר שא"א לבאר התכלית הזה שהוא השכר והעונש אם לא יקדם לנו (ב) הידיעה בבחירה ראוי שנדבר ראשונה בבחירה. ולפי שאי אפשר לבאר הבחירה אם לא יתבאר ראשונה שורש ידיעת הש"י הנמצאות, ראוי שנדבר תחלה בידיעת הש"י הנמצאות ואחר כך בבחירה ואח"כ נדבר בהשגחה ואחר זה בשכר והעונש ודברים הנתלים בו, שהוא מבואר שזה הסדר מחוייב כדי לדבר בשכר ועונש, וזה, שאם אין השי"ת יודע הנמצאות השפלות אין ענין לשכר ולעונש על מעשיהם, ואף אם ידע אותם אם אין האדם בחיריי במעשיו אין ראוי שיענש עליהם או יקבל שכר, ואף אם ידע השי"ת הנמצאות ויהיה האדם בחיריי במעשיו אם יהיה הש"י יודע אותם (ג) ידיעה מינית על הדרך שידע את הבעל חי אם אינו משגיח בפרטי מעשיהם להענישם על פרים ולתת להם שכר טוב בעמלם, לא יתכן להיות בכאן לא שכר ולא עונש. ולזה הוא מבואר שאלו הג' שהם ידיעת השי"ת והבחירה וההשגחה הם קודמים בהכרח לעקר השכר והעונש ונכללים בו, לכן יחוייב העיון בהם ראשונה ובדברים הנתלים בהם ומתעפים מהם ואחר כך נדבר בשכר והעונש ובדברים הנתלים בו כתשובה ותחית המתים וביאת המשיח, וכל זה בקיצור מופלג כדי שלא יכבד על המעיין אלא שיספיק לתת ציור אל המאמין בלבד:

לפי

שרשים

ע"ז ממאמר הב' והיינו לאדם כא מצד הכמות ולא מצד האיכות: (ר) תכלית כל התורה. שקיום כל התורה כולה אינה כי אם מצד שיאהב להש"י בעבור היותו תמשיך וכו':

(א) והתכלית. התכלית בשלום: (ב) הידיעה בבחירה. שיש לאדם בחירה וכמו שמבאר והולך ויש להשם יתברך הידיעה: (ג) ידיעה מינית. ידיעה כללית:

במאמר

פרק א לפי מה שהשרשנו (א) במאמר השני שהשי"ת ראוי שיהיה מסולק מן החסרונות ואין חסרון בעולם יותר גדול מחסרון הסכלות, והוא מבואר שמחויב שיהיה יודע כל הדברים הנעשים בעולם ולא יתכן שיהיה נעשה בעולם דבר שיהיה סכל בו ובלתי יודע אותו, ומזה יתחייב בהכרח שיהיה הוא ית' יודע כל הפעולות האנושיות שעליהן (ב) אנו דנין. ואולם אם ידיעתו (ג) מכרעת אחד משני חלקי האפשר (ד) או בלתי מכרעת היה דבר זה צריך עיון רב, וזה שאם היא מכרעת (ה) יהיה האדם מוכרח במעשיו ואין ראוי לאדם לפי זה שיקבל שכר ולא עונש על מה שהוא פועל אחר היותו פועל על צד ההכרח שלא ישובח האדם או יגונה אלא על מה שהתחלות פעולותיו אליו מבלי (ו) מעיק, ואם אינה מכרחת (ז) הנה אפשר שיצא אל הפעל זולת מה שידע השי"ת ותהיה אז ידיעתו בלתי מסכמת אל המציאות ולא תהיה א"כ ידיעה אלא סכלות ושוא ודבר כזב. והוא מבואר ג"כ שהוא מחויב שיהיה (ח) טבע האפשר נמצא, וזה אם מצד השכל ואם מצד התורה, מצד השכל שאם היה טבע האפשר בלתי נמצא (ט) היה ההשתדלות בכל דבר שוא ובטל, ויהיה משפט מי שישתדל להשיג דבר ומשפט מי שישתדל שלא יגיע הדבר ההוא שוה (י) ויתבטלו לפי זה המלאכות והאומניות וכל מלאכת מחשבת ויהיה בטל הלמוד וההתלמדות ובטל שיקרב האדם אל המועיל ויברח מן המזיק ולא יהיה בכאן מבוא (כ) לרצון כלל, וזה (ל) הפך המורגש (מ) והפך מה שנוצרנו עליו, ואם מצד התורה זה יראה אם מהענינים הכוללים ואם מהצווים הפרטיים, מצד הכוללים שאם לא היה טבע האפשר נמצא לשוא ושקר נותן התורה להישיר האנשים ולהדריכם בדרך ישרה, ויהיה מה שבא בתורה מאזהרת האדם על עבודת השם ית' ואהבתו ולעשות צדקה ומשפט שוא ובטל, והכתוב צוה מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים וגו' (דברים ה'), ואם מצד הצווים הפרטיים שאמר הכתוב ועשית מעקה לגגך (שם כ"ב) ואמר ילך וישוב לביתו (שם כ') לא תרצח ולא תנאף (שם ה') ולא תעשוק את רעך ולא תגזול (ויקרא י"ט) וזולת אלו מהצווים הפרטיים שכלם מורים על מציאות טבע האפשר, ועוד שאם לא היה טבע האפשר נמצא היה העונש והשכר עול גמור (נ) לא מהשם אלינו ולא מקצתנו לקצתנו אחר שיהיה כל אדם פועל בחיוב, אלא שהוא מבואר שאי אפשר שלא יהיה טבע האפשר נמצא, ואחר שטבע האפשר מחויב שימצא וגם א"א שיהיה השי"ת בלתי יודע הענינים הפרטיים להיות זה חסרון בחקו, הנה נשאר ספק איך תהיה ידיעת השי"ת מסכמת אל האמת ובלתי מכרחת צד מצדדי האפשר, והיאך אפשר שיסכימו (ס) שתי אלו הדעות שהן נראין כסותרין זה את זה בתחלת הדעת:

והנה הגאון רב סעדיה ז"ל פירש בספר האמונות והדעות במאמר הרביעי אמר (ע) שאין ידיעת השי"ת הדברים האפשריים סבת מציאותם, כמו (פ) שאין ידיעתו במה שהוא סבת הויתו אבל נשאר על טבעו, כן ידיעתו הדברים האפשריים אינה סבת מציאותם וע"כ נשארו

שרשים

פרק א (א) במאמר הב'. במופתים: (ב) אנו דנין. אנו נדונין: (ג) מכרעת א' משני חלקי האפשר וכו'. עד"מ כגון צדיק ורשע שכל אחד הוא באפשרות ביד האדם להיות צדיק או רשע והש"י יודע שיהיה צדיק וידיעתו מכרחת את האדם על זה: (ד) או בלתי מכרעת. שהש"י אינו יכול להכריח אותו בידיעתו להיות צדיק. עיין לעיל במ"ב ס"ד כי שם נתבאר ג"כ לשון זה: (ה) יהיה האדם מוכרח במעשיו. מכח ידיעת הש"י שהיה יודע אותו כד"מ שיהיה צדיק א"א לו להיות רשע: (ו) מעיק. מכריח: (ז) הנה אפשר שיצא אל הפעל זולת וכו'. פי' כי אף שהש"י יודע שיהיה צדיק מ"מ אפשר לו להיות רשע כי הש"י אינו יכול להכריח אותו בידיעתו שיהיה צדיק ויהיה א"כ ידיעת הש"י שוא ודבר כזב: (ח) טבע האפשר נמצא. שיהיה הבחירה והאפשרות ביד האדם בטבע הן להרע הן להטיב: (ט) היה ההשתדלות בכל דבר וכו'. מאחר שהאפשרות אינו בידו לא יוכל להשתדל על זה: (י) ויתבטלו לפי זה המלאכות וכו' הלמוד וההתלמדות וכו'. כי אי אפשר לו להשיג שום דבר מאחר שאין האפשרות בידו: (כ) לרצון. לדבר שירצה אותו: (ל) הפך המוחש. שאנו רואין בחוש שאינו כן: (מ) והפך מה שנוצרנו עליו. פירוש בעבור זה נתן הש"י אל האדם שכל ובינה יתר על כל שאר בעלי חיים כדי שיוכל להשכיל ולעשות מה שראוי אליו ולברוח מהבלתי ראוי ואם לא יהיה האפשרות בידו לשוא נותן לו השכל ויהיה אם כן הפך כונת היצירה: (נ) לא מהשם אלינו וכו'. אינו מן הראוי שיבא אלינו שום שכר או עונש הן מה שהוא מהש"י על הדברים שעשה נגד הש"י או מה שהוא בין אדם לחבירו מאחר שהוא מוכרח על מעשיו וא"א לו לעשות הפך מ"ה: (ס) שתי אלה הדעות. ידיעת הש"י וטבע האפשר: (ע) שאין ידיעת הש"י וכו'. שידיעת הש"י אינה סבה לדברים האפשריים: (פ) שאין ידיעתו במה שהיא. פי' שידיעה מאיזה דבר שיהיה ואין אותה ידיעה סבה להויות הדבר ההוא וז"ש סבת הויתו ועד"ז הש"י

נשארו על טבע אפשרותם, שאלו היתה ידיעתו סבת מציאותם היו נמצאים תמיד בדברים הטבעיים המיניים. ואחר שאנחנו נראה אותם מתחדשים מיום ליום יתחייב (ז) שאין מציאותם תלוי בידיעתו, ובעבור זה נשארו הדברים על טבע אפשרותם, אלו דברי הגאון ז"ל ונמשך אחריו בעל ספר הכוזר במאמר ה' מספרו. ואין זה מספיק לפי שהדברים הללו קרובים לדברי האומרים שאין הש"י יודע הדברים האפשריים שאם היה יודע אותם אחר שאין מציאותם תלוי בידיעתו, כבר היה אפשר שתהיה ידיעתו (ק) בחלוף היוצא אל המציאות מב' חלקי האפשר ולא יהיה א"כ ידיעה אלא סכלות, ויש מן האחרונים מי שהתיר זה הספק באמר הדבר כבר יהיה מחוייב בבחינת סבותיו ואפשרי בבחינת עצמו, כמו ירידת המטר מחר שהוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב בבחינת סבותיו שרם עלית (ר) האדים ורבוי הליחות והדברים הרומים (ש) שהיו מוכנים, והשי"ת ידע שהמטר ירד מחר לפי שהוא מחוייב בבחינת סבותיו ואע"פ שירידת המטר היא אפשרית בבחינת עצמה, והאריך החכם בזה ביפוי זה הענין, ובשיעוין זה הדעת ימצא הפך הדעת הראשון, שהוא נוטה לדעת האומר שכל הדברים הם (ת) בגזרה ושטבע האפשר בלתי נמצא, שאחר שהדברים מחוייבים בבחינת סבותיהם אם ידע השי"ת הסבות הנה יהיו מחוייבים בהכרח ואם כן מה זה שנאמר שהם אפשריים בבחינת עצמם (א) אחר שהם מחוייבים ומוגבלים מן הצד שיצא מהם אל המציאות שהוא מצד הסבות ואי אפשר שיצא אל המציאות זולת הצד ההוא ואין זה אפשר (ב) אלא בבחינה שכלית מצד שם האפשר שהיה אפשר שימצאו הסבות בהפך והיה אז יוצא אל המציאות הפך מה שיצא, אבל מצד הענין בעצמו הנה הוא מחוייב אחר המצא הסבות שידעם הש"י, ויתחייב לומר לפי זה הדעת שאין דבר בעולם שיהיה (ג) אפשרי על השווי בבחינת סבותיו, שאם הסבות שוות (ד) לשני חלקי הסותר ישוב הספק בעינו (ה) מי הוא המכריח הצד האחד על האחר, ואם ידיעת הש"י היא המכרעת בטל טבע האפשר ואם ישאר טבע האפשר תבטל ידיעת הש"י, אלא אם נאמר שטבע האפשר נמצא בדבור ובבחינה שכליית ולא בענין בעצמו וזה הפך המכוון, והרבה דברים נאמרו בהתר הספק הזה ובשיעוין נמצאים סובבים ע"ז הדרך שיש

מהם

שרשים

הש"י יודע כל מיני הנלחים והנרעים אעפ"כ נ"ל שנלחית הנלחים אינה בא מכח הידיעה ההיא שאלו היו נלחים מלת הידיעה ההיא היו נלחים עולמית בלי שום הפסק שהרי ידיעת הש"י היא גם כן עולמית כי אין שייך שום התחדשות ידיעה גבי הש"י וכמו שמבאר והולך: (ז) שאין מליאתם תלוי בידיעתו. כי ידיעתו אינה מתחדשת כנזכר: (ק) בחליף היולא אל המליאות. מאחר שאין המליאות תולה בידיעתו כלל יכול להיות שלא תהיה ידיעתו מסכמת אל הדבר היולא אל המליאות ויהיה הדבר ההוא הפך מה שגזרה הידיעה מהש"י כמו שבארנו למעלה: (ר) האדים. העננים (דינסט"ע): (ש) שהיו מוכנים. להיות המטר: (ת) בגזרה. בחיוב: (א) אחר שהם מחוייבים ומוגבלים מן הלד וכו'. פי' מאחר שהמטר הוא מחוייב לירד מלד סבת האדים וכלי יום הגורמים והמכריחים אותו ואף אם הוא בעלמו אינו רולה לירד מחוייב הוא לירד וא"א להמטר לירד זולתם א"כ אין זה נקרא אפשר כ"א חיוב כי מה לי שידיעת הש"י מחייב ומכריח את הדבר שהוא סבה להמטר או מחייב בידיעתו המטר בעלמו שהרי עכ"פ מחוייב המטר לירד מלד סבותיו ואם כן המטר אין בו אפשרות כלל בבחינה עלמו: (ב) אלא בבחינה שכלית מלד שם האפשר. פי' שם האפשר א"א לומר על זה כי אם בבחינה שכלית והוא שיוכל האדם לליר בשכלו איזה ליור אפשרות על

זה אבל אינו כן באמת, והאפשרות שיוכל ללייר הוא שהיה אפשר שימלאו הסבות בהפך וכו' ור"ל לולא שנתהוו הסבות הללו שהיו עתה יכולים להיות סבות אחרות המורים על איזה מליאות הפך ממה שנמלאו עד"מ עתה נתהוו הסבות המורים על מליאות השחרות ולכן מכח סבות הללו א"א להיות הלבנות אבל אם לא היו הסבות הללו היה אפשר שיתהיו איזה סבות שיהיו מורים על מליאות הלבנות ואז היה מחוייב להיות מליאות הלבן בנמלא ולא מליאות השחור כמו שהוא בנמלא עתה וז"ש והיה אז יולא אל מליאות הפך וכו' וא"כ כל זה היה אפשר לליר בשכל אבל עתה שכבר נתהוו הסבות המחוייבות למליאות השחרות אז אין שייך לומר עליו שם האפשר באמת כי הדבר ההוא א"א להיות לבן מאחר שמלד סבותיו הוא מחוייב להיות שחור וז"ש אבל מלד הענין בעלמו וכו': (ג) אפשרי על השווי. פירוש כי האפשר באמתות אינו נאמר כי אם על דבר שיכול להיות אחד משני חלקי האפשר בשוה עד"מ כשם שיכול להיות שחור כמו כן הוא יכול להיות לבן וכיולא בזה כמו שיכול להיות לדיק יכול להיות ג"כ רשע זהו נקרא אפשרי על השווי: (ד) לב' חלקי הסותר. שחור ולבן או לדיק ורשע וכיולא: (ה) מי הוא המכריח הלד האחד על האחר. פי' מאחר שהיה יכול להיות לבן מי הכריח אותו שיהיה שחור ולא לבן שהרי היה יכול להיות לבן כמו שחור:

לדעת

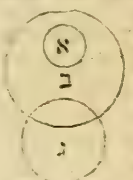
בהם נוטים (ו) לדעת הראשון, ויש נוטים (ז) לדעת השני ועל כן לא ראיתי להביאם כדי שלא יארך הדבור במה שאין בו תועלת, והנראה לי בזה תדענו אחר שאציע הצעה אחרת בפרק הבא אחר זה :

פרק ב דע שהחכמות העיוניות אינן מסכימות בכל דבריהם על ענין אחד, אבל כל אחת הולכת על האחרת בשרשיה (א) ובהתחלותיה. וזה שכל בעל חכמה יאמין ויחשוב שהתחלות חכמתו אמתיות ומבוארות תכלית הבאור עד שיחשוב לפתי ולסכל החולק עליהם, ובעל חכמה אחרת יכחיש אותן השרשים וההתחלות ויחשוב התחלות שרשיו שהן בהפך האחרות אמתיות, וכאשר יקרה לבעל חכמת התכוני עם הטבעי כי התכוני יניח שני שרשים שעליהם יבנו כל מופתי החכמה ההיא, והם (ב) גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה, ובעל החכמה הטבעית יניח שהתנועות הן שלשה (ג) מן האמצע ואל האמצע וסביב האמצע וזו היא הגדולה שבהתחלותיו, ואומר ג"כ שא"א שתמצא תנועה סבובית אלא (ד) סביב גשם נח קיים, והתכוני יכחיש כל זה לפי שלהנחת גלגל הקף שהוא מניח יתחייב שתמצא תנועה (ה) לא אל האמצע ולא מן האמצע ולא סביב האמצע (ו) אלא אם נאמר שיש באמצע גלגל ההקף גשם נח קיים כמו ארץ שיסבוב סביב אותו הגשם כמו שיסוב (ז) הגלגל השמיני סביב הארץ שהוא האמצע שהוא דבר נח קיים, ויתחייב לפי זה שיהיו בתוך גלגלי ההקפה (ח) המונחין לכוכבים הנבוכים ארצות אחרות שיתנועעו סביבם וימצאו בשבים לפי זה עולמות אחרים, (ט) ולהנחת גלגל יוצא מרכז יתחייב ג"כ שתמצא תנועה סבובית סביב גשם שאינו נח קיים שהגלגל היוצא מרכז יתנועע סביב (י) נקודה מתנועעת תמיד שלפי מה שהתבאר באגרת הרחקים (כ) מרכז גלגל יוצא המרכז של הכוכבים הנבוכים מהם למעלה מן

שרשים

(ו) לדעת הראשון. הוא דעת רב סעדיה גאון הנזכר, ותהיה לפי דבריהם ג"כ הידיעה עלה כמו שנתבאר למעלה : (ז) לדעת השני. הוא דעת האחרונים הנזכרים ויהיה לפי דבריהם גם כן הכל מחוייב מצד סבותיו כמו שנתבאר למעלה :

פרק ב (א) ובהתחלותיה. ביסודות שלה : (ב) גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה. דע כי כל גלגל מכל שבעה כוכבי לכת יש לכל אחד גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה. והנה אצייר לך כאן גלגל יוצא מרכז ממרכז העולם כזה.



גלגל הקפה

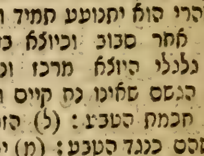
והנה הגלגל הקטן שהוא בתוך הגלגל הגדול הוא נקרא גלגל העולם ומרכזו שהיא נקודה א' היא הארץ והגלגל הגדול נקרא גלגל יוצא מרכז. לפי שהארץ אינה עומדת באמצעיתו רק שמרכזו והיא נקודת ב' יוצא למרחוק ממרכז העולם שהיא הארץ כי לעולם הנקודה האמצעית מן הגלגל או העיגול הוא המרכז וגלגל הקפה הוא הגלגל הסובב תוך עובי גרם הגלגל הגדול. ועיין בפכ"ד לח"ב מספר המורה בפי' האפודי ורש"ט : (ג) מן האמצע ואל האמצע וכו'. פי' ג' תנועות הן בעולם וכל אחת מתנועעת אל מקום טבעה, האחת היא מן האמצע והוא יסוד האש והאויר ונקראים מן האמצע לפי שהם מתרחקים בהניעתם מן טבע הארץ שהיא באמצע הגלגלים וזהו למטה כמוחלט שהוא מקום טבעה והראיה אם תקח גוש עפר ותזרקנו למעלה ירד ויפול למטה על הארץ אבל יסוד האש והאויר מתנועעים תמיד למעלה שהוא מקום טבעם והראיה כשתדליק הנר יעלה השלהבת למעלה ואף אם תטה הנר למטה לצד הארץ אעפ"כ יעלה השלהבת למעלה לצד הידים וכן האויר עולה למעלה שהוא מקום טבעו בראיה שהעשן עולה למעלה, הב' היא אל האמצע והוא יסוד המים היורדים לעולם ממקום גבוה למקום נמוך ולא להפך. וזהו אל האמצע שהוא הארץ, הג' הוא סביב האמצע והם הגלגלים לפי שהם תמיד מתנועעים סביב הארץ : (ד) סביב גשם נח קיים. עד"מ הרכב והרחיים הם סובבים סביב הברזל והברזל הוא עומד וקיים על מקום אחד ואינו מתנועע כלל כי לעולם תהיה הסבוב סביב איזה דבר נח וקיים : (ה) לא אל האמצע וכו'. שהרי גלגל ההקפה תנועתו לא למעלה ולא למטה ולא סביב הארץ רק סביב נקודה שהוא בעובי גרם הגלגל היוצא והיא נקודת אות ג' שהוא מרכז גלגל ההקפה כי לעולם המרכז באמצע הגלגל וכל תנועה היא עגולית סביב המרכז : (ו) אלא אם נאמר וכו'. כלומר שא"א לתרץ קושיא זו אלא ע"י תירוץ שקר והוא שיש באמצע וכו' : (ז) הגלגל השמיני. גלגל הירח והוא שמיני לגלגל המזלות לפי דעת הראב"ע שסובר שתנועת היומי אינו גלגל בפרק הבא אחר זה : (ח) המונחין לכוכבים הנבוכים. ז' כוכבי לכת והם שצ"ם חנכ"ל נקראים כוכבים הנבוכים ולכל אחד מאלו הז' יש לו גלגל ההקפה וגלגל יוצא מרכז כנזכר למעלה : (ט) ולהנחת גלגל וכו'. פירוש ולפי הנחת גלגל יוצא שהניח התכוני ג"כ קשה והוא שיתחייב ג"כ שתמצא וכו' : (י) נקודה מתנועעת תמיד. שהנקודה והיא המרכז גם כן מתנועע כמו הגלגל בעצמו כמו שמבאר וה לך : (כ) מרכז גלגל יוצא. המרכז של הכוכבים הנבוכים וכו'

מן היסודות בגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל השמש כמו שהעיד על זה הרב המורה בפרק כ"ד מחלק שני, ועם כל אלו הנמנעות (ל) הזריות שהתכוני מניח (מ) יביא ראיה לדבריו (נ) מהלקיות הירחיים והשמשיים שהם מושגים בחוש ומהמצא (ס) במבטים מדבוק הכוכבים שהוא מסכים עם הנחותיו, ובעבור זה יבנה כל מופתיו עליהם ולא יחוש להנחות הטבעי ולהתחלותיו, והטבעי יכחיש התחלות התכוני והנחותיו (ע) מצד העיון הטבעי עם היות החוש מסכים לדברי התכוני ויאמר בעל החכמה הטבעית שהנמצא לחוש אמת, אבל לא מצד אותן השרשים וההנחות שיניה התכוני שהן נמנעים בעצמם, (פ) אבל מצד שרשים אחרים לא נדעם. וכיוצא בזה קרה לבעל חכמת משפטי הכוכבים עם הפילוסוף, שהפילוסוף יכחיש ידיעת השם ויניח טבע האפשר קיים, ובעל חכמת המשפטים יניח ידיעת השם אמתית ויאמר שהוא יתברך ידע הנגזר מפאת המערכה ויגזור שא"א שיהיה זולת זה ויכחיש טבע האפשר, ובעל חכמת התורה יסכים עם שניהם שהוא יניח טבע האפשר נמצא כמו שיניח הפילוסוף, ויביא ראיה לדבריו מן החוש המעיד ע"ז כמו שנתבאר בפרק שלפני זה, ויניח ידיעת השם אמתית כמו שיניח בעל חכמת משפטי התכונה, ויביא ראיה לדבריו מן השכל שיגזור שאין ראוי ליחס לש"י חסרון הסכלות ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם (ש) ויאמר עם זה שידיעתו מסכמת עם טבע האפשר ממה שנראה לחוש מן ההשגחה האלהית בירידת המטר בזמן הקיץ בהעדר הליחיות והאדים על ידי תפלת הצדיקים והחסידים, ואחר שהחוש מעיד כדבריו לא נחוש לדברי מי שיכחיש זה כמו שלא נחוש לדברי הטבעי החולק על התכוני אחר שהחוש מעיד כדברי התכוני, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי המניח שא"א לנקודה שתהיה נחה (ק) אלא בגשם נח (ר) והלמודי יניח בגשם כדורי המתנועע תנועה סבובית שתי נקודות נחות בלתי מתנועעים יקראו קוטבים והכדור בכללו מתנועע, וכן בכל דבר שהחוש מעיד עליו נאמר שהוא אמתי אע"פ שלא נדע סבתו (ס) כמו שיאמר הטבעי על דברי התכוני שהם אמתים אחר שהחוש מעיד עליהם ויכחיש הסבות שיניח התכוני לזה ויאמר שאין הסבות ההן אמתיות, (ת) אבל יש בו סבות אחרות בלתי ידועות:

פרק ג אחר שהתבאר לך היות בעלי החכמות חולקים זה עם זה בהנחותיהם, מעתה ראוי שנעשה בכל דבר שורש מן החוש ולא נחוש לדברי כלן אלא למי שנמצא החוש מסכים עמו, ואחר שהחוש מעיד כדברי התורני מהמצא טבע האפשר ומהגעת ההודעה

שרשים

וכו' כמו שהעיד על זה הרב המורה וכו'. כבר אמרנו לעיל שהגלגל הגדול המצוייר בצורה דלעיל הוא נקרא גלגל יוצא מרכז ומרכזו היא נקודת ב' ולכל אחד מהכוכבים הנבוכים יש גלגל יוצא מרכז כמו שבארנו הכל למעלה ולכל גלגל יוצא מרכז יש מרכז באמצעיתו ואותן המרכזים יש מהן שיהיו למעלה מן היסודות בגלגל הירחי וכו'. ואם כן ע"כ לא תהיה תנועת גלגל יוצא מרכז סביב גשם נח קיים שהרי המרכז שהוא למעלה מן היסודות בד"ת הוא בא בגלגל הירח וגלגל הירח עצמו אינו נח שהרי הוא יתנועע תמיד ומסבב הארץ עולמית סבוב אחר סבוב וכיוצא בזה צריך אתה לומר בכל גלגלי היוצא מרכז ונמצא תהיה מתנועע סביב הגשם שאינו נח קיים וזהו הפך מה שהניחו בעלי חכמת הטבע: (ל) הזריות. כלומר הזרים לפי שהם כנגד הטבע: (מ) יביא ראיה. יביא עוד ראיה: (נ) מהלקיות הירחיים וכו'. פי' שהתכוני יחשוב הלקיות לפי הציורים האלו הנזכרים ויצא החשבון לפי דבריו מכוון ולכן אמר התכוני שהציורים אלו הם אמתיים לפי שחשבון הלקיות הוא מכוון ע"ז: (ס) במבטים. שהוא יחשוב המבטים. ומבט' יתבאר לקמן בפ"ד: (ע) מצד העיון הטבעי. מאחר שהוא נגד הטבע: (פ) אבל מצד שרשים אחרים לא נדעם. לא מצד ההנחות שהניח התכוני כי הם נמנעים בעצמם רק שיש לדבריו שרשים אחרים שאין אנו יודעים אותם: (ש) ויאמר עם זה וכו'. פי' אע"פ שהוכיח זה מצד שאין ראוי ליחס וכו' אף על פי כן מביא עוד ראיה שידיעתו מסכמת וכו' ממה שנראה לחוש וכו': (ק) אלא בגשם נח. אבל כשהגשם אינו נח רק שהיה כולו מתנועע א"א ג"כ שתהיה איזה נקודה ממנו נחה: (ר) והלמודי יניח וכו'. בעל החכמה הלמודיית מצייר בגשם כדורי שהוא עצמו מתנועע ואף על פי כן מצייר בו שתי נקודות שהן נחות כזה (בדרך משל אם הכדור מתנועע ממזרח למערב אזי הנקודה א' שבקצה דרום ונקודה ב' שבקצה צפון בהכרח שינוחו ונקודות אלו



קראו קוטבים) ומאחר שהחוש מעיד ע"ז שהיא כן לא נחוש לדברי הטבעי וכן בכל דבר וכו': (ס) כמו שיאמר הטבעי וכו'. כמו שהטבעי בעצמו יודה גם כן לזה: (ת) אבל יש בו סבות בלתי ידועות. פי' כמו כן נאמר אנחנו שידיעת הש"י וטבע האפשר ג"כ שניהם אמתיים אחר שהחוש מעיד עליהן אף שאין אנו יודעין הטעם והסבה וכמו שמבאר והולך בריש פרק הבא אחר זה:

שלא

בן האל בדברים פרטיים אישים על ידי הנביאים, ומן ההשגחה הפרטית באישים מיוחדים במו שהיה זה באבות בכל עניניהם כפי הקבלה הנמשכת בידינו עד היום וביציאת מצרים ובאישים אחרים מיוחדים הכתובים בספר הנביאים דלא נחוש למי שיכחיש זה (א) שלא נכחיש מה שנמצא בחוש בעבור עיון הפילוסופים כמו שלא נכחיש היות הגלגל מתנועע תנועה סבובית על שני קטבים נחים אע״פ שה[illegible]י מצד עיונו יכחיש זה, שראוי שנעשה בכל דבר שורש מהנמצא בחוש אע״פ שלא יספיק השכל לדעת סבתו, שהשכל לואה מאחד משתי פנים, אם שלא ישיג דברים רבים על אמתתם, ואם שלא יספיק לדעת סבות כל הדברים ואפילו הדברים המושגים בחוש שהרי (ב) התנועה היומית אי אפשר להכחיש מציאותה שהחוש מעיד עליה ואי אפשר לשכל האנושי (ג) לשער תנועתה בשום צד, שאם נאמר שהמניע אותם הוא (ד) גשם תשיעי כמו שהסכימו הרבה מן החכמים וקראוהו גלגל יומי לפי שהוא מביא ומראה הערב והבוקר הנקרא יום אחד, מי יתן ואדע על איזה צד יניע הגשם ההוא כל הגלגלים אם (ה) על צד הפגישה לפי שהגשם א״א לו שיניע גשם אם לא על צד הפגישה איך אפשר שיצוייר (ו) שפגישת גלגל מאדים את גלגל חמה יניעהו התנועה היומית הבאה לו במקרה מצד פגישת גלגל צדק שפגש אותו גלגל שבתאי המתנועע מצד פגישת גלגל הכוכבים הקיימים שהיא מתנועע תנועה היומית במקרה מצד פגישת הגלגל התשיעי היומית ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מאדים בפגישתו אותו שהיא התנועה העצמית לגלגל מאדים

ואיך

שרשים

פרק (א) שלא נכחיש וכו׳. שאין ראוי להכחיש : (ב) התנועה היומית וכו׳ שהחוש מעיד עליה וכו׳. פירוש שהגלגל היומי מכריח כל שאר הגלגלים שיהיו מתנועעין עמו בתנועתו סביב הארץ ומסבבים ג״כ את הארץ ביום אחד שהוא כ״ד שעות וכמו שמבואר לעיל במ״ג פ״ג ובמ״ב פרק י״ג : (ג) לשער תנועתם. ר״ל לשער בשכל על איזה צד ובאיזה באו להם ההכרחיות זו שמחוייבים להתנועע ג״כ בתנועת גלגל היומי וכמו שמבאר והולך: (ד) גשם תשיעי. גלגל תשיעי: (ה) על צד הפגישה. כלומר שהוא פוגש ונוגע בשאר הגלגלים ודוחה אותם עד שיתנועעו עמו בתנועתו : (ו) שפגישת גלגל מאדים את גלגל חמה וכו׳. הבאה לו במקרה מצד פגישת גלגל צדק וכו׳. כדי שתוכל להבין הענין על מכונו אודיע לך בתחלה ענין הגלגלים ומעלתם זה על זה, דע כי הגלגלים הם זה למעלה מזה כעגול האחד סביב חבירו כגלדי הבצלים וד״מ וכאשר ציירתי ג״כ קצת מהם בפ״ו מחב״ע ע״ש. והנה ארשום לך כאן בכתב אמת מעלת הגלגלים עם הד׳ יסודות הרמ״ע זה אחר זה, הגלגל העליון והוא ראש הגלגלים שאין למעלה ממנו גשם הוא הגלגל היומי והוא חלק ואין בו כוכבים כלל ומסבב את העולם בכ״ד שעות ותנועתו היא ממזרח למערב. הגלגל הב׳ הוא גלגל הכוכבים הקיימים וכן כל הכוכבים הקטנים והוא גלגל המזלות ומסבב את העולם בל״ו אלפים שנה ותנועתו היא ממערב למזרח וכן כל שאר הגלגלים לכל אחד יש תנועה מיוחדת זה לדרום וזה לצפון ואין להאריך כאן מזה. ואחריו גלגל שבתאי מסבב את העולם בשלשים שנה. ואחריו גלגל צדק מסבב כל י״ב שנה. ואחריו גלגל מאדים מסבב בשתי שנים. ואחריו גלגל חמה מסבב בשס״ה יום ורביע. ואחריו גלגל נוגה מסבב כמו החמה. ואחריו גלגל כוכב מסבב ג״כ כמו החמה. ואחריו גלגל לבנה ומסבב בכ״ט יום וי״ג שעות בקירוב. ואחריו הארבעה יסודות. אש, רוח, מים, עפר והוא הארץ והיא המטה במוחלט. והנה רשמתי לך כאן מעלת הגלגלים זה על זה וחלוף תנועותיהם זה מזה ולא ישתתפו בשום דבר כ״א בתמונה הכדורית שהם עגולים ובתנועה סבובית שכל אחד מתנועע סביב חבירו שהוא למטה ממנו ולכל אחד יש תנועה מיוחדת זה למזרח וזה למערב וכיוצא כמו שנתבאר הכל לעיל במ״ב פי״א וי״ג ע״ש, והנה אף שיש לכל אחד תנועה מיוחדת מ״מ הם מוכרחיים להתנועע בתנועה היומית כמוזכר ולכן שקל וטרי המחבר על איזה צד בא לכן ההכרח הזה אם על צד הפגישה דהיינו שהגלגל היומי הוא פוגש בגלגל המזלות ודוחה אותו וע״י דחיה זו בא גלגל המזלות ודוחה ג״כ לגלגל שבתאי שאחריו וכן גלגל שבתאי דוחה לגלגל צדק שאחריו בעבור הדחיה שבאה אליו מהגלגל היומי ע״י גלגל המזלות וכן גלגל צדק דוחה לגלגל מאדים בדחיה זו הבאה לו מהגלגלים הקודמים אליו וגלגל מאדים לגלגל חמה כי הם מוכרחיים לדחות זה את זה ולסבב הארץ בכ״ד שעות בעבור הדחיה הראשונה הבאה מגלגל היומי לגלגל המזלות א״כ יהיו כל התנועות מהגלגלים במקרה כי מה שגלגל חמה מסבב בכ״ד שעות הוא בעבור גלגל מאדים שלפניו שדוחה אותו להתנועע כך גלגל מאדים עצמו קבל התנועה הזאת ג״כ מגלגל צדק שלפניו כי תנועתו העצמית הוא בשתי שנים כמוזכר וכיוצא בזה עד גלגל היומי א״כ כל אחד הוא מכריח את חבירו להתנועע בתנועתו המקרית הבאה לו מרחוק שהיא כ״ד שעות וזה א״א כי אחר שהיה לכל גלגל גם כן תנועה מיוחדת בפני עצמו היה יותר מן הראוי שכל אחד יכריח את חבירו להתנועע בתנועתו העצמית דהיינו שגלגל החמה יסבב בשתי שנים שהוא עצמית התנועה מהגלגל מאדים הדוחה והמכריח לגלגל חמה שאצלו וגלגל מאדים יסבב

בי״ב

(ז) ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית הבאה כפגישת הגלגל התשיעי לאחרים ולא יתנועע התנועה המיוחדת לגלגל כוכב שהיא עצמית ומיוחדת לו מפגישתו אותו. ואולי בעבור זה אמר החכם רבינו אב"ן עזרא ז"ל בשם חכם גדול ספרדי שאין למעלה מגלגל הכוכבים גוף בראיות ברורות. כלומר שאי אפשר שתהיה התנועה היומית מצד (ח) גוף תשיעי, (ט) ולא יאמר שגלגלי הכוכבים יניעו התנועה היומית כמו שראיתי מי שכתב כן שאחר שנמצאת לו התנועה המתאחרת שאי אפשר לגלגל אחד שיתנועע שתי תנועות מתחלפות מצד עצמו אלא אם כן תהיה האחת בעצם ומצד עצמו והאחרת במקרה ומצד מניע אחר זולתו. אבל נראה (י) שדעתו לומר שהמניע התנועה היומית אינו גוף אלא שכל נבדל, וגם זה אין דעתי נוחה בו שאין זה מספיק כלל (כ) לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם אלא אם כן הוא בעל נפש ועל צד הציור כמו שנתבאר במקומו, ובאר זה הרב המורה בפרק מ"ב שא"א לשום גשם בעל נפש להתנועע כאחת שתי תנועות מתחלפות בציורים מתחלפים כמו שאי אפשר לאדם שיתנועע למזרח ולמערב (ל) כאחד במצות שני מלכים שהאחד יצוהו להתנועע למזרח והאחד יצוהו להתנועע למערב, ועוד שהיסודות הם גשמים (מ) בלתי בעלי נפש ונראה לעין שהכוכבים בעלי הזנבות (נ) המתרשמים ביסוד האש שהם מתנועעים התנועה היומית כמו שנזכר זה בספר האותות העליונות והוא מושג בחוש ואין כפה בתנועה ההיא (ס) אלא על צד הפגישה לגלגל הירח, ואם כן למה יתנועע הכוכב ההוא הנרשם ביסוד האש התנועה היומית לבד ולא יתנועע עמה התנועה המיוחדת לגלגל הירח אחר היותו פוגש את הגלגל הירח שאנחנו נראה הכוכבים בעל השררות חדש או שני חדשים נמשכים לתנועה היומית (ע) ואין להם הקשר עם תנועות הירח וזה ספק חזק מאד (פ) יסתור היות התנועה היומית להם בפגישה. ושיהיה על צד הציור

שרשים — א"א

בי"ב שנה שהוא עצמית התנועה מהגלגל צדק הדוחה והמכריח לגלגל מאדים וכן השאר כל אחד יתנועע בעצמית התנועה מהגלגל הקודם לו והדוחה אותו. וז"ש ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מאדים וכו': (ז) ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית וכו'. שהתנועה הזאת באה לו במקרה מצד גלגל כוכב שלפניו הדוחה והמכריח את גלגל הירח להתנועע בתנועתו המקרית כי גלגל כוכב גם כן קבל התנועה הזאת מהגלגלים שלפניו ע"ד שבארנו ויותר היה ראוי לגלגל כוכב שיכריח לגלגל הירח שאצלו וקרוב אליו שיתנועע תנועתו העצמות של גלגל כוכב שהיא בשכ"ה ימים כמו השמש ולא תנועת היומי שהיא אינה רק במקרה אל גלגל הכוכב: (ח) גוף תשיעי. גלגל תשיעי: (ט) ולא יאמר וכו'. כלומר ואין לומר שכוונת הראב"ע ז"ל בזה לומר שגלגלי הכוכבים וכו' זה אינו שאחר שנמצא לגלגל הכוכבים תנועה המתאחרת שהוא בל"ו אלפים שנה ומתנועע ממערב למזרח א"א לו להניע מצד עצמו התנועה היומית שהוא ממזרח למערב לפי שא"א וכו' שתי תנועות מתחלפות מצד עצמית וכו'. בשלמא אם היה התנועה האחת עצמו והשנית במקרה כמו שהוא בשאר הגלגלים שהתנועה היומית באה להם במקרה מצד גלגל היומי אפשר לומר כן אבל שיתנועע אחד ב' תנועות כאחד מצד עצמו זה אי אפשר. ולמען תבין הענין אמשול לך משל הנה האוכן הולך בספינה גדולה מראש הספינה שהוא בצד מזרח אל ראש הספינה שהוא לצד מערב והספינה הולכת ע"י זה ממערב למזרח כי טבע הספינה הוא כך כשרוצה הספן להוליך הספינה ממערב למזרח אזי הספן צריך לילך בתוכה ממזרח למערב ולהתנועע בתוך המים עם העוגן שבידו וא"כ אע"פ שהלך האוכן שהוא הספן בדרך משל בספינה ממזרח למערב הנה ע"י הספינה בא ממערב למזרח לפי שהספינה היא ההולכת ממערב למזרח וא"כ הוא מתנועע שתי תנועות כאחד אלא שהתנועה האחת שהיא ממזרח למערב היא מצד עצמו והתנועה הב' שהיא ממערב למזרח היא אצלו במקרה מצד הספינה אבל שיתנועע ב' תנועות מתחלפות כגון ממזרח למערב וממערב למזרח בפעם אחד ומצד עצמו זה א"א: (י) שדעתו. של ראב"ע: (כ) לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם וכו'. כבר נתבאר לעיל במאמר ג' פ"ה ובמאמר ב' פרק י"ג שהמלאכים מצד שהם נבדלים מן החומר א"א להם להניע הגלגלים מצד הפגישה רק ע"י צווי שהם גוזרים על הגלגלים שיתנועעו וא"כ לפי זה צריכים הגלגלים להיות בעלי נפש ושכל כדי שיוכלו לצייר רצון הנבדל ולעשות גזרתו וז"ש אא"כ הוא בעל נפש. ומלת הוא שב אל הגשם. וזה ג"כ א"א להיות שהרי יש להגלגלים תנועה מיוחדת ג"כ כנזכר וא"כ היאך אפשר להם להתנועע ע"י ציור השכל שתי תנועות מתחלפות כמו שמבאר והולך: (ל) כאחד. בפעם אחד: (מ) בלתי בעלי נפש. שהם גופים מתים ואין להם שכל וציור כלל: (נ) המתרשמים ביסוד האש. הנראים ביסוד האש: (ס) אלא על צד הפגישה לגלגל הירח. פי' ע"י שיסוד האש נוגע לגלגל הירח שלמעלה ממנו בכן גלגל הירח פוגש גם כן ביסוד האש שאצלו ומניעו התנועה היומית על הדרך שביארנו למעלה: (ע) ואין להם הקשר וכו'. בעצמות התנועה מגלגל הירח שהיא בכ"ט יום כנזכר: (פ) יסתור היות התנועה היומית להם בפגישה

א"א להיות היסודות גופים מתים ולא יתנועעו על צד הציור כלל. ועל זה אמרו בגמרא לשמואל שאמר נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא ידע מר כוכבא דשביט (ברכות דף נ"ה ע"א) כלומר ואם היה יודע סבת היות הכוכב בעל זנב או בעל השרשרת נמשך לתנועה היומית ולא להנועת הירח, והשיב שלא היה יודע סבת זה שסבת זה נעלמת על דבר האמת (ל) אלא אם נאמר שהגלגל היומי למטה מגלגל הירח. ונצטרך לומר כן שיש לכל כוכב וכוכב גלגל יומי למטה ממנו יניעהו התנועה היומית כמו שהיה דעת הקדמונים קודם בטלמיו"ס, ואין השכל האנושי מספיק לדעת אמתת זה כמו שלא יספיק לדעת סבת התנועות השמימיים בענין שלא יחלוק על העיון הטבעי. ואפילו בדברים הטבעיים (ק) הארציים לא יספיק השכל האנושי לדעת סבותיהם כמו משיכת הקלאמיט"ה הברזל למה. ובעבור זה אין ראוי שנניח המושג בחוש ונכחיש אותו בעבור שלא נדע סבתו, וע"כ אין ראוי שנכחיש (ר) טבע האפשר המושג בחוש וידיעת הש"י המחוייבת מצד השכל בעבור (ש) שסכלנו סבת זה. ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר (ת) לקבץ בין שתי הסברות הללו להניח טבע האפשר קיים עם היות הידיעה האלהית מקפת בו, התשובה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם ז"ל שאמר שאחר שידיעת האל היא עצמית בו ואיננה דבר נוסף על העצמות הנה החקירה מידיעתו יתברך היאך היא (א) שבה אל החקירה מעצמותו וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן איכות ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם וכמו שאין הקש ודמיון בין מציאותו למציאות זולתו כן אין להקיש ידיעתו לידיעת זולתו. ולכן אם (ב) לידיעה הנמצאת בנו המובנת אצלנו ימשכו בטולים רבים אם לסלק טבע האפשר ואם שתקיף ידיעתו במה שלא יצוייר שתקיף בו ידיעה (ג) בהיותו יודע הדבר הבב"ת, ואם שתשתנה ידיעתו בהשתנות הידועים וכיוצא בזה, הנה זה יתחייב מהבנת ידיעתו (ד) ממין ידיעתנו, אבל אחר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו לא יתחייבו אלו הבטולים לפי שידיעתו יתברך הוא בב"ת ולידיעת הבב"ת לא יתחייבו אלו הבטולים. ובטענה זו נמצא ישעיה מוכיח למכחישים ידיעת ה' אמר למה תאמר יעקב וגו' הלוא ידעת אם לא שמעת וגו' (ישעיה מ') אמר הלוא ידעת מצד החקירה, אם לא שמעת מצד הקבלה, כי אלהי עולם ה' רוצה לומר שמצד המופת יתבאר שיש נמצא מחוייב המציאות הוא אלהי עולם רוצה לומר עלת כל הנמצאים ושהוא ה' (ה) כלומר שהוא שכל נבדל שאינו גשם ולא כח בגשם (ו) ומזה יתחייב שיהיה אחד קדמון ונצחי וכל הדברים המתחייבים לעקר מציאות הש"י הנודע על פי החקירה, ועם היותו שכל נבדל הוא בורא קצות הארץ רוצה לומר הוא עלת כל הנמצאים הגשמיים, ועם היותו בב"ת הנה הוא עלת עולם הגשמי שהם ב"ת (ז) כאמרו (שם) בורא קצות הארץ ואין זה מצד ליאות והסרון כה כי לא ייעף ולא מצד שנוי כי לא ייגע. (ח) וא"כ אפוא המאמין בקדמות ומכחיש ידיעת הש"י יודיענו איך אפשר שימצא הדבר הגשמי כן השכל הנבדל הבלתי משתנה שעל כרחו יש לו להודות שהמצא הדבר החמרי מן השכל

שרשים

בכניסה. לפי שגלגל היומי רחוק מהם ואם ע"י גלגל הירח יקשה למה יתנועע המקרית ולא העצמית כנזכר: (ל) אלא אם נאמר וכו'. כלומר א"א לתרץ זה כ"א ע"י תירוץ שקר והוא שגלגל היומי הוא למטה מגלגל הירח ואם גלגל היומי בעצמו הוא מגיע ליסוד האש: (ק) הארציים. הדברים שהן על הארץ: (ר) טבע האפשר. (טבע הבחירה והיא נקראת אפשר הואיל וזולת הבחירה לא היה שייך לומר שום אפשרות כי הכל יהיה מוכרח להיות בחיוב גמור): (ש) שסכלנו סבת זה. שאין אנו יודעים הסבה מהם: (ת) לקבץ בין שתי הסברות הללו וכו'. כלומר היאך אפשר לעשות שום קישור ודבוק לשתי הסברות הללו שיהיו שניהם אמתיים: (א) שבה אל החקירה מעצמותו. החקירה מהידיעה היא כמו החקירה מעצמותו: (ב) לידיעה הנמצאת בנו וכו'. כפי אשר מובן אצלנו ענין ידיעה הנמצאת בנו: (ג) בהיותו יודע הדבר הבב"ת. שהש"י יודע כל הדברים שאין תכלית להם וזה קשה להשיג כי א"א להשיג דבר שהוא בב"ת: (ד) ממין ידיעתנו.

אם תקיש ידיעתו לידיעתנו: (ה) כלומר שהוא שכל נבדל וכו'. ובעבור זה נקרא שם המפורש וע"ד שנתבאר לעיל במאמר ב' פרק כ"ח: (ו) ומזה יתחייב שיהיה אחד קדמון וכו'. כמו שנתבאר לעיל במ"ב פרק ד' וה' במוספתים: (ז) כאמרו בורא קצות הארץ. כלומר פי"ו נשמע שהם בעלי תכלית: (ח) וא"כ אפוא המאמין בקדמות ומכחיש וכו'. פי' מה שהם מאמינים הקדמות הוא בעבור שיהיו נמלטים מהקושיא שהקשו על אמונת החדוש והוא שלא ליחס להש"י שינוי רצון כמו שנתבאר הכל לעיל במאמר ראשון פרק כ"ג. והא ע"כ אינם יכולים להמלט מקושיא זו ויפלו במה שברחו ממנה כי יש להם להקשות שיודיענו איך שימצא הדבר הגשמי וכו' כי אף לפי דבריהם צריכים עכ"פ לומר שאף שהשם יתברך הוא שכל נבדל מן החומר מ"מ הוא סבה למציאת החומר והיאך זה אפשר שיהיה הנבדל סבה לדבר חמרי והא הוה שינוי ואין שייך ליחס להשם יתברך שום שינוי כי אינו משתנה וכל שכן לתלמידי.

משכל ית׳ הוא שנוי (ט) המצא היש מאין שאי אפשר לשכל האנושי לתת סבה לזה וגם כן איך אפשר שימצא מנמצא שכחו בב"ת עולם ב"ת. ואם כן על כרחנו יש לנו להודות שזה הדבר תלוי בידיעתו יתברך מצד שהוא בב"ת והוא ידע סבת כל זה אע"פ שאנחנו לא נוכל לשער זה מצד ידיעתנו. וכן גם כן ראוי שנאמר שהטעות הזה מסלוק ידיעה הש"י ולומר נסתרה דרכי מה' (ישעיה מ') הוא להיותם מדמים ידיעת הש"י לידיעת האדם וידיעת האדם להיותה בעלת תכלית ימשכו אליה אלה הבטולים שאמרנו רוצה לומר שתשתנה הידיעה בהשתנות הידועים ושלא תקיף הידיעה במה שאי אפשר שתקיף בו ידיעה והוא הבב"ת לפי מה שנשער זה בידיעתנו אבל ידיעתו יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תוכל להקיף במה שאין לו תכליה ותקיף במה שאינו נמצא מבלתי שיחייב זה שנוי בחקו יתברך, ולזה הוא שסיים אין חקר לתבונתו, וכן מה שאתם אומרים וכאלהי משפטי יעבור (סס) כלומר שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר (י) אי אפשר שידענו השם יתברך שאם כן יבטל טבע האפשר, אינו כן שזה הבטול הוא נמשך לידיעה הבעל תכלית אבל הש"י אין חקר לתבונתו ולהיות ידיעתו בב"ת לא יבטל עמה טבע האפשר ואנחנו לא נדע איכות ידיעתו איך היא כמו שלא נדע עצמותו איך הוא, וזהו דרך הרמב"ם ז"ל בידיעת הש"י. ואמר הרב ז"ל שכמו שאין להקיש בין עצמותו לעצמותנו כך אין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו, ששם הידיעה נאמר בו יתברך ובנו בשתוף השם ואפור. ואין כונת הרב ז"ל לומר שיאמר שם הידיעה בנו על הידיעה ובו יתברך (כ) על השכלות או בהפך כמו שיגזור (ל) ענין שתוף השם חלילה, אבל באור הענין כך הוא, שכמו ששם המציאות יאמר עליו יתברך ועלינו בשתוף השם ואין ספק שעם היות מציאותו יתברך מתחלף למציאות זולתו תכלית החלוף עם כל זה לא יורה באחד על המציאות (מ) ובאחד על ההעדר (נ) שמצד ההוראה השוללית והוא שלילת ההעדר הנה הוראתם אחת כמו שנתבאר בפרק ל' מהמאמר הב' שכמו שבו יתברך יורה שם המציאות על שלילת ההעדר כן המציאות בנו יורה על שלילת ההעדר, (ס) אבל מצד הוראת השם החיובית אמר שם המציאות עליו ועלינו בשתוף גמור כי אין הקש בין מציאותו למציאות זולתו כלל, וכן שם הידיעה הנאמר עליו ועלינו כמו שבו יתברך יורה על העדר הסכלות כן בנו ג"כ יורה ע"ז. ומזה הצד שהוא צד ההוראה השוללית יאמר עליו ועלינו (ע) בקדימה ואיחור ולא בשתוף גמור, אבל מצד ההוראה החיובית שיורה שם הידיעה הנה הוא יאמר בו יתברך ובנו בשתוף גמור וכמו שעצמותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כן ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם. ובשיובנו דברי הרב המורה בידיעה ע"ז האופן יסולקו מעליהם הספקות שהתפקו האחרים על דבריו, ויעלה בידינו שידיעת הש"י להיותה בב"ת תקיף בכל הנעשה בעולם מבלתי שיתחייב בו יתברך שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר, ותקיף במה שאין תכלית לו, וזה הדרך הוא היותר נכון שבררתי בדבר זה והוא הדרך שבארוהו רבותינו ז"ל במסכת אבות (פרק ג') במשנה סתמית שאין חולק עליה אמרו הכל צפוי והרשות נתונה, שבאמרם הכל צפוי יורה שידיעת השם מקפת בכל הנעשה בעולם ואין דבר נופל במקרה מבלי ידיעה קודמת, ובאמרם והרשות נתונה יורה שטבע האפשר נשאר קיים ואין ידיעת השם מבטלת אותו. וזהו אמת בדרוש הזה אע"פ שאין ידיעתנו מספקת לשער אפשרות דבר זה בידיעת השם לפי קצורנו:

פרק ד וראוי שנדבר (א) בהוראת המערכת ונאמר שדעות האנשים בהוראת המערכת לפי מה שנמצא לקדמונים שתים, הא׳ והיא דעת הפילוסוף האומר שגרמים השמימיים

שרשים

למאמינ הקדמות שאומרים שהכל הוא בחיוב ובטבע: (ט) המצא היש מאין. כי לפי טבע החיוב יתחייב שיהיה השכל הנבדל סבה לשכל אחר ולא לדבר החמרי א"כ הדבר החמרי הוא יש מאין וכמ"ש הכל לעיל במ"א פכ"ג: (י) א"א שידענו הש"י. א"א שיהיה להש"י ידיעה בזה: (כ) על הסכלות. שאינו יודע חלילה: (ל) ענין שתוף השם. נתבאר לעיל במאמר ב' פ"י וס"ל: (מ) ובאחד על ההעדר. שהמציאות הנאמר על הש"י הוא מורה על ההעדר חלילה. זה אינו: (נ) שמצד ההוראה השוללית וכו'. פי' כשנבין ענין מלת המציאות ופירושו אזי הוא נאמר ע"כ על שלילת ההעדר ומורה על היותו נמצא ואינו נעדר. ויהיה אם כן ענין המציאות הנאמר עליו יתברך ועלינו הכל על הוראה אחת שכמו שבו יתברך יורה וכו': (ס) אבל מצד הוראת השם החיובית וכו'. שהבדל הגמור אינו מצד ההוראה השוללית כי בזה הם שוים והוראתם אחת. רק ההבדל הגמור הוא מצד הוראת השם החיובית ר"ל לחייב להשם יתברך תואר המציאות באמת שאמר עליו שהוא מציאות אמתי ושם המציאות הנאמר עלינו אינו אמתי. ועיין מכל זה לעיל בפרק ל' ממאמר שני: (ע) בקדימה ואיחור. ר"ל שממנו הושאל שם הידיעה עלינו כי הוא בשם ראשונה נאמר עליו יתברך. ולעיל בפ"ח ממאמר ב' נתבאר זה יותר:

פ"ד (א) בהוראת המערכת. הוראת הכוכבים בתנועותיהן

השמימיים והכוכבים פועלים בעולם השפל בשהם (ב) בתנועותיהם המתחלפות מניעים היסודות ומרכיבים אותם. ומכינים אותם מיני הכנות מתחלפות לקבל הצורות הטבעיות, עד שימשך מזה שישימו קצת בני אדם מוכנים לקבל החכמה (ג) וקצתם לא, וקצתם מוכנים אל שיקבלו השפע האלהי הנבואיי וקצתם לא, וזה המין מן ההוראה או הממשלה שיש לכוכבים בעולם השפל א"א להכחיש אותה אחר שאנחנו נראה השמש יחמם האויר והירח ילחלח ויקרר אותו (ד) ויגביר יסוד המים. א"א מבלתי שנאמר שהם בתנועותיהם יגבירו פעם הליחות ופעם החום עד שיכינו החומר לקבל צורות מתחלפות, אבל שיהיה לכוכבים הוראה אחרת בדברים אחרים שאין מבוא לאיכיות בהם כמו בעוני או בעושר או אם ישא אדם אשה אחת או רבות או יהיה בעל מעלה או בעל חסרון, אמר הכת הזה שהוא שוא ודבר כזב הרחק מאד מאדם שיעלה על הדעת שיורו הכוכבים על מה שאינו נופל בהם בעוני ובעושר והאהבה והשנאה ודומיהם. והדעת השנית היא דעת הוברי שמים החוזים בכוכבים שאומרים שכל הדברים הבאים על האדם באים עליו בגזרת הכוכבים. ויביאו ראיה לזה מן החוש בשהחוזה בכוכבים יגיד לאדם מה שיקרה לו בכל פרטי עניניו אם שנים רבות יחיה האדם ואם יהיה עני או עשיר ובמה יצליח יותר וכמה נשים ישא וכמה בנים יוליד וכיוצא בזה (ה) וזו ראיה שכל הדברים באים על האדם בגזרת הכוכבים ושאי אפשר להמלט מגזרתם, ויאמרו שעל הדרך הזה (ו) התקיים ידיעת העם בלי שום שנוי. וזה דעת קצת מרז"ל האומרים מזל מעשיר מזל מחכים ויש מזל לישראל (שבת דף קנ"ו ע"א). ויש לדון אחר שתי אלו הדעות, אם על הדעת הראשונה שאחר שהוא מבואר בכל דבר שיוציא הלתו מן הכח אל הפעל שהוא מחויב (ז) שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח כמו שנתבאר במה שאחר הטבע, והוא מבואר ג"ב שהכוכבים (ח) אינם בעלי איכיות, א"כ איך אפשר שיחמם השמש האויר והירח ילחלח אותו, אלא שבהכרח נאמר שהחקדמה ההיא שאמרו ראוי שימצא לפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח, הנה אמנם יהיה זה (ט) בפועל בטבע אבל כשהפועל הוא בעל שכל לא יתחייב זה בו, ואחר שהגלגלים חיים בעלי נפש משכלת כבר אפשר שיפעלו בנמצאים השפלים אפי' מה שאינו נמצא אצלם, ולזה יגבירו פעם יסוד האש ופעם יסוד המים, ופעם יסוד האויר, ופעם יסוד הארץ, שכמו שנמצא לשמש שניצוצו אע"פ שאינו גשם יניע יסוד האש ויגבירהו והירח יסוד המים כן י"ל בשאר הכוכבים שניצוציהם יניעו שאר היסודות ויגבירו אותו פעם. וזה (י) לענין נסתר או יהיו בלתי נודע לנו. וכן על הדרך הזה י"ל בשאר ההוראות שיורו על העוני או על העושר או על ההכמה והסכלות ושאר הדברים אע"פ שאין הענינים ההם נמצאים אצלם לענין מה או יהיו בלתי נודע לנו ובתנאי המצא ההכנה טה במקבל, כמו שהמלמד יפעל הלמוד בתלמיד יגיע התועלת (כ) על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן, ועוד שאחר שהחוש מעיד (ל) על הגעת דבר החוזה בכוכבים אל האנשים א"א להכחיש החוש בשום ענין ג"כ על הדעת השני והוא דעת הוברי השמים החוזים בכוכבים יש לדון הרבה, ראשונה שהם מסלקים טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש והברענו היותו מחויב שימצא בפרק אחד מזה המאמר, שנית יש לדון אחר התחלותיהם שהם יאמרו שיש (מ) בגלגל הכוכבים צורת טלה ושור והאומים וזולתם מהצורות מורות על כך וכך (נ) הם רושמים במחשבתם קוים מכוכב לכוכב כדי שתתעלה ותשלם הצורה ההיא, עד שירשמו על דרך זה מ"ח צורות ולמה לא ירשמו קוים אחרים בענין אחר, כדי שתגיע ותשלם צורה אחרת כמו

שרשים

(ב) בתנועותיהן המתחלפות. כמו שנתבאר בפרק שלפני זה שיש לכל אחד תנועה מיוחדת למקום מיוחד: (ג) וקצתם לא. אינם מוכנים לזה: (ד) ויגביר יסוד המים. בסבת היותה נתוספו המעינות בהאיר כשהיא במלואה אז המים הם מתרבים וכשהירח מתחסר בסבת הגם הולכים וחסרין, וכן הוא ברבינו בחיי פ' בראשית בפסוק והיו לאותות וגו': (ה) וזהו ראיה שכל הדברים באים וכו'. דאל"כ היאך יודעים זה ע"י הכוכבים: (ו) מתקיים ידיעת השם. שיודע הנגזר מפאת המערכה כנזכר לעיל בפ"ב: (ז) שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח. פי' אותו הדבר המוציא את הזולת מן הכח וכו' הדבר ההוא נקרא פועל ופעולתו צריך להיות אצלו תמיד בפעל והזולת ההוא נקרא מתפעל כי הנה מתפעל מן הדבר המוציא אותו מן הכח אל הפעל, והמשל בזה האש מחמם המים נמצא שהחום הוא בפעל תמיד אצל האש שהוא הפועל והחום הם המתפעל לפי שהחום אינו בהם כי אם בכח שכשימצא האש מוכן להחם בו המים אזי המים מקבלים החמום מן האש ולכן המים הם מתפעלים מן האש: (ח) אינם בעלי איכיות. שאינם גשם: (ט) בפועל בטבע. כמו האש שפעולתו בטבע בלי ידיעה והכרה: (י) לענין נסתר. שהטעם בלתי נודע לנו: (כ) על המוכן. על התלמיד שהוא חריף והוא יותר מוכן לקבל הלימוד מהשאר: (ל) על הגעת דבר וכו'. כגון עושר עוני חכמה כנזכר: (מ) בגלגל הכוכבים. גלגל המזלות: (נ) והם רושמים במחשבתם קוים וכו'

כמו שאמרו שהצורה הששית (ס) מהצורות הדרומיות היא צורת כלב קטן ואמרו שבו ב׳ כוכבים בלבד, ומי יתן ואדע (ע) היאך ידע זה בב׳ הכוכבים ההם. והם יאמרו שהקדמונים שהיו שלמי היצירה יותר ממנו השיגו הצורות ההם אע״פ שאנחנו לא נשיג אותם, וזה הבל שאיך יעלה על הדעת שתקצר יד האנשים היום בהשגת המוחשים יותר מהקדמונים והלא כל מי שתקצר יד שכלו יתחזקו הרגשותיו וישיג המוחש יותר כמו שנראה הבעלי חיים שאינם בעלי שכל הרגשותיהם הם חזקים (פ) יותר מהרגשת האדם. גם באותן מ״ח צורות שהם אומרים מה שנו לקדמונים, מי יתן ואדע במה השיגום ואיך נודעו שיש במזל פלוני צורת כך וכך עד שיאמרו שיעלה (צ) בפנים השלישיים משור אדם שכל מחשבותיו לרע, ובן יעלה בפנים הראשונים מסרטן צורת חזיר מברזל וראשו מנחשת, ובן יעלה בפנים השלישיים ממנו אדם בדעתו להכנס בספינה ללכת בים להביא זהב וכסף לעשות ממנו הטבעת, ובן תעלה בפנים הראשונים מבתולה צורת בתולה בידה נר והיא הולכת בין ההדסים ורוצה ללכת לבית אביה, זה וכל כיוצא בו היאך נודע אחר שאי אפשר לחוש להעיד על כך. ואם תאמר שנודע להם זה בדרך הקסם, א״כ התחלות החכמה הזאת הן בנויות על השגת הכח המדמה שכל חכמת הקסם תלויה בו, וידמה זה למתנבא ומשתגע בלבו בכח המדמה וחושב (ק) שכל מדומה אפשר, או ידמה אל חולם חלום ובמה יודע אמתת זה לשכל האדם. גם מה שיאמרו ממצבי הכוכבים ומבטיהם ויחסם זה אצל זה כמו (ר) שמבט הנכח הוא מבט איבה גמורה, ויתנו טעם לזה להיות בין שני הכוכבים אז תכלית המרחק שהוא מאה ושמונים מעלות כמו שמדרך השונאים והאויבים להיותם זה מזה בתכלית המרחק בהפכים ולזה יאמרו (ש) שמבט רביעי הוא חצי איבה, לפי טעמם זה למה יאמרו במבט ג׳ שהוא מבט אהבה גמורה אחר שהוא בהרחק יותר רחוק ממבט ד׳. ומה שיאמרו שיש למזלות המביטים זה את זה במבט ג׳ שהוא ק״כ מעלות (ת) האותות יותר מהמביטים זה את זה במבט ג׳ שהוא צ׳ מעלות, כל אלה דברי נבואות והסכמות והנחות לא ידה אותם

שרשים בעל

וכו׳. פי׳ שהם אומרים כך לפי שהם מציירים בדמיונם ובמחשבתם כאלו קו נמשך מכוכב לכוכב עד שנעשה מהקוים הללו צורת שור טלה ותאומים וזולתם עד שכל הצורות עולין למנין מ״ח : (ס) מהצורות הדרומיות. אלו מ״ח צורות קצתם ם בצפון וקצתם בדרום : (ע) היאך יודע זה שני הכוכבים ההם. פי׳ היאך יודע על ידי ב׳ כוכבים לבד שזהו צורת כלב ולא צורה אחרת בשלמא אלו היו כוכבים הרבה היה אפשר לצייר צורה מכוכב לכוכב דרך הקוים אבל בב׳ כוכבים ״א לעשות שום ציור א״כ היאך יודעים שהוא רת כלב : (פ) יותר מהרגשת האדם. שהרי כלב יודע ומרגיש את המקום שטמון בו הגנבה ם ומראה את הדרך שהלך אדונו לילך אחריו כמה רסאות משא״כ האדם שהוא בעל שכל, וא״כ לפי היה לנו ג״כ להשיג הצורות ההם יותר הקדמונים שהיו שלמי הצורה יותר ממנו :) בפנים השלישיים משור אדם וכו׳. פירוש הגלגל לו נחלק לש״ס חלקים ונקראים החלקים מעלות גלגל זה י״ב מזלות נמצא עולה לכל מזל שלשים עלות י׳ מעלות הראשונים נקראו פנים ראשונים. מעלות שניים נקראו פנים שניים. ושלישיים ראו פנים שלישיים. ואמרו שבפנים השלישיים ור נראה להם אדם שכל מחשבותיו לרע ותלה בזה בשאר המזלות והיאך נודע זה להם י אפשר וכו׳: (ק) שכל מדומה אפשר. שכל שיוכל לצייר בדמיונו הוא אמת וזהו שקר ורסם וכמו שנתבאר הכל לעיל בפ״ה ממאמר עי : (ר) שמבט הנכח. טלה ומאזנים נקרא:

כך מפני שהם זה כנגד זה האחד למעלה מן הארץ והאחד מכוון כנגדו למטה מן הארץ וכן כל שאר הכוכבים שהם זה כנגד זה נקרא מבט נוכח. והכוכבים שהם זה כנגד זה בצד הימין נקראים מבטים ימיניים ושהם בצד שמאל נקראים שמאליים ואם כן כשכוכב צדק בכ״מ תחת מזל טלה ומאדים הוא בכ״מ תחת מזל מאזנים כנגדו ויהיה זה המבט מורה על איבה גמורה מפני שהם בתכלית המרחק זה מזה שהוא ק״פ מעלות לפי שיש בין מזל טלה למאזנים מרחק ו׳ מזלות ולכל מזל יש ל׳ מעלות כנזכר ששה פעמים שלשים עולה למנין ק״פ : (ש) שמבט רביעי הוא חצי איבה וכו׳. פירוש כשהכוכבים שהם זה כנגד זה אינם רחוקים זה מזה כי אם חלק רביעי מהי״ב מזלות שבגלגל שזהו אינם כי אם ג׳ מזלות והם צ׳ מעלות זהו נקרא מבט רביעי והוא אינו כי אם חצי מרחק מהמרחק שיש בין מזל טלה ומאזנים ולכן הינו מרמז כי אם על חצי איבה. ומבט שלישי הוא כשהמרחק בין שני הכוכבים שהם זה כנגד זה הוא חלק שלישי מהי״ב מזלות שזהו ארבעה מזלות עולים למנין ק״כ מעלות זהו נקרא מבט שלישי והמרחק הזה הוא יותר גדול מהמרחק שהוא במבט רביעי אם כן למה יאמרו במבט שלישי שהוא מבט אהבה וכו׳. ור״ל לפי סברתם שהם אומרים כשהמרחק יותר גדול הוא מורה אל איבה יותר גדולה א״כ המרחק שבמבט ג׳ הוא יותר גדול מהמרחק שבמבט רביעי והאיך אפשר שירמוז המבט השלישי אל האהבה : (ת) האותות. שהם אוהבים זה את זה ומתאוים

זה

בעל הריב. ואם יאמרו שנתאמת זה בנסיון, הנה כן יאמרו בעלי (א) הגורלות החוליי או שאר מיני הגורלות הנוהגות בין האנשים שבמקרה גמור יודיעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיהיה בין האנשים מבלתי שיהיה בצורות ההן שום הוראה עצמית על הענין המוגד ויאמרו שכן נתאמת בנסיון, כמו שיאמר בעל גורל החול (ב) שבהיות נשוא ראש יוצאת ראשונה תורה על ההצלחה ושפל ראש יורה על ההפך ואין חלוף בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקודה אחת שבאחת מהן היא מונחת למעלה ובאחרת למטה, וכן בשאר הצורות שכל זה הוא דבר שאין לו ענין אמתי בעצמו אלא במקרה גמור כאנשים (ג) המגידים עתידות בכתף, או שיש מסוגלים בזה כאחיתופל שהיה מסוגל על נתינת עצה הוגנת עד שהוצרך דוד להתפלל לשבר לסכל עצתו. ואף אם נודה להם כל התהלותיהם והנהגותיהם הנה הם מוכרחים לומר שאין הנחותיהם הכרחיות, שהרי בשיקרה דבר או רעב או מלחמה בעיר אחת ימותו אנשים בלי עתם ולמה תבטל הוראת המערכת הפרטית שגזרה בעת המולד כל אחד ואחד מאנשיה (ד) על חיים מתחלפים לכל אחד ואחד כפי מולדו, והם יאמרו בזה (ה) שהוראת הכלל תבטל הוראת הפרט, וע״כ תבטל הוראת הרעב או הדבר הנגזר על המדינה הוראת כל פרט ופרט ממנה (ו) וא״כ יתבאר אף לפי דבריהם שאין גזרת הוראת המערכת הפרטית הכרחית, כי כבר אפשר שתבטל מפנים רבים. ועדיין נשאל להם לפי דבריהם שראוי שיבטל הכלל את הפרט בדברים ההוים (ז) בדרך הטבע כרעב והמגפה והדומיהם, אבל מה יאמרו בדברים ההוים בדרך הבחירה הכולל במלחמה או בדרך הבחירה הפרטית כאיש אחד שיעשה ספינה מדעת עצמו ויכנסו בה מאה אנשים או יותר מכמה שאין ספק שלא היה קץ כלם שוה ויכנסו כלם בספינה ותטבע הספינה. ולמה יקצרו חיי האנשים ההם בהוראת גזרת הכוכבים על בעל הספינה שתטבע ספינתו בים, ולמה יתבטלו הוראות הכוכבים על כל האנשים הנכנסים בספינה יותר מהוראתם על בעל הספינה. אלא שהדעת האמתי הוא שמכאן יש להוכיח שהוראות הכוכבים אינן הכרחיות ושאע״פ שנראה קצתם מתקיימות כפי משפט האצטגנינים על האנשים, מכל מקום כבר אפשר שיבטלו מפנים רבים (ח) אם בסבת הבחירה או איזה זכות או מצוה כמו שאמרו רז״ל במסכת (שבת ק״נ ע״א) אין מזל לישראל ופרש״י ז״ל שם שע״י צדקה ותפלה וזכות ישתנה מזלו לטובה, וכ״ש ברצון האל יתברך שהוא הכלל הגבוה על כל שראוי שיבטלו כל ההוראות מאי זה צד שיהיה ברצונו לסבה נודעת אצלו בלבד, וזה היתה הכונה בנתינת התורה כדי שע״י קיום מצותיה ינצל האדם מהוראת המערכת כמו שאמר הנביא (ירמיה י״ב) ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה, וכן כתב הר״ר אבן עזרא ז״ל בספר המולדות בשמונה הדברים הכוללים שהם מבטלים ההוראות הפרטית אמר שם בדרך השמיני שמצד בחירת הנפש החכמה תבטל הוראה הפרטית, ואמר שם ג״כ שהבוטח בשם שלו נתכנו עלילות הש״י יסבב סבות להצילו מכל נזק שיש לו במולדו, וזהו מבואר כמו שכתבנו והוא מסכים לדעת רז״ל (ר״ה דף ט״ז ע״ב, וברכות דף י״ג ע״א) שאמר ששנוי השם או שנוי מעשה או צדקה או צעקה מבטלין גזר דינו של אדם, וכן אמרו אברם אינו מוליד אברהם מוליד, ועל דבר זה אמרו קצת החכמים שיצחק לפי שהיה מהלך מאדים והיה מורה עליו שיהרג צוה הש״י להעלותו לפניו לעולה ואח״כ נתן האיל תחתיו לכופר כדי שינצל מן ההוראה ההיא, וכיוצא בזה יסבב הש״י סבות להציל שומרי התורה ומצותיה מהוראות המערכת, וע״כ תמצא הנביאים מזהירים את העם לשוב מדרכם הרעה אמר ירמיה הטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה (ירמיה ז׳), וזה להיותם יודעים שטבע המצות וההשמע אל הש״י (ט) לבטל הוראות המערכת כמו שכבר תבטל ההוראה ההיא מסבות אחרות

שרשים

זה לזה יותר וכו׳ : (א) הגורלות החוליי. מין גורלות נקרא כך לפי שנעשה על ידי החול : (ב) שבהיות נשוא ראש. כשהנקודה אחת למעלה נקרא נשוא ראש וכשהנקודה למטה נקרא שפל ראש והם דברים שאם היות לפעמים יתאמתו אינם כי אם במקרה, ובהיות כי החכמה הזאת אינה חכמה כ״א כסילות לכן לא רציתי לבאר אותה על איזה אופן היא נעשית עד שלפעמים באה הנקודה אחת למעלה ולפעמים למטה כדי שלא יבלו הנערים וכיוצא בהם את ימיהם בדברים דמיוניים אלו : (ג) המגידים עתידות בכתף. בעצם רחב שבכתף ועושין אותו צלול ורואין על ידו כנגד אויר השמים אם יהיה קור או חום וכיוצא בזה שהם דברים שאף היות שהם ג״כ לפעמים יתאמתו אינו כי אם במקרה גמור, וי״מ שהוא חכמת אוב וידעוני וראשון עיקר : (ד) על חיים מתחלפים. שזה יהיה חי מאה שנים וזה שבעים שנים וכיוצא : (ה) שהוראת הכלל. שנגזר על העיר כולה שימותו כל אנשיה בדבר או ברעב : (ו) ואם כן יתבאר אף לפי דבריהם שאין וכו׳. פי׳ ואם כן הדרך קושיא לזוכתה היאך נודע להם כמה שאמרו שיעלה בפנים שלוקיים מהם אדם שכל מהשבותיו לרע כו׳ כנזכר למעלה : (ז) בדרך הטבע. הוראת הכלל הבא בדרך טבעי : (ח) אם בסבת הבחירה. כמו שיתבאר בפרק שאחר זה : (ט) לבטל הוראת המערכת. על ידי קיום מצות הבא יתברך :

הדבור

אחרות לדעת האיצטגנינים כמו שבארנו מענין המלחמה או המגפה או הספינה, וזה מה שרצינו לבאר מענין הוראת המערכת:

פרק ה וראוי שנמשך אל זה (א) הדבור בבחירה, ונאמר שהפעולות האנושיות לא ימלט הענין בהם מחלוקה, אם שיהיו כולם מוכרחות הכרח גמור או כלן בחיריות בחירה גמורה, או כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, או קצתן בחיריות וקצתן מוכרחיות וקצתן מעורבות מן הכרח והבחירה, ושיהיו כולם מוכרחות הכרח גמור כמו שהוא לדעת הוברי שמים החוזים בכוכבים הוא דעת מבואר הבטול לפי שבזה יבטל טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש ויעקרו כל שרשי התורה בכלל ובפרט כמו שקדם כל זה. ועוד שמה שהביאם לזה הוא חשבם שע"ז הדרך תתקיים ידיעת השי"ת באמת בלי שום שנוי שאחר שידע השי"ת הנגזר על האדם מפאת המערכת וא"א שיהיה זולת הנגזר ההוא, הנה תהיה ידיעתו אמתית בלי ספק שאם היה אפשר שיצא אל המציאות הפך הנגזר מפאת המערכת היתה ידיעתו משתנה ממה שהיתה ולא תהיה אמתית על אופן אחד. והנה בזה הדרך עדיין לא נמלטו מן השנוי, שאין ספק שהידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל (ב) איננה שוה אל הידיעה בדבר אחר שיצא אל הפעל (ג) ואם באנו להקיש בין ידיעתו לידיעתנו כבר יחשב שיפול השנוי בידיעתו יתברך מזה הצד כמו שיפול בידיעתנו, אלא שהאמת הוא שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו בשום צד כמו שכתבנו למעלה בפרק ג' שידיעתו לא תשתנה כלל אחר היותה בב"ת, ובעבור זה הוא מבואר שהדעת הזה א"א קיומו בשום פנים. ואולם שיהיו כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה ושיהיה ההשתדלות מועיל בכלן כמו שיגזור האפשר וכמו שהוא (ד) דעת הפילוסוף הוא דעת מבואר הבטול ג"כ אחר שאנחנו רואים בחוש פעולות הרבה שישתדל האדם להשיג דבר מה ויעשה כל ההכנות שאפשר שתעשינה להשיג התכלית ההוא, ולא די שלא יגיע התכלית ההוא אלא שההכנות ההן שעשה יהיו סבות אל הגעת ההפך, כמו שנראה זה באחי יוסף שהשתדלו לבטל מעליהם ההלומות שחלם להם וחשבו לבטל אותם כשיעשו הפכו בשימכרו אותו לעבד עולם באופן שלא יהיה אפשר לו למשול עליהם כלל, ואותן ההשתדלות שעשו לבטל הנגזר הן הנה היו סבות להגעת הממשלה עליהם, וכן ארוניה שהשתדל להשיג המלכות בהיות כל השרים ועבדי המלך אוהבים אותו ונשמעים אליו ואותו ההשתדלות בעצמו היה סבה שלא ישיגנו עם דוד כששמע והמליך את שלמה בנו בחייו, וכן פעמים הרבה יגיע לאדם טוב מה בזולת ההשתדלות כלל, הלא תראה שאול שהשיג המלכות בזולת ההשתדלות שיקדם לו בזה כלל, וכל זה ממה שיורה שאין כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה. ושנאמר ג"כ שיהיו כל הפעולות האנושיות מעורבות מן ההכרח והבחירה א"א שא"כ לא יהיה בכאן פעולות ראוי שישובח האדם או יגונה עליהן והן הפעולות שאין בהן צד ההכרח כלל, ואם היו מעורבות מן ההכרח והבחירה לא היה ראוי שישובח האדם עליהם אם הם טובות ולא שיגונה אם הן רעות והיה (ה) ההתנצלות נופל בו בכל דבר ולא היה בכאן פעל שיגונה האדם עליו בהחלט אם הוא רע ולא דבר שישובח עליו אם הוא טוב. ואחר שא"א שיהיו כל הפעולות האנושיות בהכרח ולא כלן בבחירה ולא כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, לא נשאר אלא שיהיו מקצתן בחיריות ומקצתן מוכרחות ומקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה וראוי שנבאר עתה כל מין ומין ממינים אלו בפעולות האנושיות, ונאמר אולם הפעולות הבחיריות בחירה גמורה, הנה הן אותן (ו) שטבע האפשר שמור בהן והן הנה שיפול בהן החריצות וההשתדלות ושעליהן ישובח האדם או יגונה ובפעולות הללו יפול האזהרה והצווי ועליהן יקובל השכר והעונש אחר שתהלת הפעולות הללו אליו ואין שם מעיק ולא מונע אחר כלל. ואולם הפעולות המוכרחות הכרח גמור, הן הנה הנגזרות אם מפאת המערכת ואם מצד השגחת הש"י כמו שיבא, ואלו הדברים אין לכח האנושי יכולת עליהן כלל, אבל ההשתדלות בהן שוא ובטל, לפי שלא הונחו הדברים הללו לבחירתו הן שיהיו טובות או רעות, וזה שאף אם יש לבחירה יכולת לבטל הגזרה הנה (ז) לסבי קדם לו או אל אבותיו,

פעמים

שבשים

פרק ה (א) הדבור בבחירה. עיין לעיל בפרק ט' ממאמר ראשון: (ב) אינה שוה אל הידיעה בדבר אחר שיצאה אל הפעל. פי' קודם שיצא אל הפעל היה יודע ידיעה פתודיה שיהיה הדבר הבוא בפתוח ואחר שיצא אל הפעל באה לו ידיעה אחרת והוא שעתה ידע כבר בא הענין הבוא. וכן הוא לעיל בפרק ג' מאמר ב': (ג) ואם באנו להקיש וכו'. פירוש לומר שידיעת הש"י הוא כדמיון ידיעתנו: (ד) דעת הפילוסוף. לעיל במ"ב: (ה) ההתנצלות נופל בו. שיוכל להתנצל שלא להעניש במעטר שהיה מוכרת קצת מה לעשות פעולת הרע וכמו כן יוכל להתנצל שלא ליתן שכר למי שעשה לו טוב: (ו) שטבע האפשר שמור בהן. שהן אפשרי בשני חלקים לעשות או שלא לעשות: (ז) לחטי קדם לו. כלומר שכבר

הטובים ימנע ממנו טוב מה היה ראוי שיגיע מצד השתדלותו וחריצותו או לזכות קדם לו או אל הבטחתו יגיע אליו שום טוב מה בזולת השתדלות כלל, ואפשר ג"כ שיהיה הטוב ההוא או הרע מגיע מצד המערכת כשלא יהיה שם חטא גורם לסלק טוב הבא ממנו או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת (ח) ויגיע אל האדם הטוב ההוא באופן שלא ישער בו כלל, כמי שהוא רוצה לילך בדרך ונגף רגלו באבן ונמנע מלכת בדרך ההוא או כי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי ונמנע מליכנס בספינה ההיא ונפלו לסטים על ההולכים בדרך ההוא והרגום, ובן הספינה טבעה בים, והדבר מבואר שמה שלא עלה בידו השתדלותו כלל ללכת בדרך ההוא או ליכנס בספינה ההיא היה לטוב לו להציל לו מרעתו מן הלסטים או מן הספינה לאיזה זכות קדם לו, וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל במסכת נדה פרק המפלה (דף ל"א ע"א) על פסוק אודך ה' כי אנפת בי וגו' במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה אחד ישב לו קוץ ברגלו התחיל מחרף ומגדף לימים טבעה ספינתו בים התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני (ישעיה י"ב) והיינו דאמר רבי אליעזר מאי דכתיב עושה נפלאות לבדו (תהלים ע"ב) (ט) אפי' בעל הנס אינו מכיר בנסו וכו'. ובזה הדרך בעצמו יגיע לאדם רע לא היה כשער בו מזולת שיעשה פעולות ראויות שימשך מהן הרע ההוא. והוא מבואר שהטוב או הרע ההוא וכיוצא בו מגיע מצד הגזרה מזולת בחירה כלל. והפעולות המעורבות מן ההכרח רצה לומר מן הגזרה והבחירה, הנה הן כמי שיחפור יסוד וימצא מטמון או כי שזורע תבואה ויצליח בה שזה מבואר שאם לא היה משתדל בחפירת היסוד ההוא או בזריעת התבואה לא היה מוצא ממון זה או מצליח בתבואה, והוא מבואר שאלו מעורבות מן ההכרח והבחירה, ויש פעמים יגיע אל האדם טוב מה בהשתדלותו וימנע ממנו הגעת טוב יותר גדול, כמו שהוא משתדל לקנות חטה שיהיה מרויח בה בזמן מועט ריוח גדול, לפי שלא היה האיש ההוא ראוי לזכות הריוח הגדול ההוא הזמין לו הש"י בלכתו לקנות החטה בגדים נאים קנאם בדמים שהיה לו ליקח החטה ולא הרויח בהם כלום או הרויח בהם דבר מועט, או ההפך שלפי שלא היה מרויח בחטים אלא דבר מועט הזמין לו השם בגדים ירויח בהם ריוח גדול כפי הזכיות הקודמים לו או הדברים הנגזרים עליו מן הריוח או ההפסד, ורוב פעולות האדם הבאות מהשגחת השם על האדם בדרך השכר והעונש באות ע"ז הדרך כלומר מעורבות מן הגזרה שהיא ההכרח ומהבחירה. ולהיות הדבר נעלם מהאנשים שיש מן הפעולות שהן על צד ההכרח ויש מהן שהן על צד הבחירה הגמורה ויש מהן מעורבות מן ההכרח והבחירה יפול הבלבול והמבוכה בעניני בני אדם עד שיבואו קצתם לחשוב שכל רעותיהם הם בגזרה ובהכרח ולא בבחירה כלל, ויתנצלו על כל פעולותיהם הנשחתות להיותם חושבים שהכל בגזרה, וקצתם יחשבו שהכל בבחירה ושעל כל הפעולות יפול השכר והעונש, ואין המבוכה הזאת (י) בכלל האנשים בלבד, אבל בכלל אנשי העיון ג"כ. שיש מהן מי שיגזור שכל טובות האדם ורעותיהם בגזרה ועל צד ההכרח, ויש מי שיגזור שהכל בבחירה, ויש מי שיאמר שהפעולות מעורבות מן ההכרח והבחירה, ודמה שדעת איוב היה שכל טובות האדם ורעותיהם בגזרה מפאת המערכת ובעבור זה היה מקלל יומו, וע"כ תפש עליו אליפז במענהו הראשון, ואמר לו שאם היו כל הטובות והרעות בגזרה היה הצדיק והרשע ג"כ בגזרה א"א שנאמר שיהיה הצדיק צדיק מצד גזרת השם, וז"ש לו האנוש מאלוה יצדק ואם מעושהו יטהר גבר (איוב ד') כלומר האם האדם הוא צדיק (כ) מצד גזרת השם או יטהר מצד גזרת עושהו והיאך אפשר זה והן בעבדיו לא יאמין וגו' כלומר ואפי' במלאכיו ועבדיו לא ישים בהם צד קיום (ל) שלא ישתנו אף שוכני בתי חומר שהם משתנים תמיד מצד טבע היסודות שהורכבו מהם שאין ראוי שישים בהם צד קיום (מ) להיות האדם בהכרח צדיק או רשע שלא יוכל להשתנות מן הצדק או מן הרשע מצד בחירתו, ואחר שהצדיק או הרשע בבחירת האדם הוא בהכרח שיהיו בכאן טובות או רעות נמשכות לבחירה ולא כמו שאתה חושב שהכל הוא בגזרה, ובעבור זה המשיך אליפז לזה כי לאויל יהרג כעש ופותה תמית קנאה (שם ה') להורות שיש בכאן רעות באות על האדם מצד בחירתו כמו הרעות הנמשכות אל הכעס ואל הקנאה. ואחר שיש בכאן פעולות בחיריות ורעות נמשכות אליהן הנה היא בהכרח שהרעות הבאות

שרשים

מרד בהקב"ה וחטא כנגדו הוא לו אבותיו ולכן בעבור החטא הזה ימנע חטאו מצד השגחת הש"י הטוב ההוא שהיה ראוי וכו': (ח) ויגיע. ועוד יגיע ג"כ: (ט) אפילו בעל הנס. מאלת לבדו קדייק ליה כלומר הש"י לבדו יודע מהנס שעשה מכל האדם המקבל הנס מהש"י הוא אינו מכיר ומרגיש בהנס שעשה לו הש"י. כן פירש"י בפ"ג ממסכת נדה: (י) בכלל האנשים. בכלל מין האנושי: (כ) מצד גזרת השם. פי' ותיבת מאלוה כמו מן אלוה וכן מן עושהו: (ל) שלא ישתנו. שלא יחטאו: (מ) להיות האדם. שיהיה האדם: שלא

הבאות על האדם (ג) שלא מצד בחירתו שהן באות על צד העונש, ולזה אמר בספר דברי׳, הנה אשרי אנוש יוכיחנו אלוה וגו׳ כי הוא יכאיב ויחבש וגו׳, וזהו דעת הצדיקים כאנשי העיון שכל רעות האדם וטובותיו הם על צד עונש והשכר כדעת אליפז והפך דעת איוב. ולזה תמצא חז״ל אומרים תמיד שכל רע הבא על האדם הוא על צד העונש, אמרו בפ״ק דמסכת ברכות (דף ה׳ ע״ב) רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני חמרא וכו׳ אמרי ליה רבנן ליעיין מר במיליה, א״ל ומי חשידנא בעינייכו אמרי ליה ומי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא ברקו ואשכחו דלא יהיב שבישתא לאריסיה. הנה רב הונא היה חושב שהעשות היין חומץ היה לרוע מזלו או כדרכו של עולם, ואמרו לו תלמידיו ובני ישיבתו שא״א שיהיה זה אלא מצד העונש, שאיש כמוהו ראוי שיהיה מושגח בכל פרטי מעשיו, ורב הונא השיב להם שלא היה ראוי להם לחשדו שהיה חוטא ואחר שלא היה חוטא הנה זה היה על צד המקרה, והם השיבו לפי סברתם שהכל בא מהשם על צד העונש והשכר כי יותר היה ראוי לחשוד אותו משיטילו מום במשפטי השם, וסוף דבר נתגלה הענין שהיה זה על צד העונש על חטא קדם לו בענין היין ובשנסתלק החטא סולק העונש, וכן תמצא במקומות רבים לרז״ל מיחסים כל הדברים הבאים על האדם על צד העונש לא על זולת זה. והאמת הוא כמו שאמרנו שיש דברים ראוי שיתיחסו אל העונש, ויש דברים ראוי שיתיחסו אל הבחירה, ויש דברים שיתיחסו אל ההכרח, ויש דברים מעורבים מן ההכרח והבחירה ואין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד מהם על האחר, ובעבור שלא הרגישו המעיינים זה הענין ולקחו ראיה מן החלק האחד על שאר החלקים צללו במים אדירים והעלו חרס בידם, שיש מי שנטה לצד הגזרה וההכרח והכחיש טבע האפשר ויש מי שנטה לצד הבחירה הגמורה והכחיש ידיעת הש״י ואין האמת אלא כמו שכתבנו שג׳ החלקים נמצאים בפעולות האנושיות אלא שאין ביד האדם להבחין בין החלק האחד על האחר (ס) ומתוך כך יבא לשפוט מן החלק האחד על האחר ויקרא תגר על משפטי השם ומעשיו:

פרק ו ההריצות

וההשתדלות מועיל והכרחי (א) בכל דבר מן הפעולות האנושיות, וזה מבואר (ב) בכל הפעולות, אם בפעולות שטבע האפשר שמור בהן שאחר שהן מונחות לבחירה הגמורה מאין שום מונע ומעיק אין ספק שההשתדלות בהן סבה להגעתן, וכן בפעולות שהן מעורבות מן ההכרה והבחירה ההשתדלות בהן מבואר שהוא הכרחי להגעתן. וזה, שכל דבר שיגיע משני פועלים (ג) ושניהם תנאי במציאות הדבר ההוא, כמו התבואה המגעת מפעולת עובדי האדמה ומן הגשמים, שאין ספק שעבודת העובד והשתדלותו תנאי בהגעת התבואה בירידת המטר ואי אפשר שיגיע זולתו כלל, כמו שלא יגיע הדיו מזולת העפצים והקנקנתום אחר ששניהם תנאי במציאות הדיו, וזה דבר מבואר. ואולם בפעולות שהן על צד ההכרח והן מגיעות על צד הגזרה כמו שאמרנו הנה היה נראה שאין ההשתדלות ראוי בהן, אבל בשיעויין היטב נמצא שגם בהן ההשתדלות ראוי ומחויב לפי שכבר אמרנו (ד) שמניעת הגעת התכלית שהוא הטוב המגיע מן ההשתדלות לא יהיה אלא מצד העונש, וזה אם למרי קדם לו ואם שלא יספיק זכותו לבטל הגזרה מעליו מפאת המערכת, וכשיראה האדם שישתדל בהריצות גדול להשיג טוב מה או תכלית מה ולא השיגו ידע בודאי שכך נגזר עליו, אם מצד העונש על עונותיו, ואם מצד שאין זכות מספיק לבטל מעליו גזרת המערכת, ובזה ישוב לפשפש במעשיו וישוב אל ה׳ וירחמהו, כי כשיראה האדם את עצמו שהוא ייגע לריק ושאין מעשיו מצליחין ושאין מגיע ממעשיו התכלית הראוי שיגיע מהן ידע בודאי שזה לעונש נגזר עליו על חטאו וידע שמעשיו מקולקלין ויחזור לתקן אותן כשימצא ידו (ה) כמו שאמרו רז״ל (ברכות דף ה׳ ע״א) אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר (איכה ג׳) נחפשה דרכינו ונחקורה פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה אל ה׳, אבל כשיראה האדם עצמו שהוא משיג מצד יגיעו ועמלו מה שראוי להשיג ולא יגע לריק (ו) וידע שאין בידו עון גדול ימנעהו מלהשיג טרפו מצד השתדלותו לא ישוב אחור ימינו מלעשות יכלתו להשיג מבוקשו אחר שידע שאין גזרה עומדת לעומתו ויהיה שש ושמח בזה, וזש״ה יגיע כפיך כי

שרשים

(ג) שלא מצד בחירתו. שלא היה בו׳ אותן רק שהן וכו׳: (ס) ומתוך כך יבא לשפוט וכו׳. פירוש ולכך אין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד וכו׳:

פרק ו (א) בכל דבר מן הפעולות וכו׳. אפי׳ בפעולות שהם על צד ההכרח: (ב) בכל הפעולות. בכל אחד מן הפעולות: (ג) ושניהם תנאי במציאות הדבר. פי׳ שניהם הכרחים למציאות הדבר ההוא והאחד בלא חבירו אינו כלום: (ד) שמניעת הגעת התכלית וכו׳. פירוש מה שימנע לפעמים מהאדם הטוב ולא בא אליו אף שהשתדל אחריו בהשתדלות חזק זה לא יהיה וכו׳: (ה) כמו שאמרו רבותינו ז״ל אם רואה אדם וכו׳. עיין לקמן פרק י״ג מאמר זה: (ו) וידע. על ידי זה:

בחזקת

כי תאכל וגו' (תהלים קכ"ח) ר"ל כשיגיע יגיע כפיך ועמלך אל שתשיג בו טרפך ולא יתם לריק כחך אשריך וטוב לך, כמו שבארו רז"ל אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב וגו' (ברכות דף ח' ע"ב והוריות דף י"ד ע"ב) רצה לומר אשריך בעוה"ז שתדע בודאי שאין בידך עון יספיק לבטל שלא תשיג בהשתדלותך התכלית המבוקש, וטוב לך לעוה"ב שתתבשר שמעשיך טובים ונכוחים ורצויים לפני הש"י, אחר שהגעת למדרגה הזאת שהוא מדרגת הצדיקים שנאמר עליהם לא ייגעו לריק ולא ילדו לבהלה וגו' (ישעיה ס"ה), ויתבאר מכל זה שהחריצות טוב בכל דבר, ובעבור זה היה שלמה משבח החריצות ואומר ויד חרוצים תעשיר (משלי י') ומגנה העצלה להעיר האדם שישתדל להשיג מבוקשו בבל מאמצי כחו, וכן אמרו רז"ל למען יברכך ה' אלהיך יכול ישב ובטל ת"ל בכל מעשה ידך אשר תעשה (דברים י"ד). הנה בארו שברכת הש"י תגיע ותבא עם ההשתדלות, וכן אמר המשורר (תהלים קכ"ז) אם ה' לא ישמר עיר וגו', אבל אם ה' ישמור עיר יפה שקד שומר, שעם השמירה וההשתדלות האנושי יגיע העזר האלהי ולא בזולתו, ובעבור זה ראוי שישתדל האדם (ז) בחזקת היד בכל הדברים שאפשר שיושגו בהשתדלות האדם אחר שנדע שההשתדלות מועיל בכל דבר ובכל הפעולות על דרך שבארנו, ובעבור פעל אחד שנראה מגיע על צד הגזרה כאמרו רז"ל (שבת דף ל"ב ע"א) כי יפול הנופל ממנו (דברים כ"ב) ראוי היה זה ליפול וכו' לא בעבור זה נשפוט בכל הדברים שהם בגזרה, אבל ראוי שנשתדל בבלן כאלו הן בחיריות בחירה גמורה וה' הטוב בעיניו יעשה ויספיק זה בבחירה לפי קצורנו:

פרק ז הראוי שנמשך אל זה הדבור בהשגחה ובמיניה. ונאמר שממה שיחוייב על כל בעל דת אלהית להאמין, הוא שהש"י משגיח (א) באישי מין האדם ובפרטי מעשיהם לגמול ולענוש פרטי האדם וכחותיו, וזה שורש בכל הדתות האלהיות. ואולם אם אפשר זה מצד העיון הנה זה צריך באור שלפי דעת הפילוסוף האומר שאין ידיעת הש"י מקפת בפרטים כ"ש שלא ישגיח בהם להענישם על מרים אבל כבר הברענו היות הש"י יודע כל הנמצאות ופרטי מעשיהם בראיות מספיקות לכל בעל שכל. ואולם מה שצריך לבאר הוא שאף אם ידע הפרטים ומעשיהם אם ישגיח בהם לתת לאיש כדרכיו או ידעם כמו שידע את הבעלי חיים (ב) ופרטיהם, בהכרח להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול אבל לא ישגיח בהם לתת גמול ועונש על כל מעשיהם אלא שישגיח בפרטיהם במה שהם חלקי הכלל ושמור המין לא זולת זה. ומה שהביא האנשים לבלק ההשגחה עם היותם מודים בידיעת הש"י הוא רוע הסדר הנמצא לפי דעתם בטובות העולם ורעותיו שנמצא צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים והפך, וזה הספק הביא את איוב להשיב שהשם יתברך בלתי משגיח בפרטי בני אדם ושאין הבדל בין צדיק לרשע כמו שאין הבדל באישי הבעלי חיים בין איש לאיש, כמו שבאר זה במאמר אחת היא על כן אמרתי וגו' אם שוט ימית פתאום למסת נקיים ילעג, ארץ נתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה אם לא איפו מי הוא (איוב ט'), יאמר כי אחת היא הטענה (ג) המניעה אותי לומר שאין ההשגחה דבקה באישי מין האדם ושהם ורשע הוא מכלה ואינו מבחין בין צדיק לרשע לפי שהוא רואה השוט והמקרה הרע מגיע אל הנקיים מהטא וממית אותם פתאום ומלעיג עליהם ומנסה אותם, והרשעים בהפך זה שהם מצליחין מאד עד שארץ נתנה ביד רשע עד שהוא כאלו מכסה פני השופטים (ד) ותושה אותם בלתי רואים אחר שאינן רואין לעשות בו משפט, וזה מכה מורה שאין משגיח בפרטים. וזה שסיים דבריו אם לא איפו מי הוא כלומר ואם איננו כן מי הוא המנהיג שיעשה העול הזה או שיסבול עשייתו. וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ומפרסמים אותה בעולם והחכמים התורניים נמצאו מתלוננים על שתי המדות הללו אם על טובות הרשע אם על רעת הצדיק, ואע"פ שאין התלונות שוות שהתלונה ברשע וטוב לו אמתית וקשה מאד מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובד ע"א ומגלה עריות ושופך דמים ועושה עול והמס מפורסם ואין פחד אלהים לנגד עיניו ועם כל זה מעשיו מצליחין, וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה כמאמר מדוע דרך רשעים צלחה (ירמיה י"ב), אבל התלונה מצדיק ורע לו איננה קשה כל כך שאין הדבר גלוי אל בני אדם שהכל יודעין שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא אם מעט ואם הרבה, ואם יגיעו לצדיק רעית אין זה זר אצלם שיאמרו אולי חטא בפועל במסתרים במקום אשר אין רואה אלא השם והמחלל שם

שרשים

(ז) בהזקת היד. על דרך כגל מפסה יקך אפר תנפסה:

פרק ז (א) באישי מין האדם. בפרטי האנשים:

(ב) ופרטיהם. בהכרח כלומר בע"כ צריך לידע אף מכל פרטיהם להיות וכו':

(ג) המניעה. המכריחה ולשון תנועה הוא:

(ד) ותושה אותם בלתי רואים. כאלו השופטים אינם רואים לעשות הרע ואינם יודעים ממנו כלום:

שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי או אולי חטא במחשבה, אמרו רז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני רשע אפילו צדיק גמור מקודשת שמא הרהר ע"א בדעתו, הנה גלוי (ה) שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם שהאדם יראה לעינים ויחשבהו צדיק וה' יראה ללבב שאינו כן אבל הוא רשע, וכן יראה מלשון התנא במס' אבות שאין קושית צדיק ורע לו שוה לקושית רשע וטוב לו אמר אין בידינו לא משלות הרשעים (אבות פ"ד) כלומר שאין טעם רשע וטוב לו נודע לנו ואחר כך אמר אף לא מיסורי הצדיקים ר"ל אף יסורי הצדיקים שיחשב שהטעם נודע לנו אינו כן, וזה יורה לשון ואף (ו) שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים, וזה ממה שיורה שאין תלונת צדיק ורע לו קשה כל כך לפי שאין העולם מכירין מי הוא צדיק גמור ואין התלונה הזאת אלא ליודע בעצמו שהוא צדיק גמור, כי אמר ירמיה אתה ה' ידעתני תראני ובחנת לבי אתך וגו' (ירמיה י"ב) וכן איוב היה מתרעם על משפטי השם מצד היותו צדיק בעיניו ובדבר הזה חטאו חבירי איוב שהיו מיחסים לאיוב רשע שלא ידעו למצא מענה ודרך שיגיעו אל הצדיקים רעות אם לא מצד היותו רשע כמו שמצאו הדרך שיגיעו טובות אל הרשע, ואיוב שהיה יודע צדקת עצמו לא היתה דעתו מתישבת בתשובתם, ולזה חרה אפו של אליהוא באמרו ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב (איוב ל"ב) ריצה לומר לפי שלא ידעו מענה מאיזה צד יגיעו אל הצדיק רעות מזולת שיהיה עול בחקו יתברך היו מרשיעין איוב ואומרים עליו שהוא רשע וע"ז אמר השם לאליפז חרה אפי בך ובשני רעיך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב (שם מ"ב) כלומר שהיה מאמין שבבר יגיע אל הצדיק הגמור רעות ובזה הצד דבר נכונה אבל בעבור שבשלא היה יודע (ז) סבת זה היה מיחס זה לעול להשי"ת (ח) אם היה משגיח או היה מסלק ההשגחה שלא היה יודע איך אפשר שיגיע אל הצדיק רעות מצד ההשגחה ולא יהיה עול בחקו (ט) לא דבר נכונה, וכשגלה לו אליהוא הכרח ההשגחה ואמר לו שהיה חוטא על שהיה חושב על השם תועה חזר להאמין שעוד יגיעו אל הצדיק רעות על צד ההשגחה מזולת שיהיה זה עול בחקו, וזה שכבר ינסה השם את הצדיק אם הוא עובד מאהבה ולא יחוש לסבות טורח גדול ועמל לאהבתו של הקב"ה ולא יקרא תגר על מדותיו, ושאיוב בעבור שקרא תגר על מדותיו של הקב"ה ואמר שהשם יעות משפט חטא, ונתאמתו מזה דברי השטן שאמר ההנם ירא איוב אלהים (שם א'), שלא יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה בהיותו מצליח בכל דרכיו אבל בהיותו סובל יסורין לאהבת השם, ובשידע זה איוב מפי השם שאמר לו האף תפר משפטי תרשיעני לסען תצדק (שם מ') וכל המענה ההוא שהראה לו שחטא איוב בהיותו מיחס לאל יתברך ליאות או (י) קצור במעשיו או עול במשפטיו הודה ואמר ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה (שם מ"ב) כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס לך ליאות או קצור כי כל תוכל ויש לך יכולת לעשות רצונך גם לא עול במשפט מצד העדר ידיעה שלא יבצר ממך מזמה וידיעתך מקפת בכל דבר א"כ א"א שימשך ממך עול אחר שאתה יכול על כל דבר ודבר וחכם בכל דבר, וסוף דבריו על כן אמאס ונחמתי וגו' ר"ל שיהיה מואס כל תאוות העולם וטובותיו ויהיה (כ) מתנחם על היסורין שיהיה סובל וישב בתוך עפר ואפר שידע שזהו לטובתו, וכלל ספר איוב הוא להרץ שתי הקושיות הללו. ובעבור שהתרם הכרחי אל הדת האלהית הסביבה דעת אדון הנביאים ע"ה לחבר הספר הזה שהוא ספר איוב בדרך מו"מ מהחכמים משהדלים להתיר ב' ספקות הללו בפנים שונים אזכור מהם בקצרה היותר חזקות שבראיותיהם, ולפי שאין מקום להתיר שני ספקות הללו אם לא בשיתאמת ראשונה מציאות ההשגחה אכתוב ראשונה קצת מן הראיות האמורות על ההשגחה ממה שנבא בספר הזה ובזולתו. והראיות המורות על ההשגחה הם ג' מינים, מהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים הכוללים, ומהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים, ומהן ראיות לקוחות מצד השכל ואזכור כל מין מאלו בפרק בפני עצמו:

פרק ח **בראיות** הלקוחות מהענינים הכוללים (א) הראיה הראשונה היא הלקוחה מהגלות היבשה, וזה שלפי שהמכחיש ההשגחה חושב שהעולם נוהג כפי מנהג הטבע

שרשים

כנוס: (ה) שאין הכרת הצדיק מסור וכו'. ולכן תלונת צדיק ורע לו אינה כל כך אמתית כמו ברשע וטוב לו: (ו) שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים. כלומר לא הל"ל אלא ולא מיסורי הצדיקים והאף למה לי: (ז) סבת זה. שלא היה יודע מאיזה סבה באו הרעות אל הצדיק: (ח) אם היה משגיח. כלומר א"א שיהיה הש"י משגיח על פרטי בני אדם מאחר שיגיעו רעות לצדיק ובעבור זה היה איוב מסלק ההשגחה מהש"י. וההכרח המביא את איוב לידי טענה זו הוא לפי שלא היה יודע וכו': (ט) לא דבר נכונה. תשו' הלך: (י) קצור. מלשון ותקצר נפשו: (כ) מתנחם. לשון נחמה: פרק ח (א) הראיה הראשונה. מענינים הכוללים

הטבע (ג) הנמצא היום (ג) ואין שם רצון רוצה יבריח הדברים לצאת מטבעם, הנה שהגלות היבשה יש להביא ראיה שהעולם נברא ברצון רוצה, וזה שכפי טבע היסודות היה ראוי שתהית (ד) הארץ מכוסה ביסוד המים שלא ימצאו צמחים ולא בעלי חיים, והגלות היבשה היא ראיה על רצון רוצה בבריחת הטבע לעשות רצונו, וזו הראיה היא הראשונה שזכר הש"י לאיוב בתחלת דבריו אמר לו איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה (פס ל"ח) ובאור זה שהחושב שהעולם קדמון (ה) אמר כן לפי שהוא מביא ראיה ממה שהוא רואה היום בנמצאים החלקיים (ו) על היצירה הכוללת, ואינו כן שאם היה העולם קדמון ומתנהג תמיד כפי הטבע הנוהג היום ולא היה שם מבריח על צד הרצון, הנה הדבר שהוא בטבע (ז) ראוי שימצא בפעל בעת מן העתים והדבר שהוא בטבע אל יסוד המים הוא שתהיה הארץ מכוסה בו, ואם העולם נוהג כפי מנהג הטבע למה לא יצא אל המציאות מעולם שתהיה הארץ מכוסה בו, ולפ"ז יהיה יסוד המים תמיד (ח) מוכרח בזולת מקומו הטבעי וזה א"א לפי דרך הטבע שראוי היה שיהיה טבע היסוד יוצא אל המציאות בעת מה ובעת ההיא א"א שימצא אדם ולא בעלי חיים ולא צמחים (ט) ואם היה כן בעת מן העתים מי הוא שהבריח היסוד המימיי לצאת מטבעו כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים הנמצאים בעבור מין האדם. וזו ראיה מכרחת שהמציאות נעשה ברצון רוצה ושלא היה העולם תמיד נוהג במנהג הטבע שהוא נוהג היום אבל נתחדש ברצון רוצה. וזהו שאמר לו הש"י לאיוב איפה היית ביסדי ארץ וגו' כלומר אתה איוב החושב שאין העולם מחודש ברצון רוצה רק נוהג תמיד במנהג הטבעי הגד אם ידעת בינה איפה היית אתה או מין האדם כשהיה היסוד הארצי יסוד לכל היסודות רוצה לומר מכוסה מן המים ומוקף מכל היסודות כמו שהוא בטבעו להיות יסוד לכל, הנה בהכרח יש לך להודות שנתגלה ברצון רוצה, ובשנתגלה הארץ מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו, כלומר מי שער יסוד הארץ שיגלה ממנו אותה מדה הראויה לא פחות ולא יותר, ואמר עוד על מה אדניה הטבעו כלומר אי זה טבע חייב שתעמוד הארץ על המים, או מי ירה אבן פנתה ר"ל לפי שמדרך הבנינים הגדולים שהאבן הראשה ישים אותה במקומו אי זה מלך או שר בכנעים ובצלצלים ובמנגנים או בתוף וכנור כדי שתתקיים, לזה אמר דרך צחות מי הוא השר שירה אבן פנתה שיהיו הכוכבים המנגנים והמרננים וכל בני אלהים מריעים תרועה גדולה, כלומר שהארץ נעשית יסוד בזה האופן ברן יחד כוכבי בקר, וסמך לזה ויסך בדלתים ים כלומר ומי הוא השר שסגר הים בדלתים שלא ישוב לכסות הארץ כמו שעשיתי אני, ובאור הענין ואמר ואשבור עליו חקי כלומר שניתי בו מנהג חק הטבע ואשים בריח ודלתים ואומר עד פה תבא ולא תוסיף וגו' וגמר כל הענין הזה, לומר שהגלות היבשה והתמדתה בזה האופן לראיה על רצון רוצה מעמיד תמיד העולם ומקיימו שלא על דרך ומנהג הטבע. וכן נמצא ירמיה כשהיה מוכיח לבני דורו על שלא היה בהם יראת שמים והיו חושבים שאין בעולם משגיח ופועל ברצון אלא העולם כמנהגו נוהג אמר להם הטענה הזו אמר שמעו נא זאת עם סכל ואין לב עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו וגו' (ירמיה ה') הנה גלה בזה שזה דבר מבריח השכל להודות שהגלות היבשה מורה על שהעולם נעשה ברצון רוצה ואינו ענין נוהג במנהג הטבעי. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל בב"ר (פ' ה') בשעה שאמר הקב"ה יקוו

שרשים

שכוללים: (ג) הנמצא היום. בפרטי הנמצאים כמו שמבאר והולך בסמוך: (ג) ואין שם רצון רוצה. פירוש אין מי בנמצא שיעשה ברצונו מה שרוצה ושיבריח כל הדברים לפי רצונו ורצונו: (ד) הארץ מכוסה ביסוד המים. לפי טבע וסדר הד' יסודות שהם זה למעלה מזה ושיתנם הרמב"ם אוי המים הם למעלה מן הארץ מכסים את הארץ מכל צד והארץ היא תחת המים כי היא המטה במוחלט ומאחר שאנו רואין בהיפך הטבע העפר על המים היא ראיה וכו' וכענין שנאמר כאבן מים יתחבאו וגו'. ועיין בהקדמת רבינו בחיי ובס' בפ' בראשית בפסוק יקוו המים וגו': (ה) אמר כן. שהכל כטבע: (ו) על היצירה הכוללת וכו'. פי' תמה שהיא רואה עתה בפרטי הנמצאים שהם מתנהגים ע"פ הטבע מביא ראיה מהיצירה הכוללת רצוני בריאת העולם בכלל הוא גם כן ע"פ הטבע: (ז) ראוי שימצא בפעל בעת מן העתים וכו'. פי' עד"מ שטבע האדם הוא לילך הנה והנה ולכן א"א שלא ילך באיזה פעם כדי שיצא טבעו לפעל שאלו לא ילך עולמית לא יהיה הפסרת ההליכה בידו רק יהיה נמנע בתקו וה"נ נאמר ג"כ ביסוד המים מאחר שהוא מטבעו שתהיה הארץ מכוסה בו למה לא יכסו המים פעם את הארץ. וע"ש למה לא יצא אל המציאות וכו' ר"ל אל מציאות טבעו: (ח) מוכרח בזולת מקומו. מאחר שאינו במקום טבעו שהוא למעלה מן הארץ: (ט) ואם היה כן בעת מן העתים כו'. פירוש ואין לומר דלפת כאמת יצא

קוו המים עמד שר של ים לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע והלא כל העולם כלו אני מלא מיד בעט בו והרגו שנאמר בכחו רגע הים וגו' (איוב כ"ו) הנה הם קראו שר של ים לטבע המים ואמרו עליו שהוא ממלא כל העולם שטבעו לכסות הארץ אלא שנתגלה ברצונו של הקב"ה וע"כ אמר ועתיד הקב"ה להחזירן למקומן, להורות שהגלות היבשה אינו מדרך טבע אלא ברצון רוצה שהוא מעמיד העולם ומקיימו כן, ולפי שהדבר שהוא בטבע ראוי שיהיה כן בפעל בעת מן העתים אמרו שעתיד הקב"ה להחזירן למקומן. וזו ראיה מכרחת שהעולם עומד תמיד ברצון רוצה ולא בטבעו והוא המשגיח בו להנהיגו בצדקה ובמשפט. וכן הביא המשורר ראיה מזו אמר אוהב צדקה ומשפט וגו' (תהלים ל"ג) רוצה לומר אע"פ שהאל אוהב צדקה ומשפט וגו' רוצה לומר הדברים הנמשכים על צד החיוב ודרך המנהג הטבעי מ"מ חסד ה' מלאה הארץ כלומר א"א להכחיש שהעולם נמצא על צד החסד והרצון, והביא ראיה לזה מהגלות היבשה ואמר כונס כנד מי הים וגו' והמשיך לזה ייראו מה' כל הארץ וגו' כי הוא אמר ויהי לומר שהעולם נתהווה ועומד תמיד במאמר ובצווי רצון רוצה ולא בטבע, ושמה ראיה גדולה על ההשגחה שכל המזמור מיוסד על כך כמ"ש אחר זה משמים הביט ה' וגו' ממכון שבתו וגו' המבין אל כל מעשיהם, ורוצה לומר שאחר שהגלות היבשה כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים שהם לצורך האדם נעשה ברצון רוצה יש ליקח מזה ראיה שהש"י משגיח במין האדם יותר ממה שישגיח במיני שאר הבעלי חיים שההשגחה בהן היא (י) מינית וההשגחה במין האדם היא אישית וענין נמשך על צד הרצון ולא בטבע שהרי אנו רואים שאין המלך נושע ברב חיל וגו' כמו שהוא בשאר הבעלי חיים וכמו שהענין נותן, ואחר שזה כן יורה שאף על פי שבכל הבעלי חיים ההשגחה בהן מינית ההשגחה במין האדם היא אישית :

הראיה השנית מן הענינים הכוללים היא הראיה הלקוחה ממציאות המטר שאע"פ שאינה ראיה תורה בעצם (כ) לפי הנראה בתחלת הענין על ההשגחה האישית במין האדם, לפי שמצינו שזכרה אליפז במענהו הראשון ואליהוא במענהו הד' וקיים אותה הש"י במענהו הראשון, צריכין אנו לבאר אופן הראיה הלקוחה מהמטר. ונאמר שהוא מבואר שא"א שתתקיים זה המציאות השפל בזולת המטר, וזה אם להצמיח הצמחים למזון הבעלי חיים וללחלח גופות הבעלי חיים שלא יתיבשו ויהיו קודרים מרוב חמום השמש, כבר זכר אליפז שתי אלו ההועליות, אמר אולם אני אדרוש אל אל וגו' הנותן מטר על פני א"ץ וגו' לשום שפלים למרום וקודרים שגבו ישע (איוב ד'), אמר כי במטר שתי תועליות, האחת שבנתינת המטר על פני הארץ, התועלת הוא לשום הצמחים השפלים למרום כלומר שיגביהו בצמיחתם על הארץ, והתועלת השני הוא ושולח מים על פני חוצות בישוב מן האנשים, וזה בעבור שהאנשים הקודרים מחמום השמש יתלחלח גופם ויוכלו להתקיים וזהו וקודרים שגבו ישע ואליהוא ג"כ רמז זה במאמר אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב (שם ל"ו) השלים שם ענין פלאות המטר, ועם היות המטר מציאותו הכרחי לקיום כל בעלי חיים בכלל, אחר שמציאות כל בעלי חיים (ל) הם לצורך האדם וא"א ליחס הויתו אל הטבע לפי שאינו דבר מתמיד על אופן אחד בכל שנה ושנה (מ) בזמן אחד כמו שהוא הענין בדברים הטבעיים, אבל בא בזמנים מתחלפים ובפנים שונים ובדרך פלא שאינו נוהג תמיד מנהג אחד ולא בדרך טבעי, שאחר שנפסק זמן רב וגבר היובש לא היה ראוי שיחזור האויר להתלחלח פעם אחרת ולהעלות אדים, הנה זה ממה שיורה שאין הוית המטר בזמנים מתחלפים כפעולות הטבע אלא ברצון רוצה, וכבר רמז הש"י לאיוב זאת הטענה שבעבור שאמר איוב בעשותו למטר חק (שם כ"ח) שיראה מדבריו שהיה דעתו שיש למטר חק ומנהג טבעי, ע"כ השיבו הש"י היש למטר אב או מי הוליד אגלי טל (שם ל"ח) כלומר האם יש למטר חק טבעי כמו שאתה אומר שיהיה כאב שמוליד אותו להצמיח הצמחים באופן המסודר כמספיק לזון כל הבעלי חיים או כי הוא הטבע שמחויב להוליד אגלי טל תמיד בזמן שאין שם מטר ללחלח גופות הבעלי חיים במקומות הישוב שזה א"א לך להכחיש שאינו מצד המנהג הטבעי. גם א"א ליחס הויתו אל המקרה שהדברים המקריים אינם המדיים באופן שיושלם בהם קיום המציאות בזה האופן השלם הנראה להוש, ואחר שאינו ממנהג הטבע ולא על צד המקרה הנה נשאר שיהיה ברצון רוצה הוא האל

שרשים

המים פעם אל תגלות עכפס בזמנים שעברו א"כ קשה מי הוא שהכריח וכו': (י) מינית. כללית: (כ) לפי הנראה בתחלת הענין וכו'. פירוש כי לפי שאתמר הוא לכלם כן לצדיקים כן לרשעים ולכל ב"ח א"כ אין זה ראיה על ההשגחה לפרטית במין האדם כ"א על ההשגחה מינית רק לפי שמצינו שזכרה וכו': (ל) הם לצורך האדם אם כן המטר ג"כ הוא לצורך האדם: (מ) בזמן אחד ע"ח

האל יתברך המשגיח במין האדם ומקיים הצמחים והבעלי חיים בזה האופן לצורך מין האדם ואע"פ (ג) שזו השגחה מינית מכל מקום כשנראה המטר מתחדש לפעמים על ידי האנשים השלמים כאליהו וחוני המעגל וזולתם, הנה זה ממה שיורה בלי ספק על ההשגחה הפרטית באיש ההוא ושאינו ענין טבעי. ולזה תמצא רז"ל אומרים ג' מפתחות לא נמסרו ביד שליח של חיה ושל גשמים ושל תחית המתים (סנהדרין דף קי"ג ע"ב) רוצה לומר שאין באלו ענין טבעי כלל כי של חיה פירוש להוליד עקרות, וכן תמצא הנביאים מזכירין ענין המטר לאות על ההשגחה. אמר ירמיה ולעם הזה היה לב סורר ומורה סרו וילכו ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חקות קציר ישמר לנו (ירמיה ה') ואמר המשורר המכסה שמים בעבים וגו' (תהלים קמ"ז), וזה שירידת המטר א"א שיושלם בזולת ישיבת רוחות לכסות שמים בעבים ולהוליכם ממקום למקום אל אשר יהיה שמה רצון השם להוליכם, אמר הנביא מוכיח לישראל על שהיו מכחישין ההשגחה (עמוס ד') וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר וגו' כלומר ומזה היה לכם לקחת ראיה על המטר ברצון רוצה. ואמרו חז"ל גדול יום הגשמים מיום תחית המתים שתחית המתים לצדיקים בלבד וגבורת גשמים לצדיקים ולרשעים (תענית ב' ע"א) כאלו רצו בזה לומר שכמו שתחית המתים איננו ענין טבעי כן ענין המטר לא ירוץ מרוצת הדברים הטבעיים, אבל הוא ענין תלוי ברצון רוצה מורה על ההשגחה המתחדשת מדי שנה בשנה כפי הרצון האלהי, ולפי שהיה אפשר לומר שזה ממה שיורה על ההשגחה המינית כמ"ש גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים. אמר הנביא שאלו מה' מטר בעת מלקוש (זכריה י') כי מירידת המטר בעבור התפלה יש ראיה גדולה על ההשגחה וע"כ הביא אליהוא ראיה מירידת המטר בעבור תפלת הרבים כמ"ש אשר יזלו שחקים [א] ירעפו עלי אדם רב (איוב ל"ו) שזה יורה שאין ירידתו בטבע אלא מצד ההשגחה בתפלת הרבים, וכן יש ראיה גדולה על ההשגחה מן המטר היורד בתפלת הצדיקים והחסידים שבכל דור ודור ומצד ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם בכל איש ואיש כפי שלמותו או ברבים כפי שלמותם. וכן אמר דוד ביום קראתי ותענני תרהיבני בנפשי עוז (תהלים קל"ח) כלומר אות חזק על ההשגחה. וכן משה רבינו ע"ה הביא ראיה על ההשגחה מקבלת תפלת הרבים ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו (דברים ד) :

פרק ט ואולם הראיות הלקוחות מהענינים החלקיים והפרטיים הנמצאים במין האדם הן ג'. האחד היא ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים אשר נראה במה הכמים וערומים משתדלים בסבות נאותות להוציא מחשבתם לפעל להגיע הרע לאיש מה ולא תשלם מחשבותם שתגיע לפעל, אדרבה אותן הסבות בעצמן שיחשבו שיגיע בהן לזולתם הרע פעמים הן סבות להגעת הטוב. כמו שקרה לאחי יוסף שהסבות בעצמן שחשבו להגיע בהן הרע אל יוסף הן הנה היו סבות להצלחתו. וכן שאול הסבות בעצמן שחשב להפיל בהן את דוד היו סבות הצלחתו אמר הכתוב ושאול אמר אל תהי ידי בו ותהי בו יד פלשתים (ש"א י"ח), וזה היה סבת אל שתתפרסם מציאותו לכל ישראל שהיה גבור ואיש מלחמה ומצליח במלחמותיו. וזה וכיוצא בו אות גדול מורה על ההשגחה (א) וביחוד שהיא המצא בחלושים ובמי שאין לו עוזר, ואמר המשורר עושה משפט לעשוקים (תהלים קמ"ו). וארז"ל שאל מין אחד את רבי יהושע בן חנניא גדולה כבשה שעומדת בין ע' זאבים, ואמר לו גדול הרועה שמצילה, הנה המין היה תמה איך אפשר שאם היות כונת כל האומות להרע לישראל כזאבים על הכבשה איך לא השלם כונתם, והשיב הוא שזה מצד הרועה שמצילה והיא ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם, וזה הענין ממה שיורה שהרע המגיע לאנשים היא מגיע על צד ההשגחה. ואחר שאנחנו נראה כמה רשעים ישתדלו בהגעת הרע לכמה פתאים ולא יעלה בידם, וזו ראיה שהפתאים הם נשמרים מצד ההשגחה לא מצד חכמתם כמאמר דוד שומר פתאים ה' (תהלים קט"ז) וזו הראיה זכרה אליפז אמר מפר מחשבות ערומים וגו' לוכד חכמים בערמם ועצת נפתלים נמהרה, יומם יפגשו חשך ובלילה ימששו בצהרים ויושע מחרב מפיהם :

שרשים

מ"מ כמו שהיה בשנה זו בחדש תשרי ולא בחדש אחר כך הוא תמיד כשיגיע תשרי: (ג) שזו השגחה מינית. אל כל האדם:

פרק ט (א) וביחוד. וכפרט: כמלאכת:

ענפים

פרק ח [א] **ירעפו** עלי אדם רב פוק יורה וכו'. והפכל לפרש ג"כ מ"ם שכבוד אדם רב ר"ל על היק א' בהות יחיד בדור, ואלה רב כמו רב הונא רב יהודה וכיוצא והוא ג"כ לפי כונת המחבר

מפיהם ומיד חזק אביון ותהי לדל תקוה (איוב ה') וקיים אותה השי"ת במענה הג' אמר וימנע מרשעים אורם וגו' (שם ל"ח) ר"ל שימנע מן הרשעים שתגיע מחשבותם לפעל שזהו שקרא אורם, והיה ראוי אם היה השי"ת בלתי משגיח שתגיע מחשבת הרשעים לפעל אחר שהם עושין הסבות הנאותות כדי שתגיע מחשבתם לפעל, וכמו שנראה (ב) במלאכת המחשביות שאמנם יגיעו לפעל מצד היותן נעשות בסבות הנאותות, ואחר שנראה שלא תגיע המחשבה של הרשעים לפעל יש מזה ראיה מורה על ההשגחה. והראיה השנית לקוחה מצד העונשים (ג) החלקיים המגיעים לרשעים מדה כנגד מדה שמזה ילקח ראיה שיש משגיח שופט בצדק, וזה שכשנראה המזיק את חבירו בממון הוא נזוק בממונו והמזיקו בגופו כאלו תאמר שקוצץ ידו או שיסמא את עינו תקצץ ידו ותכהה עינו וההורג את חבירו נהרג, וכן בכל העונשים שיגיע מדה כנגד מדה כמצרים שדנו את ישראל במים כל הבן הילוד היאורה וגו' (שמות א') ונדונו במים שטבעו בים, וכן כשלקקו הכלבים את דם נבות נאמר ילוקו הכלבים את דמך גם אתה (מ"א כ"א) שנאמר לאחאב. וכן דוד ששכב עם בת שבע נאמר לו ושכב עם נשיך (ש"ב י"ב). וכן אמר התנא על דאטפת אטפוך וכו' (אבות פרק ב'), וזהו ראיה שהשי"ת דן את האדם כפי מעשיו מדה כנגד מדה. ואמר ירמיה גדול העצה ורב העליליה וגו' (ירמיה ל"ב) קרא השי"ת גדול העצה להיותו מסבב סבות ומביא עצות מרחוק להעניש החוטא כפי שעור החטא שחטא ובדרכים ההם שחטא בהן (ד) וזהו כדרכיו. גם אמר כדרכיו לרמוז על ההולך בדרך לא טוב ויעשה כל השתדלותו להרע לחבירו, שאף אם לא עשו מעשיו פרי ולא הגיע לחבירו נזק, אחר שלא נמנע הגעת הרע מצדו אלא מצד ההשגחה האלהית השומר פתאים שהצילה לחבירו מן הרע ההוא, הנה השי"ת מענישו על שהלך בדרך לא טוב אע"פ שלא נגמרה מחשבתו להרע לחבירו, ואמר וכפרי מעלליו לרמוז שהשי"ת מעניש לאדם (ה) כפי הפרי שיוצא ממעשיו מהגעת לחבירו ואפילו הגיע מאתו בזולת ההשתדלות אלא בדבור קל (ו) כמתלהלה היורה זקים חצים ומות, הנה השי"ת מענישו על פי הרעה שתגיע מאתו לחבירו בין בהשתדלות גדול בין בזולת השתדלות גדול. ומזה ילקח ראיה גדולה על שהשי"ת משגיח ועושה משפט ברשעים אחר שהוא דן אותם לפי דרכיהם, וזהו שאמר המשורר נודע ה' משפט עשה וגו' (תהלים ט') ר"ל (ז) שיודע שהשי"ת עושה משפט כשהרשע נכשל במעשה הרע שעשה ושהזיק לאחרים (ח) כמו שאמר ברשת זו טמנו נלכדה רגלם. נתבאר זה במקומות רבים בספר תהלים אמר הרב פתחו רשעים וגו' חרבם תבא בלבם וגו' (שם ל"ז). וכבר הפליגו רז"ל בזה עד שאמרו במדרש קהלת (רבה פרשה ג', ויקרא רבה פ' כ"ז) והאלהים יבקש את נרדף (קהלת ג') לעולם והאלהים יבקש את נרדף את מוצא צדיק רודף צדיק והאלהים יבקש את נרדף רשע רודף צדיק והאלהים וכו' רשע רודף רשע והאלהים וכו' ואפילו צדיק רודף את הרשע והאלהים יבקש את נרדף מכל מקום. וכן נמצא הנביא מעיד ע"ז אמר (עמוס ב') על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו את עצמות מלך אדום לסיד ולא אמר זה להכירות מלך אדום אלא להיותו נרדף בלבד. וכן נמצא זה הרבה בספרי הנביאים שהם מיעדים העונש לרשעים מדה כנגד מדה, אמר ישעיה הנביא ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון ועל קל נרכב על כן יקלו רודפיכם (ישעיה ל') ואמר יואל ואל עמי ידו גורל ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וגו' הנני מעירם מן המקום וגו' ומכרתי את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרום לשבאים (יואל ג'). וכן אמרו רבותינו ז"ל במדה שאדם מודד בה מודדין לו, וזו ראיה גדולה על ההשגחה קורעת לב קטני אמנה. הראיה השלישית היא מה שנמצא בדברי אליהוא מן ההודעה שתבא לאדם בחלום חזיון לילה בדברים חלקיים, אמר בחלום חזיון לילה וגו' אז יגלה אזן אנשים וגו' (איוב ל"ג). ופירוש הטעם למה ואמר להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה, רוצה לומר להסיר האדם מהמעשה הרע שנסתבך בו שיכסה ממנו הענינים הגופים והמדות המגונות ויפרד מהם, ובאר התועלת הנמשך מזה שהוא בעולם הזה (ט) ובבא ואמר לחשוך נפשו מני שחת בעולם הבא וחיתו מעבור בשלח בעוה"ז, או אפשר ששניהם בעוה"ז ולהשיך נפשו מני שחת ירמוז על המיתה הטבעית וחיתו מעבור בשלח על המיתה המקרית, וההודעה הזאת שתבא על האדם במראית הלילה ראיה גדולה על ההשגחה

שרשים

(ב) במלאכות המחשביות. האומניות: (ג) החלקיות. הפרטיים: (ד) וזהו כדרכיו. בכ"ף הדמיון ור"ל שבא לרמוז בזה שבמה שחטא מענישו אבל מ"מ עדיין לא נשמע מזה שהעונש הוא כפי שיעור החטא לכן אמר אחר כך וכפרי מעלליו כמו שמבאר והולך. והש"ה ג"כ כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, וק"ל: (ה) כפי הפרי. כפי שיעור החטא: (ו) כמתלהלה וכו'. כמשתגע או כשוטה שיורה זקים ומות בלי שום ידיעה. והוא מלשון הכתוב במשלי כ"ו: (ז) שיודע. דוד: (ח) כמו שאמר. ככתוב דלפני זה: (ט) ובבא. בעוה"ב:

כהב

והשגחה האישית במין האדם שהרי אין זו השגחה מינית אחר שהיא תבא בדברים החלקיים אישיים ונראה כל המינין מתקיימין זולתה, ואם היתה השגחה מינית היה ראוי שתמצא גם כן בזולת מין האדם ושלא תמצא בדברים הפרטיים :

פרק י ואולם הראיות הלקוחות מצד השכל הם שנים. האחד מצד המקבל והשנית מצד הנותן, והראשונה אשר מצד המקבל היא כך, הכח השכלי שבאדם א״א שיהיה מציאותו להכלית קיום המין בלבד אחר שנראה שאר המינים מתקיימים זולתו, ואחר שנראה לאדם זה היתרון על שאר הבעלי חיים לא יתכן שנאמר שיהיה משולח ונעזב ובלתי מושגח בפרטי מעשיו (א) כהם אחר היה לו עליהם יתרון דעת, ואל זו הטענה רמז השם לאיוב במענהו הראשון, כי כשהיה מספר החסדים שעשה עם כל מין ומין ממיני הבע״ח להשגיח בו השגחה מיוחדת מזולתו מן המינים לשמרו או לתת לו שלמות מיוחד מזולתו כמו שאמר מי יכין לעורב צידו וגו׳ מי שלח פרא חפשי וגו׳ הידעת עת לדת יעלי סלע התתן לסוס גבורה וגו׳ (שם ל״ט) זולת זה (ב) ספר אז החסד שעשה עם מין האדם כשנתן לו בטבעו שלמות מיוחד שהוא הכח להשיג המושכלות, וזהו שאמר (שם) מי נתן לשכוי בינה, ששכוי יאמר על הכח השכלי שבאדם כמו שכתבתי במאמר הראשון, ואמר בתחלה מי שת בטחות חכמה לרמוז על המושכלות הראשונות שנתנו באדם בשרשי יצירתו שהן סבות עצמיות להשגת הדרוש (ג) כדי שלא יתגלגל לבלתי תכלית שבי״ת בטוחות שורש כמו שנכתב במאמר הראשון. ואמר זה לבאר לו שהחסד הזה הנתון באדם בלי ספק היה להשגת תכלית מה נכבד יותר משאר ב״ח, וזה היתרון שנמצא בו יורה שהוא נחשב בעיני השם יותר מכל אחד מהם, ואחר שכן הוא ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית כפי שעור יתרון שכלו (ד) יותר מהם, וכן כתב הרמב״ם ז״ל כי שעור ההשגחה תהיה כפי שלמות הכח השכלי שבאדם וא״כ מי שהשלים נפשו כפי הכח (ה) הניתן בו יותר ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית יותר, ומי שלא ישלים נפשו ויאבד הכח השכלי שנתן בו הנה הוא שב במדרגת הבעלי חיים וראוי שתסלק מעליו ההשגחה האלהית, ומכאן ראיה חזקה על שההשגחה האלהית דבקה בבעל שכל כפי שלמותו כמו שנדבקה (ו) בתחלת יצירת המין האנושי ההשגחה יתירה בו על זולתו מן המינים לתת לו ההבנה ההיא, וכן מצינו בדוד המלך ע״ה מביא ראיה על היות ההשגחה האלהית דבקה בעולם השפל מן הכח השכלי שבאדם במזמור ה׳ אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ (תהלים ח׳) ומלת מה במקום הזה הוא למעט כמו ונחנו מה וגו׳ (שמות ט״ז) ואמר כבתמיה מה מעלה ואדירות יכול להיות לשמך בכל הארץ אחר אשר נתת הודך על השמים שהם חזקים כראי מוצק וקיימים ובהירים בלי ספק איני רואה שיהיה ביצירות הארץ מי שראוי (ז) שיודיע ביצירתו מעלתך ואדירות שמך, אבל כשאני מעיין בזה היטב אני מוצא שמפי עוללים ויונקים יסדת עוז וגו׳, רוצה לומר הקדמות חזקות שהם באדם בטבע ולא באו לו על צד הלמוד והרגל והם המושכלות הראשונות שבפי עוללים ויונקים (ח) או המוחשות שכל אלו הן יסודות עוז לידיעה ולאמת ההשגחה למען צורריך והם האומרים עזב ה׳ את הארץ ולהשבית אויב ומתנקם המענה עני ורש ועושה כרצונו בהיותו מכחיש ההשגחה, וחזר אחר זה לבאר בארוכה הענין הזה שכבר בקצרה ואמר כי אראה שמיך וגו׳ מה אנוש וגו׳ ר״ל כשאני רואה השמים ומעלתם והירח והכוכבים שכוננת אני אומר בלבי מה אנוש וגו׳, כי האדם הבל בערך אל מעלתם ואין ראוי שתדבק ההשגחה האלהית בבן אדם שהוא יצירה שפלה מחומר עכור וטפה סרוחה לפקוד אותו, ואחר כן שב לסתור זה הדעת ואמר ותחסרהו מעט מאלהים כלומר אבל כשאני מעיין ביצירת האדם ורואה אני השלמות שביצירתו שיש בו כח שכלי שהוא קרוב למלאכי השרת שאיננו חסר מהם א״א מעט שהם שכל בפועל והאדם שכל בכח, וזהו ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳ וזהו הוד והדר ועטרת תפארת אלהים שעטרת אותו עד שע״י הכח הזה שבו תמשילהו במעשה ידיך וגו׳, שבזולתו לא היה אפשר לו ולא היה ראוי למשול כל הבעלי חיים שהם חזקים וקיצים ממנו (ט) להיות כלם תחתיו.

שרשים

פרק י (א) כהם. כנ״ל : (ב) ספר אז. כלומר (שם) קודם זה : (ג) כדי שלא יתגלגל לבלתי תכלית. פי׳ ויבואו להקדמות הידועה מכל דבר כמו שנתבאר הכל במ״א פט״ז : (ד) יותר מהם. מהבעלי חיים : (ה) הניתן בו יותר. יותר על הבעלי חיים : (ו) בתחלת יצירת המין האנושי. הם המושכלות הראשונות : (ז) שיודיע ביצירתו. על ידי יצירתו אי אפשר לו להכיר מעלתך וכו׳ : (ח) או המוחשות שזה גם כן אחד מהתחלות הידיעה כמו שנתבאר לעיל במאמר ראשון פי״ג. ונתנו גם לאדם בתחלת יצירתו כמו שנתבאר לעיל במאמר ג׳ פ״י מה שאין כן בשני התחלות האחרות והם הנסיונית והנמשכות שנתבארו גם כן במ״א פי״ז אינם בעוללים ויונקים לכן לא הזכיר אותם המחבר כאן : (ט) להיות כלם

תהת רגליו תם לא לתת בים דרך ובמים עזים נתיבה, וכל זה כמה שיורה שהכח האלהי מעורב בו על ידי שכלי ויש בו מדעת קונו, ואחר שכן הוא אני אומר שמיצירתו ילקח ראיה על אדירות שמך ומעלתך שהשפעת בה שכלי על חומר עכור כזה, ומזה יוכר מעלת שלמותך, שמעלת הפועל יוכר בתתו שלמות בחומר נבזה ורחוק מן השלמות כמו שבארתי בפרק ראשון מהמאמר השני, וזהו שסיים ה' אדונינו וגו', ולשון מה במקום הזה הוא להגדלת הדבר כמו מה רבו מעשיך ה' מה גדלו מעשיך ה' וגו', והרצה לומר אף אם השכים מהומר נכבד יותר מן היצירות השפלות הנה מן הכח השכלי הנמצא באדם שהוא מעט מאלהים נוכל לקחת ראיה על היות אדיר שמך בכל הארץ והיות השגחתך דבקה במין האדם בעולם השפל, והראיה השנית שהיא מצד הנותן הנה היא על ב' פנים, האחד מצד חכמת האל ויכלתו, והשני מצד היות האדם מעשה ידיו. האופן הראשון שהוא מצד חכמת האל ויכלתו הוא ע"ז הדרך, מושכל ראשון הוא שהש"י ראוי שיתיחסו אליו כל מיני השלמות ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות, וכאשר נראה שהוא שלמות אל האדם שישגיח במעשה ידיו באופן שיגיענו אל תכלית שלמותו, ואל האדון ג"כ שישגיח במונהגים מאתו להנהיגם בצדק ובמשפט, ואם לא יעשה כן יהיה זה חסרון בחק האדם ובחק האדון, והחסרון הזה יגיע אל האדם אם מצד היותו בלתי יודע או היותו בלתי יכול ובלתי מספיק לעשות כך (י) או אל האדון המספיק לעשות כך אם מצד היותו רשע ועול או (כ) על צד המאוס, ואחר שהוא יתברך חכם לבב ואמיץ כח כמו שאמר איוב בעצמו הנה הוא בעל היכולת הגמור וא"א א"כ שיהיה בלתי משגיח להיותו לואה ובלתי מספיק להשלים חק המונהגים מאתו, וכן אחר שהוא חכם לבב א"א שיקצר בזה לחסרון ידיעה, וגם כן אי אפשר שלא ישגיח במונהגים מאתו מצד רשע או מצד עול כמו שהיה איוב מוען ואמר שהאל יתברך להיותו יחיד ואין מי שימחה בידו הוא עושה ברצונו עול למונהגים מאתו כמו שאמר והוא באחד ומי ישיבנו וגו' (איוב כ"ג) ואמר עוד (שם ט') לו יש בינינו מוכיח ישת ידו על שנינו, שאליהוא השיב ע"ז כשאמר (שם ל"ד) חלילה לאל מרשע ושדי מעול וגו', אמר חלילה לאל לרמוז על שהוא בעל היכולת הגמור כי אל (ל) מורה על היכולת, ואחר שיש לו יכולת גמור לא יעשה עול ורשע שלא ליסר עושי רשעה, גם א"א שלא ישגיח במעשה ידיו לגמול את הצדיק טוב מצד שלא יספיק לתת צרכיהם, שהוא שדי שיש די במציאותו להשפיע על כל דבר תכלית שלמותו, ואחר שהוא מספיק לתת לכל אחד חקו אם לא יעשה כן היה זה עול, וזהו אמרו ושדי מעול, וסמך לזה כי פעל אדם ישלם לו לרמוז על הגמול הטוב, וכארח איש ימציאנו לרמוז על העונש המגיע אל הרשע, וחזר עוד לחזק דבריו בטענת היכולת ואמר אף אמנם אל לא ירשיע ושדי לא יעות משפט, רוצה לומר שאחר שיהיה האל ית' בעל היכולת הגמור הנרמז במלת אל והוא מספיק לתת לכל נמצא השלמות שאפשר לו והוא הנרמז במלת שדי, וזה בלתי אפשר אם לא בהיותו משגיח בפרטי מעשה בני אדם כדי שיושלם לכל אחד כפעלו וימציאנו כפי דרכיו, ואם לא יעשה כן לשלם אל הרשע כפי רשעו יהיה זה רשע והאל לא ירשיע, ואם לא ימציא אל הצדיק טוב כפי דרכיו יהיה זה עות משפט ושדי לא יעות משפט ראוי א"כ שנאמר שהוא ית' משגיח במעשה בני אדם לתת לאיש כדרכיו, והביא ראיה על שהוא בעל היכולת הגמור, ואמר מי פקד עליו ארצה רוצה לומר מי הוא פקיד עליו שצוה לו לעשות הארץ שיהיה יכול יותר ממנו, ומי שם תבל כלה שיהיה נדיב יותר ממנו אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף יגוע כל בשר יחד, כלומר ומי הוא הפקיד שיש לו יכולת יותר ממנו שאם ישים אליו לבו רוצה לומר אל המציאות שיגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, אין בכאן נמצא אחר שיספיק לעשות זה זולתו וא"כ יתבאר שהוא בעל היכולת הגמור, ואחר שנתבאר זה א"א שיעשה רשע או עול או שונא משפט. וע"כ אמר ואם בינה שמעה זאת האזינה לקול מלי האף שונא משפט יחבוש ואם צדיק כביר תרשיע. האמר למלך בליעל רשע אל נדיבים, אשר לא נשא פני שרים ולא נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כלם, רוצה לומר אחר שבארנו שהוא בעל היכולת והוא המלך על הכל א"א לומר (מ) שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר מולך (נ) ומי שהוא צדיק גמור א"א לך להרשיעו שאין ראוי לומר למלך שהוא בעל היכולת בליעל ושיעשה עול, ויבאר שאין ראוי שיקרא עול ולא שיאמרו רשע אל מי שהוא נדיב ויכול לתת מה שירצה

שלא

שרשים

כלם. שיהיו כלם: (י) או אל האדון המספיק וכו'. פי' אף שהוא מספיק לעשות כך מכל מקום בא לו החסרון הם מצד וכו': (כ) על צד המיאוס. [illegible]מואס במונהגיו: (ל) מורה על היכולת. כמו [illegible]ש לאל ידי. ואת אולי הארץ לקח: (מ) שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר מולך. פי' מאחר שהאדון והוא הקב"ה בעל היכולת על הכל אינו מן הראוי לומר שלא יעשה דין בעושי רשעה: (נ) ומי שהוא צדיק גמור א"א לו להרשיעו. נראה שטעות נפל בספרים וצ"ל ומי שהוא צדיק גמור

שלא יבחר שיקרא רשע ועל (אלא) כשיגרע חוק (ס) מי שהוא ראוי לקבל טוב מה שלא יסלהו בצדקתו. וא"ת שיעשה זה בעבור שיצטרך לעשות משוא פנים לגדולים אשר בארץ המה, איננו כן כי הוא יתברך אינו נושא פנים לשום נמצא כמו שאמר אשר לא נשא פני שרים וגו' כי מעשה ידיו כלם וראוי לעשות להם משפט שוה בכלם אחר שיש יכולת בידו לעשות ואין מי שיעכב על ידו, כי רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם ויעברו על יד שלוחיו ויסירו האבירים החזקים בלי שיגעו בהם ביד, וזה מה שיורה שעיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה ושאין חושך ואין צלמות להסתר שם פועלי און, וזה דרך כל המענה השנית שטען אליהוא להביא ראיה על ההשגחה מצד היכולת, והאופן השנית מן הראיה שהיא מצד היות האדם מעשה ידיו הביא אותה אליהוא במענה הרביעית ע"ז הדרך, שלפי הטענה היותר חזקה שהיה איוב טוען נגד כל זה היא טענת המיאוס כמו שאמר מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ותפקדהו לבקרים ושתבחננו לרגעים (הי"ג ז') והיה חושב שלהיות האדם מאוס ונבזה בעיני השם לא ישגיח בפרטי מעשיו כמו שלא ישגיח בפרטי פעולות החזיר על צד המיאוס, והיה מיחס זה לעושק אל השם שיעשוק ממין האדם את חקו אחר שהוא מעשה ידיו ויש בו כח שכלי, ולזה קראו יגיע כפיו לפי שלא נשלמה הוייתו מן הטבע בלבד כשאר הבעלי חיים, אבל מן הטבע ומן הכח האלהי שהיא כח השכלי שנתן בו (ע) כמו שאמר נעשה אדם וגו', ובעבור זה היה איוב אומר שהיה זה עושק שהיה הש"י עושק למין האדם ושאין ראוי שיעשה כן למנוע השגחתו ממנו לגודל מעלת השם ומיעוט מעלת האדם שאין זה כחק השלם שימאס יגיע כפיו על צד המיאוס, וזהו שאמר הטוב לך כי תעשוק כי תמאס יגיע כפיך ועל עצת רשעים הופעת (סי' י') ואמר הטוב לך שלפי שאתה שלם בתכלית השלמות והמעלה והאדם פחות וגבוה בערך מעלתך שתעשוק ממנו חקו ושלא ישיג השלמות שאפשר לו כפי כחו השכלי שנתת בו ותעזבהו על צד המיאוס ותמאס יגיע כפיך, ואמר על עצת רשעים הופעת כלומר כאלו אתה מסכים בזה עם הרשעים האומרים שאין כשרון המעשה מועיל, ולפיכך חזר אליהוא במענה הרביעית להתיר טענת המיאוס, והוא שאמר הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב (סס ל"ו) יאמר שא"א שיעזוב השם את מין האדם על צד המיאוס שאין כחק שום פועל חכם שיעזוב מעשה ידיו על צד המיאוס בהיותו יכול לתקן אותם, וזה הוא שאמר הן אל כביר וגו' כלומר אחר שהוא אל ובעל היכולת וכביר ההשכלה בפעל, והוא אפשר להגיע את מין האדם אל השלמות שהוא בהגיע עליו לגודל יכלתו, הנה א"א לו שימאס את האדם שהוא כביר בכונת הלב, וזה א יכול על ההשכלה, ואחר שיש בו שכל בכח ראוי שיעזור אותו הש"י להוציאו אל הפעל ולא יעשוק ממין האדם השלמות שאפשר לו להשיג שזה היה חסרון בחק הש"י אחר שהוא יכול על כך. ובעבור שאמר איוב בסוף הטענה הזאת ועל עצת רשעים הופעת, אמר אליהוא עתה שאין הדבר כך אבל הוא בהפך כי לא יחיה רשע ומשפט עניים יתן, ואמר עוד לא יגרע מצדיק עינו וגו' ואם אסורים בזיקים וגו' ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון (סס) להורות כי כל רע המגיע לצדיקים הוא על צד ההשגחה, ובסוף המענה ההוא אחר שזכר ראיה זו סיים דבריו בשהודיע פלאות (פ) הסטר המורה על החכמה (צ) וההשגחה ונפלאות הרעם המורה על היכולת וטענות החכמה והיכולת חזקות כאר, קיים אותם הש"י בשני מעניו, שבמענהו האחד הביא ראיה על החכמה וההשגחה מן החכמה הנראית ביצירת בעלי חיים וההשגחה הנראית ביצירת בעלי חיים כל מין ומין מהם בשמירה הראויה לו ונתינת שלמות מיוחד לכל מין ומין מהם המורה על החכמה, וזה כוונת כל המענה ההוא, ובמענה השנית הביא ראיה על היכולת ואמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק (סס מ') כלומר התבטל השגחתי לומר שאיני עושה משפט בנמצאים כאלו אין לי יכולת על כך, ואם זרוע כאל לך ובקול כמוהו תרעם, עדה נא גאון וגבה וגו' וראה כל גאה והשפילהו, ראה כל גאה הכניעהו והדוך רשעים תחתם, וכל המענה ההוא הולך על זה הדרך להראות גודל יכולת השם לברוא בריות גדולות שיבהל האדם לראות אותן ויפול מלא קומתו ארצה, וזה שאמר הגם אל מראיו יוטל (סס מ"א) וכל זה להורות שאחרי שהוא בעל היכולת הגמור אי אפשר ליחס אליו שום מיאוס בשום דבר, וגם לא העדר ידיעה אחר ראינו החכמה הגדולה שיש בכל היצירה שברא, ובזה נתפייס איוב והודה לשתי הטענות, לטענת היכולת אמר ידעתי כי כל תוכל (סס מ"ב) ולטענת הידיעה אמר ולא יבצר ממך מזמה:

פרק

שרשים

גמור אי אפשר לך להרשיעו. או נוכל לומר מלת להרשיעו הוא טעות סופר וצ"ל א"א לו להרשיע שאין ראוי וכו' וק"ל: (ס) מי שהוא ראוי. למי שהוא ראוי: (ע) כמו שאמר נעשה אדם וכו'.

וע"ד שנתבאר לעיל במ"א פי"ח: (פ) הסתר המורה על החכמה. ע"ד יערוף כמטר לקחי: (צ) וההשגחה. כמו שאמר בפ"ח: שראוי

פרק יא כמו שנמצא ההשגחה האלהית תגיע לכל מין ומין מן הבעלי חיים באופנים מתחלפים כדי שיושלם המין ההוא באופן היותר שלם שאפשר, כן ראוי שתמצא בכל איש ואיש כאישי האדם כפי מדרגתו ומעלת שלמותו כדי שיושלם האיש ההוא באופן שלם, וזהו שאנחנו נמצא שהשגיח השם בכל אחד ממיני הבעלי חיים השגחה נפלאה לתת לכל מין ומין תכלית שלמותו שאפשר לו כפי חקו, וזה נגלה מאד בכל אחד מהמינים שנתן לו הש"י אברים וכלים וכחות נאותים לשמירת המין לקיומו באופן שלם, שבהמות הבעלי קרנים האוכלים את עשב השדה לפי שהחומר (א) שראוי שיתהוו ממנו השינים כלה בקרנים ולא הספיק הטבע לעשות להם שינים בלחי העליון ולא יוכל להתך המזון יפה שם בהם הטבע כח להעלות גרה להשלים בלעיסה השניה מה שחסר בראשונה, וכן מי שמזונו מצוי כדגים והעופות שם עכולו מהיר מאד, אמרו רז"ל (כתובות דף ס"ג ע"ה) ובעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותשרף, ובכלב לפי שמזונו בלתי מצוי שם עכולו יותר מתאחר, ארז"ל (שבת קנ"ה ע"ב) יודע צדיק דין דלים (משלי כ"ט) יודע הקב"ה בכלב שמזונותיו מועטין לפיכך משהה מזונותיו במעיו ג' ימים, ובבעלי הטרף והעופות שדורסים לפי שאין מזונם מן הצמחים המציא להם הטבע כלים בהם יוכלו להיות נזונים מן הציד והכין להם בצפרנים ארס ישילו אותו בעת הדריסה כדי לבשל המזון (ב) ולדקדקו, שכח הארס וחומו עומד להם במקום האש לבשל הבשר, וכטבע הנמלה שהיא בריה קטנה וכח הזריזות שבה נדון על חכמת השם והשגחתו בכל הנמצאות ובכל חלק וחלק מהן, כמו שנראה הגמל ששם בו אורך הצואר (ג) מתיחס לאורך שוקיו כדי שיקל עליו ליטול מזונו, ואף על פי שכל אלו הן השגחות סוגיות או מיניות יש ליקח מהן ראיה על התחלפות ההשגחה באישי מין האדם, שאחר שנראה השגחת השם דבקה בכל אחד מהמינים באופנים שונים כפי מה שראוי אל כל מין ומין להשגת תכלית שלמותו וכפי מה שיאות למזגו וטבעו שם לו כלים לשמירתו ולהשגת מזונו ותכלית שלמותו באופן היותר שלם שאפשר, ולמי שצריך שמירה מעולה (ד) כבני העורב משגיח בהם להכין להם מזונם עד שלא ימצאו לעולם בני עורב שימותו ברעב, וליעלי סלע משגיח בהם לשמרם בעת לידתם עד שלא תמצא אחת מהם נעדרת מן ההשגחה ההיא בעת לידתם, כמו שארז"ל לפי שרחמה צר הקב"ה מזמין לה דרקון בעת לידתה ומכישה וכן בכל מין ומין על זה הדרך, וזה ממה שיורה בהכרח שיש משגיח בנמצאים לתת לכ"א חקו ושלמותו כפי מה שיגזור טבעו וכפי מה שאפשר לו ולא יעשוק לשום אחד מהם שלא ישלים לו חקו אשר הוא אפשרי אליו לקבל, ואחר שאישי האדם מתחלפים בשלמות הכח השכלי שבהם התחלפות יותר גדול מהתחלפות מין אחד מהבעלי חיים על האחר, עד שנראה איש אחד קרוב להיותו במדרגת הבעלי חיים הבלתי מדברים ואחר קרוב להיותו במדרגת המלאכים, ראוי א"כ שיהיה בין האישים התחלפות השגחה כמו שהיה בבעלי חיים בין המינים, ויתחייב מזה שיהיו מדרגות ההשגחה מתחלפות בין אישי האדם כפי התחלפות מדרגותיה בשלמות, ובעבור זה פעמים יהיה האדם במדרגה שתבא אליו ההשגחה על זה הדרך בשתגיע ההודעה האלהית אל האדם עצמו אם בנבואה ואם בחלום, בנבואה כמו שנאמר לאברהם לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו' (בראשית י"ב) ואם בחלום כמו שנאמר לאבימלך בחלום הלילה הנך מת על האשה אשר לקחת וגו' (פס כ') ולפרעה שהיה רשע בא אליו ההודעה על ידי נגעים אמר הכתוב וינגע ה' את [illegible] נגעים גדולים (פס י"ב) ופעם תבא ההודעה לאדם על ידי שליח נביא כמו שבא לברק בן אבינועם על יד דבורה או לעלי ושאול על ידי שמואל ופעם יהיה האדם במדרגה למטה מזו ולא תבא אליו ההודעה לא בנבואה ולא על ידי נביא אלא בהערה אלהית כמו שבא ליהודה הערה לנטות אל הדרך לתמר כלתו כדי שיצאו ממנו פרץ וזרח וכמו ההערה שבא לאביגיל לצאת לקראת דוד והכיר דוד שהיתה הערה אלהית וע"כ אמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי (שמואל א' כ"ה) וכמו ההערה שבאה לקצת השופטים לצאת למלחמה להושיע לישראל, ופעם תהיה ההערה האלהית לאדם כדי שיקח השם נקמתו ממנו על חטא קדם לו כמו ההערה שבא לאחאב לצאת למלחמה כדי שיהרג ויקח השם נקמת נבות ממנו וכאלה רבים, ופעם יבואו לאדם יסורין אם מחולי ואם ממאסר הזמין אם ע"צ האזהרה להעירם שישובו אל השם מן הרע שנסתבכו בו ואם למרק מעוט עונות שבידם, וביסורין שהן מזה המין יבחנו האנשים העובדים את השם, שאם הם עובדים מאהבה יקבלו היסורין בסבר פנים יפות לאהבת השם, ואם הם עובדים ביראת העונש ואהבת השכר יקראו תגר על מדות השם וידברו

עליו

שרשים

פרק יא (א) שראוי. שהוא ראוי: (ב) ולדקדקו. לטחון המאכל דק דק: (ג) מתיחס לאורך שוקיו. שצוארו מגיע עד למטה משוקיו כדי שיוכל לבגוע אל המזון: (ד) כבני העורב. שאין לעורב רחמנות על בניו:

הסבות

עליו תועה כמו שקרא לאיוב ביסוריו שהיה ירא אלהים והיה עובד מאהבת השכר ויראת העונש, ולזה קרא תגר על משפטי השם מצד יסוריו, וזה הצד מן ההודעה גלה אותו אליהוא במענהו הראשון ואמר בחלום חזיון לילה וגו׳ להכיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה (איוב ל״ג) יאמר שפעמים תבא ההודעה לאדם בחלום להכיר האדם כמעשה הרע שנכתבך בו ושיכסה ממנו הענינים הגופיים וע״י כך יחשוך נפשו מני שחת, ואמר שפעמים תבא ההודעה לאדם ע״י החולי כמו שאמר והוכח במכאוב על משכבו ורוב עצמיו איתן, רוצה לומר במכאוב חזק, והאריך לספר ענין הצער שסובב בחלי ההוא, ואח״כ אמר יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה וישב לאנוש צדקתו, רוצה לומר כי כשיעתר אל השם ירצה אותו וישיב לו צדקתו שהכיר שהחולי היה בסבת עונותיו ויתוך כך שב אל השם והודה לו בקהל רב ובמושב זקנים שעונותיו גרמו לו החולי, ... שאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי וזה נחשב לו לצדקה, וכן במענה האחרון אמר שפעמים יבואו על האדם יסורין כמין אחר כמו מאסר והדומה לו להעיר לאדם לשוב מן העונות שנכשל בהם, אמר (שם ל״ו) ואם אסורים בזקים ילכדו בחבלי עוני ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון, והשלים הענין אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו׳ ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו׳ וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, אמר כי כשיבואו היסורין על האדם כמאסר והדומה לו שהוא על צד ההודעה לאדם לשוב מעונותיו ולדעת אם יקבלם בסבר פנים יפות ויחשוב שזה בא לו לעונש על עונותיו וישוב אל השם לעבוד עבודתו הנה השם ישלם לו שכרו וזהו שאמר אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו׳ ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו׳, רוצה לומר ואם לא יקבלו היסורין בסבר פנים יפות ולא יאמין לשוב אל השם אחר ההערה הזאת צפוי הוא אלי חרב ויגועו בבלי דעת, וזה שאמר אחר זה וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, יאמר שאותם שעובדים השם על צד החנופה והם חנפי לב ורמז בזה אל איוב שבעבור כעס גדול על השם שהביא עליהם היסורין ההם כמו שכעס איוב ולא ישובו אל השם ולזה לא ישועו כי אסרם ועל כן תמות בנוער נפשם וחיתם בקדשים, אבל העני נצול כאלו היה רק מצד עניו כלומר אחר שסבל יסורי העוני וזהו הוא יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם רוצה לומר שבלחץ ההוא שהיה סובל מחמת העוני יגלה אזנם שישובו אל השם ואין צריך למאסר או ליסורין אחרים, ואם לא ישוב האדם אל השם מחמת היסורין אבל יחשוב אותם לקרי ומקרי הזמן ולא לעונש על עונותיו כבר יעד הכתוב העונש על זה ואמר ואם תלכו עמי קרי וגו׳ והלכתי אף אני עמכם וגו׳ ויקרא כ״ו, כלומר עד שתבינו שאינו קרי:

פרק יב בהכרת תלונות רשע וטוב לו, ונאמר שהטוב יגיע לרשע מארבע סבות אם נודה שמי שנשפט בו שהוא רשע יהיה בן רשע באמת ומי שנחשב שהוא צדיק יהיה צדיק באמת. האחד שבעבור יגיע אל הרשע טובות מצד ההשגחה הכוללת כאלו תאמר מצד כללות האומה שנגזר עליה שתשב בשלוה ובהשקט ויעמדו אנשיה בהצלחה, וזה דומה אל ההשגחה המינית הנמשכת כן (א) הסבות העליונות שאין בקום להרעם עליה, שכמו שאין הרצועות על השם לבמה ברא אל הרשע ידים לעשות בהם רע ואברים שלמים וכח בריא וחזק לבא על הערוה וביוצא בזה, כן אין הרצועות עליו לבמה לא שנה המערכת או הגזרה הנגזרה על האומה כדי שלא יגיעו טובות אל הרשע מצד כללות האומה או המדינה שהוא יושב בה שנגזר עליה שיעמדו אנשיה בשלוה, וג״כ יבא טובות על זה הדרך אל הרשע מצד הזאת המערכה הפרטית עליו בעלא יהיה רשע (ב) באופן כיהרוע שתנוצח המערכת וההפך עלו מטוב אל רע, שזה דומה אל ההשגחה הכוללת, לפי שזה הטוב יגיע אל הרשע מצד הסדור הכולל שיודה שהנולד במזל פלוני יהיה מצליח. והשנית שבעבור יבואו אל הרשע טובות מצד ההשגחה האישית, וזה כדי לקבלו טוב על איזה זכות שיש לו או איזה מצוה עשה שלפי שהקב״ה צדיק ויושר אינו מקפח שכר כל בריה, ולזה ראוי שישלם לרשע שכר הזכיות שעשה כדי לטרדו מעבר הנפש ונעיבותה, וזהו שאמר הכתוב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו (דברים ז׳) ג) כמו שתרגם אונקלוס ומשלם לשנאוהי טבוון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, וכן אמרו רז״ל רשע וטוב לו (ד) רשע שאינו גמור (ברכות דף ז׳ ע״א) ואמרו כל מי שעונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה כמו שקיים כל התורה כולה קידושין דף ל״ט) ואמרו בשבר שני דמעות שהוריד עשו זכה ויצאו ממנו האלופים וכו׳. ונמצא זה מפורש בדברי המשורר אמר איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים כמו עשב

שרשים

פרק יב (א) הסבות העליונות. המערכת: יהיה רשע כל כך: וג) כמו שתרגם אונקלוס. (ב) באופן נהרוע. גלא עיין מזה גם כן לקמן פרק ל״ו: (ד) רשע שאינו גמור

עשב וגו׳ (תהלים צ״ב) ובאר שזה הוא כדי שיגיעם עונש נצחי וזהו שסיים להשמדם עדי עד, ובאר בסוף דבריו טעם זאת ההצלחה שהיא להגיד כי ישר ה׳ כלומר ולא יקפח שכר כל בריה, וכן מצינו אחאב שהיה עובד ע״א שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה׳ (מלכים א׳ כ״א) ועם כל זה בעבור שנתכסה בשק ונכנע לפני ה׳ לא קפח שכר אותה הכנעה ובטל ממנו הגזרה בימיו עד ימי בנו אמר ה׳ לאליהו הראית כי נכנע אחאב לפני וגו׳ לא אביא הרעה בימיו וגו׳ (שם כ״א), וכבר נמצא לרבותינו ז״ל שיביאו ראיה מן הטובות המגיעות לרשע (ה) על זה הדרך על גמול הצדיקים לעוה״ב, אמרו ואם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה (נדרים פרק ה׳ דף נ׳ ע״ב) ואמרו בשם שמשלמים שכר טוב לרשעים בעוה״ז על מצוה קלה שבידם כך משלמין שכר טוב לצדיקים לעוה״ב וכו׳. והשלישית שכבר יגיעו טובות אל הרשעים בסבת ההשגחה על האחרים אם על הטובים ואם על הרשעים, על הטובים כמו שהצליחו נכסי לבן בעבור יעקב ונתברך בית המצרי בגלל יוסף ונצל לוט בזכות אברהם ולא די שנצל לוט אלא גם יושבי צוער נצולו בעבור לוט שנצל בזכות אברהם אמר המלאך הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר וגו׳ (בראשית י״ט) ועל הדרך הזה כבר יצליחו הבנים אף אם יהיו רשעים בזכות האבות אמר משה זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך (שמות ל״ב) וכן יצליחו האבות בעבור הבנים על דרך יכין וצדיק ילבש (איוב כ״ז) וצפון לצדיק חיל חוטא (משלי י״ג) שפעמים יגיע הרשע לאסוף הון ויצליח הרבה כדי שיפול לפני בנו, וכן יאריך הרשע ימים כדי שיצא ממנו בן צדיק אמרו רז״ל שהאריך הקב״ה ימים לאחז כדי שיצא ממנו חזקיהו ומזה המין הרבה, ואם מצד ההשגחה על אחרים שהם רשעים (ו) כדי להפרע מהם עד שכבר יצליחו רשעים אחרים שהם במותם להיותם כלי זעמו של הש״י כמו שנתן הצלחה לנבוכדנצר הרשע ולסנחריב ולטיטוס לקחת נקמתו מרשעי ישראל ומאומות אחרות על ידם אמר הכתוב על סנחריב הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו לשלול שלל ולבוז בז ולשומו מרמס כחומר חוצות (ישעיה י׳) וכן נאמר על נבוכדנצר מפץ אתה לי כלי מלחמה ונפצתי בך וגו׳ (ירמיה נ״א). והרביעית הוא שכבר יגיעו טובות אל הרשעים אם בעבור עצמם ואם בעבור הצדיקים, בעבור עצמם שפעמים שהשם משפיע להם טובה (ז) כדי להזק את לבם שלא ישובו בתשובה לפניו כשמרו ועצבו את רוח קדשו והפליגו בעול, ועל דרך זה כה שאמרו רז״ל שהקב״ה מונע דרכי התשובה מן הרשעים או בהפך זה שהש״י חפץ ומאריך להם כדי שישובו בתשובה, ואם בעבור הצדיקים שבעבור הטובות המגיעות אל הרשע בהיותו מחזיק ברעתו יתרבה שכר הצדיקים העומדים בדור ההוא ורואין זה ועם כל זה מחזיקים בתומתם, וזה שאם היה העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע לא היה ראוי להחזיק טובה לצדיקים העובדים השם מאהבה לפי שהיה מקום לבע״ד לחלוק ולומר שעבודתם את השם אינה מאהבה אלא מיראת העונש שרואים שמגיע לרשעים, אבל כשיראה האדם שאין העונש מגיע לאנשי הרשע מיד על עשותם הרע הושבים שלעולם לא יגיע עליהם עונש ובעבור זה יעשה כל איש הישר בעיניו. וכן שלמה מעיד ע״ז בספר קהלת אמר אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע (קהלת ח׳), ורוצה לומר כמתמיה ע״ז הדרך אומר למה אין העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע הזה בודאי הוא סבה שימלא לב האדם לעשות רע, ומשיב כי זה לב׳ סבות שזכרנו ואמר (שם) אשר חוטא עושה רע מאת ומאריך לו כלומר שהסבה בזה שהש״י מאריך לרשע אם כדי שישוב בתשובה לפניו או כדי שלא ישוב כמו שכתבנו, ובאר ג״כ שזה יהיה לסבה אחרת ואמר כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים שיראו מלפניו כלומר שסבת האריכות הוא ג״כ שימשך טוב ליראי האלהים שייראו מלפניו ויעבדוהו מאהבה ולא מיראת עונש. ואלו הן הסבות שבעבורם יגיעו הטובות אל הרשע, וזה כשנודה הנושא והנשוא רוצה לומר שהרשע רשע באמת והטוב טוב באמת, אבל כבר אפשר שנכחיש הנושא כשנאמר שמה שאנחנו מדמין בו שהוא רשע אינו כן שאולי היודע מחשבות יודע בו שהוא צדיק אמרו רז״ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע״מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו, וכן כבר אפשר שנכחיש הנשוא כשנאמר שמה שאנו מדמין בו שהוא טוב אינו טוב, אמר קהלת יש עושר שמור לבעליו לרעתו (שם ה׳) וכמאמר אליפז כל ימי רשע הוא מתחולל (איוב ט״ו) ר״ל שאפשר שהטובות

ההן

שרשים

גמור. שקיים איזה מצוה: (ה) על זה הדרך. בשעשה איזה מצוה או הכנעה להש״י: (ו) כדי להפרע מהם. מרשעים הללו ע״י רשעים אחרים:

(ז) כדי לחזק את לבם. כמו ויחזק ה׳ את לב פרעה:

שאינו

דעת המגיעות לו הן רעות לפי שהוא מתהולל וכואב תמיד ומצטער והוא כמאמר רז"ל (חגיגה פרק ב') מרבה נכסים מרבה דאגה וכמאמר דוד רבים מכאובים לרשע (תהלים ל"ב) ואפילו מה שנראה לעינים שהוא טוב אפשר שאינו טוב כמו שהיה כותלו נוטה ליפול והיה תחתיו מטמון ואם היה נופל היה מתגלה לו ובהשגחת השם נתישר הכותל וכל העם תמהים ואומרים איך הגיע אל הרשע ההשגחה הגדולה הזאת ועל דרך האמת היה לרעת הרשע למנוע ממנו מציאת המטמון, וכיוצא בזה הרבה משיסופר :

פרק יג בהכרת תלונת צדיק ורע לו, ונאמר שפעמים רבים יודעין בני אדם שעונותיהם גורמין יסוריהן ועם כל זה צועקים וקוראין תגר על משפטי השם ,

וזה דומה אל מי שכהו עיניו מרוב המשגל, או אל החולה שיודע שרוע הנהגתו הביאו לידי חליו ועם כל זה מצטער וקורא תגר על חליו, ועל כיוצא בזה אמר שלמה אולת אדם תסלף דרכו (משלי י"ט) כמו אחי יוסף שאמרו מה זאת עשה אלהים לנו (בראשית מ"ב) עם היותם אומרים אבל אשמים אנחנו וגו' (שם) ואין צורך לדבר בכיוצא באלו, וכן פעמים הרבה יחטא האדם לפי שהשי"ת רב חסד ומאריך אל החוטא אולי ישוב בתשובה עד ששכח החוטא את חטאו וכשמביא הקב"ה עליו יסורין על החטא שקדם להעיר אותו שישוב אל השם קורא תגר, לפי ששכח עונותיו וחושב שכמו שהוא אינו נזכר מהם כך השי"ת שכח אותם וצועק ואומר שעל חנם באו עליו אלו היסורין, ובני אדם (א) שאינן יודעין או אין זוכרין חטאותם שקדמו יחשבו על השם תועה, וזה דומה למי שהלוה לחברו אלף זוז והמלוה (ב) נתחסד עם הלוה והאריך לו זמן הפרעון וכל כך ארך הזמן עד ששכח הלוה את חובו וכשבא המלוה לתבוע חובו מן הלוה הוא מכחש בו ומתרעם עליו ואומר שהוא נוגש אותו חנם והאנשים שאינן יודעין החוב מנצלין את הלוה ואומרים אלו היה אמת שהיה חייב לו למה לא תבעו עד עכשיו והלוה אחר שנזכר מן החוב מתרעם ואומר למה אין המלוה מאריך לו כמה שהאריך עד עכשיו, וכל אלו דברי הבאי שא"כ אין הקב"ה גובה חובו לעולם ועל כיוצא בזה אמר ריב"ל כל האומר הקב"ה ותרן הוא יתותרן מעוהי אלא מאריך אפיה וגבי דיליה (בבא קמא פרק ד' דף נ' ע"ב), ועל כיוצא בזה אמר הנביא הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שלמתי וגו' (ישעיה ס"ה) כלומר לא תחשבו שבעבור ששכחתם עונותיכם שכחתים גם אני, שאני כן שהנם כתובים לפני ולא אחשה לשלם העונות אל חיק החוטאים, ואין לנו עסק באלו השוכחים עצמן ולא בראשונים הפושעים בעצמן וקוראים תגר בסבת הפתיות והאולת, אומר אליפז כי לאויל יהרג כעש וגו', וכן רבים מעמי הארץ קוראים תגר ומדברים על ה' תועה וצועקים על משפטי השם בלי שכל והבנה ועם היות שימצא להם (ג) ההכרח במחיתם, ויותר בזה הם מתרעמים על שלא יהיה להם כסף וזהב לרוב כדי שיוכלו למלא בטנם ולהשתכר ביין חמר מלא מסך ולמה לא יהיה להם כח חזק ובריא אולם כדי שיאכלו וישתו ויבעלו בעילות הרבה ולא יכאב להם ראש ויתענגו בתענוגי החזיר והחמור ויזעקו למה יהיה לפלוני בכסף וזהב יותר ממני. וכבר הרבה הרב המורה להשיב על אלו בפרק י"ב מן החלק השלישי, והוא מבואר שתרעומת אלו הבינים אין לו מקום כלל שהתשובה עליהם דרך כלל הוא להכחיש הנושא או הנשוא, וזה שמי שיחשבוהו צדיק אינו צדיק שמי שהוא פתי וסכל או שוכח בעצמו חטאיו או זולל וסובא ודעתו קצרה שלא ישביעהו הון אין ראוי שיקרא צדיק כי לא אשר יראה האדם יראה השי"ת שהאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, וכן אפשר להכחיש הנשוא שמה שיחשבוהו רע אינו רע שפעמים יבא לאדם רע מועט להציל אותו מרע מרובה, כמו שאמרו רז"ל על פסוק אודך ה' וגו' אשר זכרנו למעלה בפרק ה' וזהו ג"כ כמאמר אליהוא יחלץ עני בעניו (איוב ל"ו), ונמצא פעמים הרבה אדם שיקרא תגר על הרע מרע שהוא סבה לטוב מרובה, ועל כיוצא בזה אמר הנביא ואני יסרתי חזקתי זרועותם ואלי יחשבו רע (הושע ז'), והכלל בזה שבכל אלו וכיוצא בהם אפשר להכחיש הנשוא או הנושא, אבל גם אם נניח הצדיק שיהיה כן באמת והרע שיהיה רע באמת כבר יקרו אל הצדיק רעות לארבע סבות דומות לארבע הסבות שזכרנו ברשע וטוב לו. האחד מצד הטבע הכולל כמו טבע ההויה וההפסד כאלו האמר גשם שוטף צדיק עם רשע בשלא יהיה הצדיק (ד) באופן ראוי שיושגח עליו להצילו מרעתו, או מצד הטבע הכולל בהוראת המערכת כשלא יהיה הצדיק באופן מהשלמות לנצח הוראת המערכת, או שיהיה חלוש המזג ויחלה תמיד או שיהיה מאומה שפלה או ממדינה נגזר עליה גזרה מה ויגיעו רעות אל הצדיק באמצעותה, לפי שהגזרות הכוללות

הנגזרות

שרשים

פרק יג (א) שאינן יודעין. מזה האדם שחטא : (ב) נתחסד. עושה חסד ללוה: (ג) ההכרח במחיתם. צורך חיותם : (ד) באופן ראוי. שלא יהיה לדין כל כך :

כדי

בגזרות על האומה יחולו על הפרטים לא מצד עצמן אלא מצד היותן חלקי האומה ההיא ולזה יחולו עליהם הרעות בין שיהיו ראוים אליהן או בלתי ראוים, כמו שגלו דניאל וחבריו בגלות המלך יהויכין וירמיה בגלות צדקיה מצד הגזרה שנגזרה על ירושלים או על האומה אע"פ שמצד עצמן לא היו ראוין לגלות, ופעם ג"כ יחולו רעות על הצדיק בעבור כללות האומה על צד העונש שיחשב לו למרי כשלא יבקש רחמים על בני דורו כמו שאמרו רז"ל (ב"ב דף צ"א ע"ב) שאלימלך וכליון ומחלון שהיו גדולי הדור נענשו בעבור שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו, וזה שהצדיק ראוי לו שילך בדרכי השם ויחפוץ בקיום העולם כמו שהוא יתברך חפץ בקיומו, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' כי אם בשובו מדרכיו וחיה (יחזקאל י"ח) וכשלא יעשה כן הוא נענש על כך, ופעם יחולו על הצדיק רעות בעבור כללות האומה לא על צד העונש אבל כדי לכפר על כלל האומה, וזה שלהיות השי"ת חפץ בקיום העולם ויודע שהצדיק יקבל היסורין בסבר פנים יפות ולא יקרא תגר על מדותיו של הקב"ה לפיכך מביא הקב"ה יסורין על הצדיק כופר הרע הנגזר לבא על כלל האומה כדי שיהיה כפרה עליהן, וזהו שאמרו רז"ל (מועד קטן דף כ"ח ע"א) מיתתן של צדיקים מכפרת, ונמצא זה מפורש בכתוב אמר השם ליחזקאל שכב על צדך השמאלי ושמת את עון בית ישראל עליו מספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם וגו' ונשאת וגו' וכלית את אלה ושכבת על צדך הימני שנית ונשאת את עון בית יהודה וגו' (יחזקאל ד'), וע"ז הדרך הוא כל מה שנזכר בפ' הנה ישכיל עבדי (ישעיה נ"ב) על ישראל שקראם עבדי, ואתה אל תירא עבדי יעקב (שם מ"ד) ועתה ישראל עבדי (שם מ"ד) ואמר (שם נ"ג) אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלהים ומעונה, יאמר שהרואים היסורין באין על הצדיקים יחשבו שבאין עליהם בעבור עצמן ותכהו מזה ואינן כן שאין באים עליהם בחטאתם אבל הם כפרה על כלל העולם או על כלל האומה או על המדינה. והשני שלפעמים יבוא רעות על הצדיק מצד ההשגחה האישית, והוא שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ושמא חטא בעבירות שהיה בהם ידיעה או בתחלה או בסוף ולא נתן את לבו לשוב מהם או שלא היתה בהן התרטה הראויה ורוצה הקב"ה למרק אותן העבירות שבידו במעט יסורין בחייו כדי שיהא נקי מכל חטא לזכות לחיי העולם הבא, שכמו שמשלם הקב"ה אל הרשע שכר טובותיו בעולם הזה כדי לדונו באבדון נצחי, כן יגיע העונש על הצדיק על מועט עבירות שבידו (ה) כדי שיזכה לנועם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (תענית דף י"א ע"א) ורוב זכיות ומעוט עבירות נפרעין ממנו על מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה כדי ליטול שכרו משלם לעולם הבא. וגם כן פעמים יבואו על הצדיק יסורין מצד ההשגחה האישית כדי לשמרו מן החטא שהוא מתחיל להכשל בו או שהוא מוכן אליו, על דרך וישמן ישורון ויבעט (דברים ל"ב) וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה דף ט' ע"ב) יאה עניותא לישראל כורדא סומקא לסוסיא חיורא, וזה כדי שלא יבעטו מרוב הטובה כמאמר הנביא וכסף הרביתי להם וגו' (הושע ב'). השלישית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות בסבת הרשע, כמו שיגיעו טובות אל הרשע בסבת הצדיק כמו שאמרנו, וזה מפנים שונים, אם כפני שהאבות היו רשעים תגזר עליהם ועל זרעם עונש מה שהוא ימשך בהכרח על הזרע ההוא הן שיהיו רשעים או צדיקים, כמו שנמשך העונש על כל זרע עלי בעבור חטא האבות ונהרג אחימלך ונוב עיר הכהנים באותו חטא, ונמשך עונש חטא אדם על כל זרעיהן שיהיו צדיקים או רשעים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (שבת דף נ"ה ע"ב, בבא בתרא דף י"ז ע"א) ארבעה מתו בעטיו של נחש כלומר שלא היה בידם עון שימותו בו אם לא בחטא הקדמוני שחטא אדם בעצתו של נחש, ואם מפני שאע"פ שלא נגזרה גזרה על האבות ועל זרעם אלא על האבות בלבד ימשך העונש מן האבות אל הבנים במקרה אע"פ שיהיו צדיקים, כמו כי שהיה עשיר ובעבור חטאו אבד ממונו ונשארו בניו בעוני אע"פ שהם צדיקים בעון האבות, או כמו אם האבות חטאו ונגזר עליהם גלות וגלו ונשארו בניהם אחריהם בגלות בעון אביהם. ועל זה הדרך נאמר אבותינו חטאו ואינם וגו' (איכה ה') שאם האבות לא חטאו לא היו בניהם אובדין ממונם או לא היו גולים והיו הבנים נשארים בארצם או היו עשירים בממון אביהם הנשאר להם כל עוד שלא יהיו הבנים באופן מהרוע שיגלו מארצם או יאבדו ממונם, ואע"פ שלא היו במדרגת הטוב שיזכו לשוב לשבת בארץ או להתעשר מתחלה ואם היו נשארים בארץ לא היו גולים ממנה ואם נשאר להם ממון מאביהם לא היו אובדים אותו. ונמצא לפי זה שהגלות או העוני הבא על האבות בחטאם (ו) סובלין אותו הבנים, לא שישא הבן בעון האב שזה יהיה עול בחק

השי"ת

שרשים

(ה) כדי שיזכה לנועם נצחי. עיין לקמן פל"ו כי שם יתבאר שהסבר הנלקחי הוא על זה הדרך: (ו) סובלין פו"י

השי"ת חלילה, וכבר באר זה יחזקאל ואמר (יחזקאל י"ח) הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן זולתי אם יהיה בדבר חלול השם וגריכת החטא אל הרבים הרואים שאז ימשך העונש על הזרע גם כן כמו שהיה בענין עלי. והרביעית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות לטוב לו, והן הנקראים יסורין של אהבה ונקראין ג"כ נסיון, וזה על שלשה פנים. האחד הן יסורין הבאין על הצדיק הגמור העובד השם מאהבה גמורה, שמאהבת השם אותו מביא עליו יסורין למרק אי זו טומאה או זוהמת חטא שבנפשו, וזה שהאדם אי אפשר לו שלא יחטא לפעמים בעבירות קלות שאינו חייב עליהן קרבן או שהוא מהעל בקיום מצות עשה ואפילו הצדיק הגמור אינו נותן על לבו לשוב עליהם, ודברים הללו אע"פ שאין קרבן בא עליהן ואינן ראוין לעונש מכל מקום מצד שהם מזהמין הנפש ומטמאים אותה הן סבה למעט מדרגתה בעולם הבא. ובעבור זה העבירה שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף אע"פ שאינה ראויה לעונש צריכה כפרה כמוזכר בפרק ראשון ממסכת שבועות (דף ה' ע"ב) ומאהבת השם יתברך את הצדיק הוא שיביא עליו יסורין למרק אותה זוהמא וטומאה שבנפשו כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כפי מעשיה הטובים ולא יעיקה (ז) דבר, ויסורין הללו אע"פ שהן למרוק עונות, לפי שאין סבתן ידועה לאדם נקראין נסיון ונקראים גם כן יסורין של אהבה, לפי דעת הרמב"ן ז"ל שכתב בשער הגמול שלעולם אין יסורין בלא עון כדברי רבי אמי שאמר אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון (שבת דף נ"ה ע"א) אף על פי שנדחית אותה מימרא סובר הרב ז"ל שלא נדחית אלא מאין מיתה בלא חטא, אבל לא נדחית מאין יסורין בלא עון, ועל כן אומר שאי אפשר שיבואו לעולם על האדם יסורין בלא עון. ואולם כשהם על זה הדרך שאמרנו נקראין יסורין של אהבה, לפי שהם מאהבת השם את האדם כדי שלא תמנע זוהמת איזה חטא קל שלא הרגיש בו משתגיע הנפש אל מדרגתה הראויה לה לפי מעשיה. והאופן השני מן היסורין הבאין כפי הסבה הרביעית הוא לפי דעת הקדום המפורסם באומה, והוא דעת הגאון ז"ל שאמר שכבר יגיעו אל האדם יסורין בלי עון כלל והן הנקראין יסורין של אהבה, לפי שאינן באים על חטא כלל ונקראין נסיון, וזה שלפעמים מביא הקב"ה יסורין על הצדיק לנסותו אם הוא עובד השם מאהבה גמורה, כמו שכתוב (דברים י"ג) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת וגו' או אם הוא עובד מאהבת שכר ויראת עונש, וזה שלא כל האדם שמהשבתו טובה ועובד ה' מאהבה גמורה בימי השלוה וההצלחה יש לאל ידו לחזק את לבו לסבול הטורח והעמל לאהבתו של מקום ולעבור השם מתוך העוני והצער כמו מתוך השלוה וההשקט ושלא יקרא תגר על מדותיו של מקום בבא עליו צרה וצוקה, וע"כ מביא הקב"ה יסורין על הצדיק לדעת אם יסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה, הלא תראה שאיוב היה תם וישר וירא אלהים וסר מרע ומחשבתו וכונתו היתה טובה ולא יכול לסבול הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, כי כשבאו עליו יסורין קרא תגר על מדותיו של הקב"ה ומתוך כך נתאמתו דברי השטן שאמר ההנם ירא איוב אלהים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו (איוב א'), ונודע שהיה עובד השם מאהבת שכר ויראת עונש לא מאהבה גמורה, וע"כ כשהקב"ה מביא יסורין מזה המין על הצדיק נקראין יסורין של אהבה (ח) לפי שעל ידם מתברר לבני האדם האומרים על הצדיקים המצליחים שאינן עובדים מאהבה שמתוך כך יכירו הכל וידעו שהצדיקים ההם עובדים השם מתוך הצער כמו מתוך השלוה, וע"ז (ט) הוא שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות דף ה' ע"א) אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו וגו' פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה וגו', תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו', ואם קבלם מאהבה מה שכרו יראה זרע יאריך ימים, ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנאמר וחפץ ה' בידו יצלח. הנה רז"ל כללו בזה המאמר כל מיני היסורין הבאים על האדם ואמר אם רואה אדם שיסורין באים עליו כלומר עליו (י) ביחוד שרואה ומבחין שאינן מצד הטבע הכולל (כ) ועל דרך הסבה הראשונה, אבל הן באין עליו בפרט ולא מצד שום סבה כללית אז יפשפש במעשיו אם באין עליו כפי הסבה השנית כלומר על עבירות שיש בהן ידיעה, וע"כ ראוי לו לפשפש במעשיו ואם פשפש ומצא יעשה תשובה

ויש:ב

שרשים

אותו הכנים. במקרה: (ז) דבר. שום דבר: (ח) לפי שעל ידם מתברר לבני אדם וכו'. עיין לעיל במאמר ג' פל"ד ולקמן בפרק ט"ו כי הוא גאות ג"כ לזה הענין: (ט) הוא שאמרז"ל אם רואה אדם שיסורין וכו'. נראה שקשה להמחבר הא אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב וגו'. וא"כ למה הוצרכו לפשפש הא בודאי חטא: (י) ביחוד. בפרט: (כ) וע"ד הסבה הראשונה. ראשונה מהד'

וישוב אל ה' וירחמהו, פשפש ולא מצא ר"ל שלא מצא שהן כפי הסבה השנית יתלה בבטול תורה כלומר בחסרון ידיעה, אם לפי שלא היה בקי בתורה ובמצות וע"כ אינו מכיר החטא כדי שיזהר ממנו ע"ד ולא עם הארץ חסיד (אבות פרק ב'), ואם לפי שאינו יודע להבחין על איזה צד אפשר שיגיעו אליו היסורין אע"פ שלא חטא הוא, וזה כפי הסבה השלישית שכתבנו, תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנאמר את אשר יאהב ה' יוכיח וגו' (משלי ג') ר"ל ואם הוא חכם ונבון גמור שאין לו לתלות לא בסבה השנית ולא בשלישית ר"ל בחסרון הכרת החטא ובחינתו, בידוע שהם יסורין של אהבה, ר"ל כפי הסבה הזאת הרביעית אם כפי האופן הראשון ממנה שהם מאהבת השם למרק איזה חטא קל שצריך כפרה לטהר זוהמת הנפש וטומאתה כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כמו שהאב מיסר את בני הרצוי לו לא לנקמה ממנו אלא לטהר אותו מן הלכלוך שבו לטוב לו למדרגה גדולה, וזהו וכאב את בן ירצה (שם), ואם כפי האופן השני לנסותו אם יסבול הטורח והעמל לאהבתו של מקום ולא יקרא תגר על מדותיו, וע"כ אמר אם קבלן מאהבה מה שכרו וכו', כי כשאדם מקבל היסורין בסבר פנים יפות מתרבה שכרו, לפי שכל האנשים מכירין על ידו עד היכן ראוי שתגיע אהבתו של מקום ויבואו לעבוד השם מאהבה גמורה. והאופן הג' מן היסורין הן הנקראין יסורין של אהבה באמת, והן היסורין הבאין על האדם לא למרק חטא שאין בידו עון אשר חטא כלל שכבר קבל המירוק הראוי לו ולא לנסותו שכבר נוסה, אבל שמחסד השם ואהבתו אותו מביא עליו יסורין, ולא בדברים הגלויים והידועים לבני אדם בלבד אבל גם בדברים שאינם ידועים לבני אדם כעקדה שהיתה באחד ההרים במקום שאין שם רואים אלא השם, וזה כדי להרבות שכרו שיהיה לו שכר מעשה טוב ולא שכר מחשבה טובה בלבד. ואם תשאל ותאמר על האופן השני אחר שהש"י ידע אם יעמוד בנסיונו אם לאו, וכן על אופן הג' אחר שהש"י יודע שהצדיק הזה עובד ה' מאהבה גמורה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו שכבר נוסה בזה מה צורך אל היסורין הללו, התשובה בזה שאין ראוי שיהיה שכר המקבל הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום שוה למי שאינו סובל אותו בפעל, ועל כיוצא בזה נאמר אל יתהלל חוגר כמפתח (מלכים א' כ') שאין ראוי שיתהלל מי שלא עשה הגבורה בפעל אע"פ שהוא מוכן לעשותה והוא חגור כלי מלחמה כמי שכבר פעל ועשה הגבורה בפעל והוא המפתח מעליו כלי המלחמה, וע"כ פעמים הרבה מביא הקב"ה יסורין על הצדיק להרגילו שיסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גדול שמתוך המעשה יתחזק לבו באהבת השם, לפי שכל פעל יקנה בנפש תכונה חזקה יותר משהיא נקנית בזולת מעשה וזוכה בזה לשכר מעשה הטוב עם הכונה הטובה לא לשכר כונה טובה בלבד, ויקרא ההרגל בעבודה נסיון כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, כי למען ענותך ולמען נסותך (דברים ח') פירושו להרגילך לסבול הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, וכן פירש הכתוב שאמר כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים (שמות כ') רצה לומר שבא האלהים בקולות ונוראות ובלפידים מרעידים לשתי סבות, האחת להרגילכם לסבול בפעל הטורח והעמל והצער לאהבתו של מקום, לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבת השם, ואחר שתצא המחשבה הטובה והדבור הטוב שאמרתם נעשה ונשמע אל הפעל יהיה לכם שכר המורגל על מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, והשנית להעיר אתכם על גודל העונש המגיע לעובר על דברי הש"י, וזהו ובעבור תהיה יראתו על פניכם (שם), וכן פירש הכתוב שאמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם וגו' (דברים י"ג) כלומר שהש"י הוא מרגיל אתכם בדרכי העבודה, כדי שתתחזק בלבבכם תכונת האהבה את השם ויהיה לכם עם זה שכר מעשה טוב כשיודע בפעל שאתם עובדים מאהבה ואינכם נפתים אחר דברי הנביא ההוא או חולם החלום ההוא בעבור התועלת המדומה שאתם רואים בעבודת אלהים אחרים וההצלחה הבאה על ידם בעושר ונכסים וכבוד שזה הדבר הוא המפתה את האדם לעבוד ע"א, ואמר משה בפרשת נצבים כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים וגו' ותראו את שקוציהם וגו' פן יש בכם איש או אשה וגו' (דברים כ"ט) ר"ל שלפי שראיתם שעם היות השקוצים והגלולים ההם עץ ואבן ראיתם רבוי הכסף והזהב אשר עם האומות עע"א ההם, ולזה אני חושש שמא יתפתה אחד מכם אחריהם לחמדת ההצלחה ההיא, וע"כ אמר פן יש בכם וגו', ועל כיוצא בזה אמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם כלומר שאחר שלא תתפתו אחר ההצלחה ההיא תהיו מורגלים בתכונת האהבה ויהיה שכרכם יותר גדול בעבור הטורח שתסבלו בפעל לאהבתו ויודע שאתם עובדים מאהבה גמורה ולא מאהבת שכר ויראת עונש, וזה מספיק ליסורין הבאים (ל) על דרך האופן

השני

שרשים

אבל כונת שבעבורם כו' הרע אל הצדיק כנזכר בפרק זה : (ל) ע"ד האופן השני. מהסבה הרביעית

השני. **אבל** ענין הנסיון הנזכר בעקדה הוא בהכרח מזה האופן הג' שרצה הש"י שהכונה הטובה שהיתה בלב אברהם תצא אל הפעל ויהיה לו שכר מעשה הטוב עם המחשבה הטובה ולא שכר כונה טובה בלבד, ובעבור שהידיעה הנופלת בדבר אחר שיצא אל הפעל היא מתחלפת בהכרח על הידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל, יאמר הכתוב כי עתה ידעתי וגו' (בראשית כ"ב) אע"פ שלא נתחדשה בו ידיעה כמו הנה נא ידעתי כי אשה וגו' (שם י"ב) שלא נתחדשה עתה לאברהם הידיעה בזה אלא הפעל המורה שהידיעה הקודמת היתה אמתית כלומר הגיע הפעל המורה שאתה ירא אלהים עובד השם מאהבה גמורה, והידיעה הזאת כבר בארנו בפ"ג מזה המאמר שאע"פ שהיא מחייבת שנוי בחקנו אינה מחייבת שנוי בחקו ית', ואמר הכתוב ידעתי על דרך לשון בני אדם שלא נתנה תורה למלאכי השרת וראוי שתדבר בדברים מובנים אלינו, ובעבור זה יזכיר הכתוב לשון נסיון בכל מקום נאמר עתה ידעתי (שם כ"ב) לפי שאז נעשה המעשה בפעל הטורה על שהיה יודע שאברהם ירא אלהים ועובד מאהבה ולא ליראת עונש, שאין בעולם עובד יותר גדול מהיותו שוחט בנו יחידו אחר היותו בן ל"ז שנים ולא נמנע מעשות כן לאהבת הש"י, וזה אות גדול מורה על היותו עובד השם מאהבה גמורה, ולזה תארו הכתוב באוהב נאמן ואמר זרע אברהם אוהבי (ישעיה מ"א), וזה המין מן היסורין, הן עיקר יסורין של אהבה שהזכירו הגאונים ז"ל, והן שהקב"ה מצד אהבתו את הצדיק מביא יסורין עליו להרבות שכרו כלומר כדי שיסבול בפעל הטורה והעמל לאהבתו של הקב"ה כדי שיהיה לו שכר מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, ואלו היסורין אינן ממין היסורין שבאו על איוב ולא מן הנסיון שבא על חזקיה שנאמר בו ובן במליצי שרי בבל המשלחים עליו לדרוש המופת אשר היה בארץ עזבו האלהים לנסותו לדעת כל בלבבו (ד"ה ב' ל"ב) ונכשל בזה כמו שהעיד הכתוב ולא כגמול עליו השיב חזקיהו כי גבה לבו וגו' (שם) שאותן היסורין והנסיון היו מאופן השני בלבד, אבל אלו היסורין הבאין על דרך האופן הג' אינן באין אלא על הצדיקים הגמורים כמו שאמרו רז"ל בבראשית רבה ה' צדיק יבחן (תהלים י"א) היוצר הזה כשהוא בודק את כבשונו אינו בודק בקנקנים הרעועים שאינו מספיק להקיש עליו עד שהוא שוברו ובמי הוא בודק בקנקנים יפים שאפי' מקיש עליהם כמה פעמים אינן נשברות היינו הא דכתיב והאלהים נסה את אברהם (בראשית כ"ב), וזה המין מן היסורין כשבאו על הצדיקים כמו ר"ע וחבריו אינן עול בחקו יתברך, אבל הם חסד והנהגה כאתו שהוא יתברך חפץ לתת להם שכר מעשה טוב להעובדים בפעל מאהבה לא שכר מחשבה טובה לבד, שאין אדם מגיע למדרגת האהבה הגמורה עד שיסבול בפעל הטורח והעמל לאהבתו של הקב"ה. ולפי זה אין להקשות על האופן השלישי הזה ולומר אחר שהש"י יודע שהצדיק הזה מורגל בעבודה ועומד בנסיונו למה ינסה אותו, כי כמו שאמרנו אין מדרגת השכר המעותד לעובד בפעל שוה למדרגת העובד במחשבה בלבד, והרי זה הסבה לאומר למה צוה השם לעשות המצות בפעל הלא די שיחשב האדם בעשיתן שזה בלי ספק מבואר התשובה ששכר המצוה יגיע על עשיתה בפעל לא על המחשבה בלבד, וזה נזכר בתורה הרבה ועשיתם אותם, ושמעת ישראל ושמרת לעשות, וכן הוא הענין בפעל הנסיון שהש"ית רוצה שיגיע המעשה בפעל לא על הכונה הטובה בלבד. והתבונן במה שכתבנו בסבה הרביעית הזאת בענין היסורין של אהבה ובענין הנסיון, שהוא דבר נכון ומסכים לאמת יותר מכל מה שראיתי לזולתנו בו, ונשוב לענין הפרק ונאמר דרך כלל כי לא יגיעו רעות אל הצדיקים כי אם ביושר ובמשפט, אע"פ שיהיה נעלם ממנו היסורין המגיעין החן מאי זו מבה (מ) מארבע הסבות שזכרנו הם:

פרק יד אחר שבארנו יושר משפטי השם ושאין עליו תלונה לא בצדיק ורע לו ולא ברשע וטוב לו, צריך לתת טעם למה היו הנביאים והחכמים מתרעמים על שתי המדות הללו, שלפי מה שאמרו רז"ל (ברכות דף ז' ע"א) אפי' מרע"ה נסתפק בשאלה זו כששאל הודיעני נא את דרכך ואדעך (שמות ל"ג) ואיוב היה מתלונן על זה כמו שאמרנו, ואסף גם הוא אמר ואני כמעט נטיו רגלי וגו', כי קנאתי בהוללים שלום רשעים וגו' (תהלים ע"ג) וזו שאלת רשע וטוב לו, ואמר עוד אך ריק זכיתי לבבי וגו', וזה שאלת צדיק ורע לו, וירמיה ג"כ אמר מדוע דרך רשעים צלחה (ירמיה י"ב) וחבקוק אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו (חבקוק א') ואמר עוד כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל (שם א') ומלאכי אמר הוגעתם ה' בדבריכם ואמרתם במה הוגענו באמרכם כל עושה רע טוב בעיני

שרשים.

הרביעית הנזכרת: (מ) מארבע הסבות שזכרנו האופן האחד מארבע הסבות שזכרנו:

כס. כלומר עכ"פ לא יבאו אלין כי אם נ"ל כדי

בעיני ה' וגו' (מלאכי ג') ואמר וגם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו (שם ג') וקהלת אמר יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים (קהלת ח') חוץ מזה הרבה בדברי הנביאים ודבר זה צריך באור בלי ספק :

והנראה לי בדברי אסף הוא שאסף סדר הספקות במזמור אך טוב לישראל (תהלים ע"ג) (א) כדי לכתוב התירוץ, וכתב ההתר הן בצדיק ורע לו הן ברשע וטוב לו על דרך (ב) הסבה השנית שכתבנו, והתחיל אך טוב לישראל כלומר הוי יודע שכל רע שיבא אל הצדיק אין תכליתו אלא לטוב, ולזה תפש לשון אך כלומר שאף אם בתחלת המחשבה לא יראה (ג) שיהיה הרע המגיע לישראל שהם צדיקים טוב איננו רק טוב, ואמנם ההכרה שהוא טוב אינה מסורה לכל אלא לברי לבב שכל אדם זולתם מוכן אל שיכשל בזה ויחשוב שאין הרע ההוא המגיע לישראל להכלית טוב, וזה שאני כמעט נטיו רגלי וגו', ויבאר הטעם למה כי קנאתי בהוללים ובהצלחתם ששלום רשעים אראה תמיד ושלותם מתמדת כל ימיהם עד שהם מתים בלי צער ויסורין כי אין חרצובות למותם שכחם בריא והזק בעת מותם וגם בחייהם בעמל אנוש אינמו וגו' לכן ענקתמו גאוה וגו', והמשיך הענין למנות הצלחתם, יאמר יצא מחלב עינימו כלומר שהם נאים במראה ובתמונה, במראה שהגוון שלהם יותר לבן מהחלב, או יאמר שהם שמנים מאד עד שעיניהם בולטים מרוב השומן, וכדי שלא יחשב שהשומן מגנה אותם ומביא אותם לידי כעור התואר והתמונה, אמר עברו משכיות לבב, כלומר שהם נאים יותר מכל המשכיות שאפשר לאדם שיחשוב בלבו, ויאמר עוד שהם רעים לבריות כי תמיד ימיקו אותם וידברו ברע עושק והם רעים לשמים גם כן שממרום ידברו ושתו בשמים פיהם בהיותם לשונם מתהלך בארץ, והמשיך אל זה לבאר הרע הנמשך מהצלחת אלו הרשעים, ואמר לכן ישוב עמו הלום וגו', כלומר שבשעה שבני ישראל רואים הצלחת הרשע על זה הדרך ישובו הלומים ומדוכאים לבותם, ומי מלא ימצו למו, ר"ל שהם מוצצים רוח מאינות מן המים הרעים הללו מן האיש המלא שבסבת זה מכחישים ההשגחה ואומרים איכה ידע אל וגו', הנה אני רואה אלה הרשעים והם שלוי עולם מרבים חיל, א"כ שוא עבוד אלהים ולריק זכיתי לבבי ואני רוחץ תמיד בנקיון כפי מן העבירות, ועם כל זה אני נגוע כל היום וסובל יסורין דבר יום ביומו ותוכחתי לבקרים, ואמר המשורר אם אמרתי לספר כמו אלה הספקות הייתי יוצא מכלל הצדיקים ובוגד בדור בניך, וכשאחשוב לדעת מה זה ועל מה זה עמל הוא בעיני עד אבא אל מקדשי אל והוא מקום מזומן ומוכן לכל אדם באחריתו להתקשר בו הנשמות וקראו מקדשי אל לפי שהוא תחת כסא הכבוד והוא מתהלך המדרגות, ואבינה באחרית אלה הרשעים אם יוכלו להיות נדבקים ונקשרים במקום הקדוש ההוא, ואני רואה שא"א שידבקו בו לפי שכל דבר יקרב אל דומהו ויברח מן ההפך, ובלי ספק שהרשעים לא יוכלו להדבק במקום ההוא להיותו הפכי לטבע שיחליקו ממנו ויפלו בשאול תחתיה, וזהו אך בחלקות וגו' ומתוך כך הפלתם למשואות, או נאמר שאך בחלקות וגו' רומז שהצלחת הרשעים בעוה"ז איננה רק בעבור שהקב"ה מחליק להם ומסביר להם פנים כדי שלא ישובו בתשובה ויאכלו מעט זכיות שבידם בעוה"ז ותפילם בעוה"ב למשואות נצח ואז יהיו לשמה כרגע וגו', וכשיעור החלום שיחלום האדם כשישן בהקיץ כלומר ביום ההוא דבר מועט באותו שעור תבזה צלמם שהיא הנפש כמו שפירש הרב ז"ל בשתוף צלם, ועד כאן השיב תשובת רשע וטוב לו, ע"ד שכתבנו בסבה השנית. ואח"כ שב להתיר הספק בצדיק ורע לו על דרך אחרת ואמר שאין הרע הבא על הצדיק רע בצרוף אל הטוב הנצחי המוכן לו, ואמר כי יתחמץ לבבי וגו', כלומר אע"פ שאמרתי טעם לרשע וטוב לו עדיין קושית צדיק ורע לו במקומה עומדת ויתחמץ לבבי עליה ובליותי אשתונן עם כל זה אני בער ולא אדע טעם על צדיק ורע לו, אלא שאני רואה ומרגיש בעצמי כי כשאני תמיד עמך ומחשבתי דבקה בך אתה אוחז ביד ימיני לעזרני ולהצילני מן המקרים הבאים עלי בדרך מנהג הטבע ומנהגו של עולם כענין שאמר דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך (תהלים ס"ג) ר"ל כשנפשי דבקה בך ונמשכתי אחריך לעבדך בלב שלם מיד היא נתמכת ביד ימינך שהיא ההשגחה האלהית העוזרת אותי כאלו אתה אוחז ביד ימיני לשמרני מן הפגעים, ואני רואה כי באלו החיים הגשמיים בעצתך תנחני, כלומר בהערות אלהיות כמו שנזכר בפרק י"א מזה המאמר הנהגני ותנהלני להנצל מכף רע ואחר אלו החיים אל כבוד תקחני, ובזה אני משבח בגודל הכבוד והמעלה המוכן לי, ואני אומר בלבי מי לי בשמים וגו' שזהו כבודך ההפך

שרשים :

פרק יד (א) כדי לכתוב התירוץ. כלומר לא היתה כונתו על הקושיא כ"א על התירוץ: (ב) הסבה השנית שכתבנו. בפרק דלפני זה: (ג) שיהיה הרע וכו' מהם צדיקים טוב. אלא טוב שב אל תיבת שיהיה. ר"ל אף שבתחלת הדעת לא יראה שיהיה טוב אעפ"כ אינו אלא

הרודף עלי ומשגיח בי מן השמים, ועמך שיש לי בשמים (ד) לא חפצתי בדבר מן הארץ שאני יודע כי כשיכלה הגוף וכחותיו ע״ה א שארי ולבבי שהם הכחות הנפשיות אותם שיש להם התלות בגוף ועם כל זה אינני כלה בכלותם שעדיין ישאר דבר קיים בי והוא שקרא צור לבבי שהוא החלק השכלי שהוא קיים כצור החוק (ה) וחלקי במציאות הוא היותי נדבק באלהים לעולם שהוא דבר נצחי ולא אפחד מן ההפסד אחר שאני דבק בדבר נצחי. אבל המתרחקים ממך יאבדו בלי ספק שאתה תצמית כל זונה ממך כלומר הנפרד ממך ומתדבק בדבר אחר זולתך, ואני קרבת אלהים לי טוב, ר״ל כל מה שבי הוא היותי מתדבק אל השם ושאשית בה׳ אלהים מחסי לספר כל מלאכותיך, ר״ל (ו) השליחות והנפלאות שנעשו ע״י הנביאים, וזהו הדרך שהלך אסף בהתר אלו הספקות והוא נכון מאד ומסכים אל האמת :

פרק טו ומה שנשאר עלינו לבאר הוא, שאחר שזכרנו בדברי אסף הספקות הללו והתרם על דרך שכתבתי למה הורו הנביאים הבאים אחריו לספק עליהם, ומה הדרשו בספקות ובהתרם. והיינו יכולין לומר שהנביאים לא היו מסתפקים בדבר אחר שנזכר ההתר בדברי אסף, אלא שהזכירו (א) שתי אלו הספקות להיותם מצטערים על הדבר צער גדול כשהיו רואין בעיניהם רשע וטוב לו או צדיק ורע לו שהדבר הנראה לעינים מצער את האדם צער גדול יותר מהידיעה בו, שהאדם מתפעל יותר מהמורגש ומושג בחוש יותר ממה שיתפעל מן הנודע באמתות אע״פ שלא יספק במציאותו כלל, הלא תראה משה רבינו ע״ה נאמר לו מפי השם בהר לך רד וגו׳ (שמות ל״ב) ולא היה הדבר אצלו בספק כלל (ב) אחר שנאמר לו מפי השם, ועם כל זה לא נמנע כלהוריד הלוחות ולא הסבים להניחם בהר ושלא להורידם, וכשקרב אל המחנה וראה את העגל בחוש חרה אפו וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר, הרי שנתפעל מן הנראה לעינים ונצטער וחרה אפו יותר ממה שנתפעל מן הנשמע ואע״פ שהיה יודע שהנאמר לו מפי השי״ת אמת גמור בלי ספק. ועל דרך זה היה אפשר לומר שהנביאים בראותם בעיניהם צדיק ורע לו רשע וטוב לו היו מצטערין מאד על זה, ובעבור זה היו מתלוננים על הדבר הזה כחולה המצטער על חליו אע״פ שיודע סבת חליו קודם לכן ויודע שיחלה בהכרה אינו מניח מהתלונן על חליו בשעת החולי, ויורה ע״ז מאמר ירמיה שאמר צדיק אתה ה׳ כי אריב אליך (ירמיה י״ב) כלומר יודע אני שצדיק אתה ה׳ וישר משפטיך כשאריב אליך, רצה לומר כשאני מתרעם מן המדה הזאת. אבל מ״מ אני זוכר צערי מדוע דרך רשעים צלחה (שם), וכן נאמר שהיתה כונת כל הנביאים, אלא שאין זה מספיק מכל וכל ולא מסכים עם הכתוב יפה :

והנראה לי בזה שהנביאים לא היו מסתפקים בדרוש שנסתפק אסף כלל, אבל היו מסתפקים ומתלוננים על דרך מה שאמר דוד אפלה נא ביד ה׳ וגו׳ (דה״א כ״א) וזה שאף על פי שמשפטי השם ישרים אפשר שיגיע רע לצדיק כמו שכתבנו, מ״מ לא היה ראוי שיגיע זה לצדיק ע״י הרשע עצמו שזה מביא לאנשים לפקפק במשפטי השם (ג) ותפוג תורה, ויורה על זה לשון תלונת חבקוק שאמר כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל (חבקוק א׳) אע״פ שהיה יודע שישראל הם מאין והייבין עונש היה מתרעם על היות הגעת העונש לישראל ע״י נבוכדנצר הרשע, כי היה ראוי שיגיעם עונש ע״י השם אם במגפה או ברעב או בתחלואים רעים כמו שהלך באיוב או שתהיה ירושלים הפוכה כמו רגע כסדום לא שיהיה הרשע מכתיר את הצדיק, ולהראות שזו היתה כונתו בתלונתו אמר למה הביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו (שם א׳) שלא אמר צדיק כתב אלא צדיק ממנו כלומר שאע״פ שלא היו ישראל צדיקים גמורים מ״מ היו יותר צדיקים מנבוכדנצר הרשע שהיה מבלע אותם, ומזה היה מתרעם למה היה מתנהג במדה הזאת שיגיע הרע על יד הרשע לצדיק ממנו אע״פ שאינו צדיק גמור. וכן תרעומת ירמיה היה ע״ד זה גם כן שהיה מתרעם על אנשי ענתות שהיו רשעים והיו רודפין אותו ומבקשין את נפשו והיו רוצים להשקותו סם המות והוא לא היה יודע, אמר ואני ככבש אלוף יובל לטבוח ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות נשחיתה עץ בלחמו ונכריתנו מארץ חיים ושמו לא יזכר עוד (ירמיה י״א) ולולא ההשגחה האלהית היה נופל בידם

שרשים

אלא טוב: (ד) לא חפצתי בדבר מן הארץ. שהוא הגוף: (ה) וחלקי במציאות. החלק שלי במציאות: (ו) השליחות והנפלאות. מלאכות הפשוטים והנפלאים:

פרק טו (א) שתי אלו הספקות. צדיק ורע לו רשע וטוב לו: (ב) אחר שנאמר לו מפי ה׳. שהרי היה מתפלל על זה מיד להשם יתברך שנאמר ויחל משה וגו׳: (ג) ותפוג תורה. מלשון העברה והוא מלשון הכתוב דחבקוק כמביא אחר זה בסמוך. ורד״ק פירש שם שהוא מלשון רפיון

בידם כמ"ש וה' הודיעני וארעה אז הראיתני מעלליהם (סס), וסבת התרעימות הזה (ד) אינו לפי שאין משפט ישר שיעשה השם מן הרשע בלי לקחת נקמתו מן הרשע כמו שבארתי בסבה הג' מרשע וטוב לו, אלא לפי שמביא את האנשים להשוד את משפט השי"ת, והוא שאמר חבקוק על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט וגו' (חבקוק א'), וזה על דרך מה שאמר שלמה מעין נרפש וגו' (משלי כ"ה), ר"ל שכמו שהמעין הנרפש והמקור המשחת אין הרע וההיזק למעין ולא למקור אלא לרואים ולמסתפקים ממנו להיות מצטערים על היות מעינם נרפש ומקורם נשחת, כן כשהצדיק מט לפני רשע אין ההיזק לצדיק שהוא יודע שהיסורין הבאין עליו הן לטובתו למרק מעוט עונות שבידו ויודע ג"כ שהרבה דרכים למקום כשיקח נקמתו מעוברי רצונו ואין הבדל אצלו בין שיפרע העם הטאו לצדיק ע"י נחש או אריה או בעל חי אחר או על ידי הרשע, ואלם ההיזק והצער הוא לאנשים הרואים לפי שהם באים לחשוב במשפטי השם ולומר הנה פלוני רשע גמור והוא מזיק את פלוני שהוא צדיק ממנו אע"פ שאינו צדיק גמור ויראה לאנשים שאין זה משפט ישר, לא שיהיה כן לפי האמת, שהנה חבקוק עצמו באר זה שאמר ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו (חבקוק א'), ר"ל שהרשע אינו רק כלי שיעשה השי"ת על ידו משפט ברשעים ושיוכיח השם הצדיקים על ידו במכאוב וצער כדי למרק מיעוט עונות שבידם כדי שיזכו לחיי העולם הבא ושיאבד הרשע אבדון נצחי כרגע, כמו שנאבד כל זרע נבוכדנצר ישראל עלו מגלות בבל והצליחו. והעולה מזה שכל יסורי הצדיקים תכליתן לטוב והצלחת הרשע תכליתן לרע, וכל דבר יבחן טובתו או רעתו כפי התכלית. ובזה הדרך יבינו כל דברי הנביאים והחכמים אחד לאחר שיש מהם שדברו על דרך אסף או איוב, ויש שדברו על דרך חבקוק וירמיה ויספיק הדבור בהשגחה במה שכתבנו:

פרק טז וראוי שנמשיך אל ההשגחה הדבור בתפלה, לפי שהתפלה אע"פ שאינה עקר מן עקרי התורה הנה היא ענף מסתעף מן ההשגחה, שקבלת התפלה יורה בהכרח על ההשגחה כמו שבארנו, והוא דבר ראוי ומחויב על כל מאמין בהשגחה שיאמין שהתפלה מועילה לו להצילו מרעתו, כי מי שלא יתפלל בעת צרתו הנה הוא אם מפני שלא יאמין בהשגחה, ואם שיאמין בה אבל יספק ביכולת השם על הצלתו (א) ושתיהן כפירה, ואם שיאמין בהשגחה ולא יספק ביכלת הש"י על הצלתו שהאל יכול על כל דבר אבל יספק אם הוא ראוי (ב) לכמו זו ההטבה שתשמע תפלתו, וזה דבר ראוי ומהוייב על כל האדם שלא להיות צדיק בעיניו, אבל מ"מ אין ראוי שימנע בעבור זה מלהתפלל לאל צרכיו, (ג) כי עושה זה הלא הוא לפי שהוא מאמין שהטוב המגיע לאדם מהשם הוא גמול מעשיו הטובים לא חסד ה' ורחמיו, וזה דעת בלתי נכון שהרי הכתוב אמר לא על צדקותינו וגו' כי על רחמיך הרבים (דניאל ט') לפי שחסדי הש"י ורחמיו על כל בראיו על צד החסד הגמור לא על צד הגמול, הוא שאמר השם לאיוב מי הקדימני ואשלם (איוב מ"א) ואמרו רז"ל כלום עשה אדם מזוזה או מעקה ולא נתתי לו בית ציצית ולא נתתי לו טלית, ולזה מה שראוי להאמין שכל הטובות המגיעות מהשם הם על צד החסד הגמור לא שכר מעשיו הטובים, ומזה הצד כבר יגיעו מאתו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן שהתפלה תקנה אל האדם הכנה שאינה בטבעו לקבל הטוב ההוא כה שא"א שיגיע זה ויוצא בו כשום נמצא זולת השם (ד) בזולת הכנה אחרת אם טבעית ואם מלאכותית, וזה לפי שכל הכחות העליונות הם (ה) מוגבלות ולא יגיעו (ו) אלא על צד המוכן, כי כמו שכח האש לחמם והמים לקרר כן כח מאדים על דרך משל להשמיד להרוג ולאבד ואין בידו לשנות ולהשפיע ההפך על המקבל (ז) אם יהיה המקבל מוכן לכך כמו שאין כח ביד האש לקרר, וכן כח צדק להצליח ולהעשיר ואין בידו לשנות ההוראה ההיא ולהשפיע ההפך על המקבל כמו שאין כח ביד המים לחמם (ח) אלא במקרה וע"ז הדרך כל שאר הכחות העליונות, וזה הדבר בארו אותו רז"ל בפרק

שרשים

רפיון וחלישות: (ד) אינו לפי שאינו משפט ישר. כלומר לא היה מתרעם על המשפט עצמו ולומר שאינו משפט ישר חלילה:

פרק טז (א) ושתיהן כפירה. פי' ובשתי לדדים אלו הוא כופר בשלמות הש"י: (ב) לכמו זו ההטבה. לטובה כזו: (ג) כי עושה זה. כלומר הנמנע מלהתפלל בעבור שלא אחזיק טוב עליו כצדיק הוא מטעם לפי וכו':

(ד) בזולת הכנה אחרת אם טבעית וכו'. שלא היה להשי"ת בהגעת הטוב הזה שום הכנה וסיוע מאחר: (ה) מוגבלות. על פי טבעם: (ו) אלא על צד המוכן. כשיש איזה דבר המוכן לקבל פעולתם: (ז) אם יהיה המקבל מוכן לכך כשהמקבל מוכן לקבל ההריגה א"א לו לשנות מטבעו ולהשפיע עליו שלא להרוג אותו: (ח) אלא במקרה. ע"י כח האש, כן הכחות העליונות א"א להם לשנות מטבעם

בפרק ערבי פסחים (דף קי"ח ע"א) אמרו שם בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש עמד יורקמי שר של ברד לפני הקב"ה ואמר לפניו רבונו של עולם ארד ואצנן את הכבשן ואציל את הצדיקים, עמד גבריאל לפני הקב"ה ואמר אין כבודו של הקב"ה בכך אלא אני שר של אש ואחמם מבחוץ ואצנן מבפנים כדי שיהיה (ט) נס בתוך נס, הנה מבואר שאין כחו של ירוקמי אלא לקרר וכחו של גבריאל אלא לחמם זולתי ברצון הש"י, וכן א"א לכחות העליונות לחול על המקבלים בזולת ההכנה הן שיהיה השפע ההוא חל על המקבלים מצד טבע נגלה או מצד טבע נסתר כמו שהסמים יפעלו במקבלים, אם מצד טבעם ואם מצד סגולותיהם שהוא הטבע הנסתר, כפי הכנת המקבלים לקבל הטבע ההוא או הסגולה ההיא, ואולם כשיכוין המקבל עצמו לקבל השפע ההוא המגיע מצד טבע הכוכב הנגלה כמו לקבל הלחלוח מצד הלבנה והחמום על ידי השמש אין זה ממה שיביא לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, אבל כשיכוין המקבל עצמו לקבל שפע הכוכב על יד איזו פעולה מן הפעולות שסבתם נסתרת דומה אל הפעולה הנמשכת מהסמים מצד סגולותיהם יביא את האנשים לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, ואינו כן, אלא כמו ששפע המלמד יחול על המוכן מהמתלמדים יותר ממה שיחול על הבלתי מוכן מבלי שיכוין המלמד לאחד מהם יותר ממה שיכוון לאחר כן שפע הכוכב יגיע על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן מבלי כוונה ורצון ממנו, וזה היה שורש הטעות בעובדי ע"א שהיו חושבין שהשפע המגיע מהכוכב היה מצד הפקת רצון הכוכב על הפעולות המיוחדות לכוכב ולא יחשבו שזה מצד שהפעולות ההם יתנו הכנה במקבל (י) וזה לפי שהיתה הסבה בהן נעלמת, ובעבור זה היו באין להשתחות לו ולהתפלל לפניו ולזבח ולקטר ולנסך לכוכב ההוא בהיותם חושבין להפיק רצון ממנו על יד הפעולות ההן, והטעות בזה מבואר לפי שיכולת הכחות העליונות מוגבל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו, וכפי הכנת המקבל בלבד לא על צד הרצון כלל, וזה כמו בעל פעור שהיה כחו לשלשל הליחות לפוערים לפניו, וארז"ל (סנהדרין דף ס"ד ע"א וכילה דף כ"ה ע"ב) שהבומרק היו מאכילין אותו תרדין ומשקין אותו שכר של הזמי, וזה כדי שיוכן המקבל לכך, והפעל הזה היה נמשך ממנו אל הפוער לפניו הן שיהיה צריך לכך או בלתי צריך והיה מועיל אל הצריך ומזיק אל הבלתי צריך וממית אותו, וזה שלא היה הפעל נמשך ממנו על צד הרצון [א] ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא זבחי מתים, אמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים (תהלים ק"ו) כלומר כמו שאין ביד המת בה לרצות ושלא לרצות כן אין ביד הכוכבים לרצות ושלא לרצות כמו שאין יכולת ביד האש שלא לשרוף בגד הצדיק כשיקרב אליו או לשרוף בגד הרשע כשירחק ממנו או כשלא תהיה בו הכנה כלל לקבל השרפה כן אין כח ביד הכוכב להרע או להיטיב אלא כפי מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל, ולזה לא תהיה התפלה ראויה אליו כלל אחר שאין פעולתו על צד הרצון אלא להש"י שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות ולעשות דבר והפכו ולעשות חסד הנם הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי אלא כשיכין עצמו על ידי התפלה בלבד, וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה ובפרט במנשה בן חזקיה מלך יהודה שהיה רשע גמור ולא היה כי שמרה והפליג בעול כמוהו לפניו ולאחריו, ואעפ"כ נאמר בו ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגו' ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו (ד"ה ב' ל"ג), ולמדנו שזה שני דברים, האחד שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה מוכן לקבל החסד על ידי התפלה, והשנית שהתפלה היא נשמעת אף מתוך הצרה כמו שהעיד הכתוב ובהצר לו וגו', וזה מורה על גודל הפלגת חסד הש"י על ברואיו שמדרך האנשים לומר ומדוע באתם אלי עתה באשר צר לכם, אבל הש"י הוא חפץ חסד וימינו פשוטה לקבל שבים בכל עת ועת, אמר המשורר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' (תהלים ק"ז), ואמר יונה קראתי מצרה לי אל ה' ויענני (יונה ב')

שרשים

שהכחות מצד עצמם כ"א ברצון הש"י: (ט) נס בתוך נס. ואלו היה גבריאל יכול להנצל מצד טבעו לבד לא היה זה נס: (י) וזה וכו'. כלומר והטעם

כלומר שלא יחשבו שזהו בא מצד ההכנה במקבל לפי וכו': החסד

ענפים

פרק טז [א] ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא זבחי מתים וכו'. הרצון בזה מה שקרא הכתוב זבחי מתים לפי שהיה ממית את האדם הבלתי צריך לכך וק"ל:

כלומר אף אם לא היה ראוי שתקובל תפלתי מתוך הצרה אחר שברחתי מלפניו לא בעבור זה נמנע מלענות אותי, וזהו קראתי בצרה לי אל ה׳ ויענני :

פרק יז כל מיני החסד מושפעים ונמשכים מהש״י ואין נמצא אחר זולתו שיוכל להשפיע חסד גמור על שום נמצא. וזה לפי שאי אפשר שיקווה חסד גמור משום נמצא אלא אם כן נמצאו במשפיע ההוא ד׳ תארים. האחד שיהיה המשפיע ההוא בלתי משתנה שאם היה משתנה א״א שיהיה החסד הנמשך ממנו חסד גמור וקיים, כי אחר שהוא משתנה א״א שיהיה (א) החסד קיים בלתי משתנה, ואין נמצא זולת ה׳ שלא ישתנה כמו שבארתי בפ״ב מהמאמר הב׳. והב׳ שיהיה המשפיע ההוא בלתי צריך אל עזר אחר נמצא זולתו בהשפעת החסד ההוא או הטוב ההוא, שאם יהיה צריך אל עזר זולתו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיתמיד החסד ההוא אם לא בהמצא העזר ההוא, והוא מבואר מהבחינות העליונות שהם יורו על דבר כשיסכים עמהם ענין או סבה אחרת עוזרת לזה כאלו תאמר שיהיה בעל הצומח (ב) בבית כבודו או יביט אל כוכב טוב וכיוצא בזה, ואין נמצא בעולם שלא יצטרך אל עזר זולתו אלא הש״י כמאמר הכתוב אני ה׳ עושה כל נוטה שמים לבדי (ג) רוקע הארץ מאתי (ישעיה מ״ד). והשלישי שיהיה המשפיע ההוא יכול על ב׳ הפכים בשוה שבזולת זה לא יוכל המקבל להשיג חפצו בכל עת, שפעמים יצטרך האדם אל דבר ופעם אל הפכו שפעמים יצטרך דרך משל לעשות מלחמה ופעמים יצטרך שלום, והוא ידוע מהכחות העליונות שהכוכב המורה על המלחמה לא יורה על השלום והמורה על החרבן לא יורה על הבנין ואין כח ביד המורה על המלחמה להפך הוראתו לשלום, וכן המורה על המחלה לא יורה על הרפואה, ולזה לא יוכל המקבל להיות בטוח שימשך אליו החסד המצטרך לו אא״כ יהיה המשפיע יכול על ב׳ הפכים בשוה, ואין בעולם שיהיה יכול ע״ז אלא הש״י אמר הכתוב יוצר אור ובורא חשך (ד) עושה שלום ובורא רע וגו׳ (שם מ״ה), והד׳ שיהיה המשפיע ההוא בצד שלא יהיה שום נמצא אחר יכול לעכב על ידו מלעשות רצונו, שאם יש מעכב על ידו לא יהיה בטוח מקבל החסד המבוקש מן המשפיע ההוא שאולי יעכב על ידו זולתו, והוא מבואר שכל נמצא זולת השם יכול השם לעכב על ידו ואין מי שיעכב ביד השם שלא יעשה רצונו, אמר הכתוב הן יחתוף ומי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה (איוב ט׳), ובהתחבר אלו התארים במשפיע יהיה בטוח מקבל החסד שיתקיים בידו החסד המגיע או שיגיע המבוקש. ואחר שאין נמצא זולת השם שימצאו בו יחד אלו הד׳ תנאים הוא מבואר שאין ראוי שיבוקש או שיקווה חסד משום נמצא זולתו, וזה הדבר באר אותו הכתוב בפרשת האזינו ראו עתה כי אני אני הוא וגו׳ (דברים ל״ב) ובארו שלפי שהכותיים המצירין לישראל חושבין שהש״י אין בו יכולת להצילם ואמרו איה אלהימו צור חסיו בו אשר חלב זבחימו יאכלו (שם) והדברים הללו מורים שהם חושבין שאלהי ישראל הוא כשאר הכחות העליונות שהוא מקבל שנוי או שהוא צריך עזר אלוה אחר עמו או שאינו יכול על כל דבר שאין לו כח על הב׳ הפכים בשוה או שיש נמצא אחר זולתו שמעכב על ידו, ולזה באר שאין השם שהוא אלהי ישראל כשאר הכחות העליונות כאשר חשבו, אבל הענין הוא בהפך שהוא יתברך קיים בלתי משתנה, וזהו אמרו ראו עתה כי אני אני הוא כלומר שאין נמצא בעולם שיכול לומר על עצמו אני אני הוא אלא השם, ואמר אל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש (ישעיה מ׳) ר״ל שיהיה לו השווי שיאמר קדוש שכל נמצא זולתו הוא (ה) משתנה מיום אל יום ואינו היום אותו שהיה אתמול שכבר נשתנה, ולזה לא יפול עליו לשון אני אני הוא שאינו בכל פעם על תואר אחד קיים, אבל השם להיותו בלתי משתנה יכול לומר על עצמו אני אני הוא, וכן יאמר הנביא אנכי אנכי ה׳ (שם מ״ג) שלא יפול זה הכפל אלא עליו יתברך שהוא היום אותו שהיה אתמול מבלי שנוי, וזה רומז על התואר הראשון (ו) ואמר אח״כ ואין אלהים עמדי (דברים ל״ב) כלומר שאיני צריך בפעולתי עזר מזולתי לרמוז על התואר הב׳. ואמר אחר זה אני אמית ואחיה (שם) כלומר יש לי כח על הב׳ הפכים בשוה לרמוז על התואר הג׳. וסיים ואין מידי מציל לרמוז על התואר הד׳ כלומר שאין שום נמצא זולתי שיוכל לעכב על ידי מלעשות רצוני. ואחר שאין נמצא זולתו שימצא בו אלו הד׳ תנאים א״א שימשך החסד מזולתו אלא ממנו

שרשים

פרק יז (א) החסד קיים בלתי משתנה. לפי שישתנה בהשתנות המשפיע: (ב) בבית כבודו. במקום טבעו המיוחד לו לצמיחתו: (ג) רוקע הארץ מאתי. ודרז״ל מי אתי: (ד) עושה שלום ובורא רע. עיין לקמן פ׳ כ״א כוונת זה הכתוב כי הוא גם כן נאות לזה הענין: (ה) משתנה מיום אל יום וכו׳. עיין מ״ש גם כן לקמן בריש פ׳ כ״א: (ו) ואמר אחר כך אחר הכתוב הנזכר ראו עתה כי אני אני הוא וגו׳

מכנו בלבד, ולזה אמר המשורר יחל ישראל אל ה׳ כי עם ה׳ החסד וגו׳ (תהלים ק״ל) (ז) כלומר קוה אל ה׳ שמה שאתה מבקש אינו על צד הגמול אלא על צד החסד ואין שום נמצא זולתו שיוכל לעשות חסד שהוא לבד מקור החסדים והטובות כלם. וזהו כי עם ה׳ החסד ר״ל ולא עם זולתו, ולזה תהיה התפלה ראויה אליו ולא לזולתו, שאיך יתפלל אדם לפני מי שאינו יכול לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, שהכח השכלי ישפוט שלא יתפלל אלא לפני מי שיש לאל ידו לעשות בקשתו. והתעוררות התפלה הוא מצד כח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות ענוים שמעת ה׳ (שם י׳) שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאוני אינו כן (ח) אלא מדי שיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות לבקש דרך שתושג בו התאוה ההיא, וכשישפוט שזהו לא יושג אלא ע״י השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראוים, אז יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך, ולפי שההתחלה הראשונה היא מצד הכח התאוני ייחס הכתוב שמיעת התפלה אל הכח המתאוה, ולזה הוא מה שאמר הכתוב תאות ענוים שמעת ה׳ כאלו התפלה היא מצד הכח המתאוה ואינו כן אלא מצד הכח השכלי המעורר את האדם אל הטוב ולאהבה את השם (ט) והכח המתאוה בהפך, ולזה סיים הכתוב תכין לבם תקשיב אזנך לבאר ששמיעת תאות הענוים אינה אלא אחר שיוכן הכח השכלי אל התפלה להדבק בשם, וזה תכין לבם ואז תקשיב אזנך. וכן נאמר לדניאל למן היום אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך (דניאל י׳) ובארו רבותינו ז״ל (יומא דף ע״ב ותענית דף ח׳ ע״ב) מכאן שאפי׳ קבלת התענית קודם שיתענה תועיל לקבלת התפלה מצד הכנת הלב. וזהו שאמר הכתוב והיה טרם יקראו ואני אענה (ישעיה ס״ה) כלומר כשיכין הכח השכלי עצמו להתפלל או להכנע ולהתענות טרם שיעשו התפלה והתענית בפעל אני אענה ובעוד הם מדברים לעשות התפלה והתענית אני אשמע ואפילו קודם שיתפללו בפעל, ובלבד אחר שיגזור הכח השכלי שראוי להתפלל על הדבר הזה ושהדבר ההוא אפשר ההשגה לא מצד הנותן בלבד שהאל יכול על כל דבר, אבל שיבחן האפשרות גם כן מצד המקבל אם יש בו הכנה לקבל החסד ההוא, שאם אין בכח המקבל שיקבל חסד גדול כזה שהוא דבר שאין בחקו לקבלו אין ראוי לבקש עליו רחמים, שמי שיתפלל לשם שימליכו על כל העולם כאלכסנדר אע״פ שהדבר אפשי מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין כחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והדומה לו אין ראוי להתפלל עליו כי אין כל אדם ראוי למשול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו ולא ימנע השם טוב מן האחר בעבור זה, שחסדי הש״י ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם (י) ועל זה אמר המשורר גול על ה׳ דרכך וגו׳ (תהלים ל״ז) כלומר שבחינת הדברים המועילים אל האדם וראוית המקבלים תלוי בחכמת השם ולא בזולתו:

פרק יח (א) **מה** שהביא האנשים לפקפק בתפלה קרוב למה שהביא אותם לסלק ידיעת השם. וזה שהם אומרים שלא ימלט הדבר מחלוקה אם שנגזר מהשם (ב) טוב מה על איש מה או לא נגזר, ואם נגזר אין צריך תפלה, ואם לא נגזר איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מלא רצון אל רצון, ובעבור זה יאמרו שלא יועיל כשרון המעשה אל שיגיע לאדם מהשם בעבורו טוב מה, וכן שאמרו שלא תועיל התפלה להשיג טוב מה או להנצל מרע שנגזר עליו. ונמצא איוב טוען זה הדעת בשם הרשעים ונטה אליו אמר כמתמיה על השם אם הוא המשגיח במעשה בני אדם מדוע לא יענוש הרשעים על היותם מאמינים על הדעת הזה אמר מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם עמם וגו׳ ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו (איוב כ״א) הנה יבאר שדעתם היה שאין כשרון המעשה מועיל, וזהו אמרו מה שדי כי נעבדנו, ושאין התפלה מועילה וזהו אמרו ומה נועיל כי נפגע בו, וזה להיותם חושבים אחר שנגזר על האדם רעה מה אי אפשר שיתבטל בשום צד, ונראה שנטה איוב לזה הדעת במה שסמך לזה

שרשים

וגו׳: (ז) כלומר קוה אל ה׳ וכו׳. ר״ל אף שאתה מדמה בעיניך שאינך צדיק גמור ואין אתה ראוי לגמול כזה: (ח) אלא מדי שיתחיל הכח התאוני וכו׳. כלומר שא״א להכח השכלי להתעורר על שום דבר ולבקש עליו אלא אחר שהתאוה מתחלה אותו הדבר: (ט) והכח המתאוה בהפך. שהוא מתאוה לדברים החמריים: (י) וע״ז אמר המשורר גול על ה׳ דרכך וכו׳. עיין מזה לקמן בפכ״ד ובפכ״א ובפרק כ״א כי הוא נלוה ג״כ לזה הענין: **פרק יח** (א) **מה** שהביא האנשים וכו׳. על ידי שהם מפקפקים בתפלה באים להכחיש ידיעת השם: (ב) טוב מה. איזה טוב: ולא

לזה הן לא בידם טובם עצת רשעים רחקה מני (שם כ״א) [illegible] אני רואה כי לא בידם טובם שלא ע״י כשרון המעשה ירבו טובותיהם (ג) ולא [illegible] רוע מעשיהם להסיר מהם הטובות המגיעות אליהם ועל כן אני אומר כי עצת רשעים רחקה מני, כלומר העצה האלהית היועצה על אלה הרשעים שיבלו בטוב ימיהם (ד) היא רחוקה מידיעתי ועל כן אני אומר שהכל בגזרה שאם לא יהיה הכל בגזרה והיה כשרון המעשה מועיל היה ראוי שיגיע הרע אל הרשעים בעבור מעשיהם, ואיננו כן כי כמה נר רשעים ידעך ויבא עלימו אידם חבלים יחלק באפו (שם) רוצה לומר (ה) כמה רשעים נראה שידעך נרם ויבוא עלימו אידם כלומר גמול מעשיהם הרעים ושיחלק להם השם חבלים באפו על מעשיהם הרעים, ומזה יראה שנטה איוב לדעת הרשעים האומרים שהגזרה אמת ושלא יועיל כשרון המעשה או התפלה לבטל הגזרה, וזה הדעת איננו נכון שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע הטוב מעצמו, שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה פלוני והוא לא יחרוש ולא יזרע בשנה ההיא אף אם ימטיר השם מטרות עוז על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא חרש וזרע והוא המונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו, ולפי זה נאמר שכשנגזר על האדם טוב מה הנה הוא נגזר עליו במדרגה ידועה מכשרון המעשה וזה כלל יעודי התורה, וכן כשנגזר עליו רע מה הנה הוא נגזר בהיותו במדרגה ידועה מהרוע או בהכנה ידוע וכשנשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזרה בהכרח לטוב או לרע, וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שימולו או שיהרגו או שינתן לכל אחד כסף וזהב ועמד אחד מהם ונימול שתשתנה בלי ספק הגזרה ההיא ובטל מעליו לרע או לטוב כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא, ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר שהוא הכנה לקבול השפע האלהי או לבטל מעליו הגזרה, וזה מסכים למאמר רבותינו ז״ל רבא איקלע למימלא הונהו שחורי ראש אמר מאי האי א״ל מרבית עלי קאתינא דכתיב ביה וכל מרבית ביתך ימותו אנשים (ש״א ב׳) אמר להו זילו עסקו בתורה דכתיב כי היא חייך ואורך ימיך, שיראה מדבריהם שהגזרות האלהיות הן הנה בהיות המקבל בהכנה ומדרגה ידועה ואם תשתנה המדרגה ההיא תשתנה הגזרה ההיא, ובעבור זה הוא שאמרו ששנוי השם יועיל לבטל הגזרה וכן שנוי המעשה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לרשע שע״י התשובה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה שהרי אחאב שנא׳ עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני השם (מלכים א׳ י״ז) ואחר שנגזרה עליו גזרתו, לפי שצם ונתכסה בשק ונכנע לפני ה׳ נאמר לאליהו יען כי נכנע אחאב מפני לא אביא הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה על ביתו (שם כ״א) וזה שיורה שהגזרה הנגזרה על הרשע הוא בהיותו בתואר ההוא מן הרוע וכשישתנה מן התואר ההוא על ידי התשובה הנה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה. ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפלה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה. וזה הטענה רמז אליה צופר הנעמתי בהיותו מאשים את איוב שלא היה מתפלל להשם להצילו מרעתו ולא היה מכין עצמו לבטל מעליו הגזרה. וזה שאמר לו אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיך אם און בידך הרחיקהו כי אז תשא פניך ממום וגו׳ (איוב י״א) כלומר אם תכין לבך להתפלל ולתקן מעשיך אין ספק שעל ידי התפלה וכשרון המעשה תמלט מן הצרות הללו. ומזה יתבאר שהתפלה וכשרון המעשה מועיל לבטל הגזרה בכל עת, וכן אמרו רבותינו ז״ל (ראש השנה דף י״ז ע״א) יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. ואין להקשות ולומר איך ישתנה רצון השם יתברך על ידי התפלה, שכך היה רצון השם יתברך מתחלה שתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה. ושאלות השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות ההכנה על ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת הש״י עם טבע האפשר, וכמו שלא נחקור על ידיעת הש״י איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר. כן לא נחקור עליה איך היא שלא תשתנה עם התפלה אבל נאמין שכמו שלא תשתנה ידיעתו עם מציאות טבע האפשר כן לא תשתנה עם התפלה, ועם כל זה נאמין היות טבע האפשר נמצא אחר שהעיד עליו החוש כן נאמין היות התפלה מועלת לבטל הגזרה אחר שהעיד על זה החוש כמו שיבא ואף אם לא נדע איך תסכים ידיעתו מבלי שנוי עם התפלה, כמו שלא נדע איך תסכים עם מציאות טבע

שרשים

[illegible] יזיק רוע מעשיהם וכו׳. לפי [illegible] נגזר לי לידע הסבה: (ה) כמה רשעים נראה שידעך [illegible]: (ד) היא רחוקה [illegible]. א״א וכו׳. כלומר שלא ראיתי שום רשע שיגיע אליו הרע

טבע האפשר לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש שהש"י יהיה נעתר אל המתפלל לתת את שאלתו מאיזה מין שיהיה . וזהו מה שהשיב אליפז לאיוב על שראה שנטה לדעת הרשעים האומרים מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו (איוב כ"א) אמר לו ומשיב על דבריו ואמרת מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה וגו' (שם) כלומר אחר שאתה נוטה לדעת הרשעים האומרים כה נועיל כי נפגע בו לבטל התפלה כדי שלא תשתנה ידיעתו הנה בזה הדעת אתה בא לבטל ידיעת הש"י עם טבע האפשר כדי שלא תשתנה ידיעתו (ו) וזהו שאמר ואמרת מה ידע אל. ונראה בזה שדעתו לומר עולם כמנהגו נוהג וזהו שקרא אורח עולם ואמר לו האורח עולם תשמור אשר דרכו מתי און האומרים לאל סורו ממנו ומה יפעל שדי למו (שם כ"ב) הנה קרא מתי און האומרים עולם כמנהגו נוהג לפי שהם מבטלין כשרון המעשה והתפלה, וזה שסיים בדבריו אם תשוב עד שדי תבנה תעתיר אליו וישמעך וגו' כאלו ירמוז בזה שסבת יסוריו היתה בעבור שלא היה מאמין שהצלחתו היתה מהש"י כי אם ממנהג הטבע (ז) וכן יאמין ביסוריו ועל כן לא היה מתפלל להשם עליהם, ואמר אליפז שאם ישוב אל השם יתברך ויתפלל לפניו ויודה לו שהכל בא ממנו ישמע תפלתו וינצל מיסוריו ויצליחו נכסיו, ולזה אמר תעתיר אליו וישמעך וגו' והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך, כלומר שע"י התפלה יהיו נכסיך מצליחין, וכן העיד הכתוב וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו (שם מ"ב) כי כשהאמין שהתפלה להשם תועיל ובעבור זה התפלל לפניו ומיד שב שבותו :

פרק יט

ענין הברכות שהנביאים והצדיקים והחסידים מברכין את האנשים היא דבר נבוכו בו המפרשים ולא העלו בו דבר הגון, וזה שהם אמרו לא ימלט הדבר מחלוקה, אם שיהיו הברכות תפלה או הגדת העתידות, ואם הם תפלה למה חרד יצחק חרדה גדולה עד מאד על שברך לזולת עשו , ואמר מי אפוא הוא הצד ציד וגו' (בראשית כ"ז) ואמר ואברכהו גם ברוך יהיה (שם) יחזור ויתפלל על עשו כמו שהתפלל בתחלה על יעקב שבלי ספק יותר ראוי שתהיה תפלתו נשמעת באחרונה על עשו שתעשה ברצון יותר ממה שנתקבלה על יעקב שהיתה במרמה, ואם הברכות הן הגדת עתידות למה נתרעם עשו ע"ז ואמר את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי (שם) ואיך אמר לו יצחק הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים (שם) הרי לא עשה דבר מעצמו אלא שהיה מגיד בנבואה העתידות לבא על המתברך ומה תרעומת יש בזה ליצחק ולעשו, והרבה דברים נאמרו בזה, והיותר נכון ממה שהסכימו עליו הוא שענין הברכות כאלו הוא דבר מורכב משניהם מהגדת העתידות ומן התפלה על דרך זה, שהנביא יראה בנבואה העתיד לבא על המתברך ויתפלל בעדו להרבות הטוב ההוא , כאלו תאמר שיראה בנבואה שהאיש ההוא יצליח בעבודת האדמה ויברכהו הנביא שירבה תבואותיו מאה שערים, או אם יראה שהאיש ההוא יצליח במקנה יברכהו שירבה מקנהו שעור גדול תפלט פרתו ולא תשכל, ועל זה הדרך אמרו שהוא בכל שאר ההצלחות (א) וכשיקשה הדבר כצד התפלה יאמרו שהוא הגדת העתידות, ואם יקשה עליהן מצד הגדת העתידות יאמרו שהוא תפלה, ולזה הדרך יצטרכו לחלק בין הברכות הנאמרות על פי הנביא לנאמרות מפי הצדיקים והחסידים שאינן נביאים , וכן יקשה לזה כל הברכות הנאמרות לישראל מפי הכהנים שאין בהן הגדת העתידות כלל , אלא אם תאמר שכל אלו דרך תפלה ושל יצחק לפי שהיה נביא היה בהם הגדת העתידות . ולפיכך חרד יצחק כל החרדה ההיא מן העצבון שהיה עצב על מה שראה בנבואה מן הטוב העתיד לבא על יעקב (ב) ורוב הצלחתו על עשו שהיה חביב לו . ויש לתמוה אחר שהתפלה מועיל בברכות למה לא התפלל יצחק על עשו שיצליה יותר מיעקב כמו שיתפללו הצדיקים על המתברך על ידם, ולמה לא אמר לעשו שהברכות היו הגדת העתידות ושלא הפסיד דבר בברכו את יעקב , וזה היה יותר ראוי כדי שלא ישטום עשו את יעקב על הברכות שברכו אביו. והנראה לי בזה הוא שענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל אבל הוא תפלה עם נתינת הכנה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו, וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו וישפעו על המקבלים (ג) בהדרגות (ד) ואמצעיים , ובתנאי שיהיו המקבלים ראוים ועל ידם וכדור . . .

שרשים

הדע מהש"י על כל מעשה הרעים: (ו) וזהו שאמר ואמרת וכו'. הכתוב הנזכר: (ז) וכן יאמין ביסוריו. שהם באין ג"כ ממנהג הטבע :

פרק יט (א) ובשיקשה הדבר שהוא מצד התפלה וכו'. כלומר מה שהקשו על הברכות מצד שהתפלה הוא מתורץ מצד הב' שהוא הגדת העתידות וכן להפך : (ב) ורוב הצלחתו על עשו. שהיה מוצלח יותר מעשו: (ג) בהדרגות. לפי מדרגות המקבלים · (ד) ואמצעיים. ע"י אמצעיים , עד"מ השפע בא מהש"י

וסדור שמור (ה) ושיהיו עם זה מוכנים לקבול השפע ההוא, ואם יפסק ההשתלשלות מאיזה מהאמצעיים ולא יהיה היחס שמור או הסדר או יהיה המקבל בלתי מוכן יתבלבל השפע או היחס ולא יחול השפע האלהי בהשתנות הסדר, ולזה צריך שיהיה במקבל הכנה כדי שיחול בו השפע ההוא וכשלא יהיה המקבל מוכן לקבל השפע האלהי יוכן על ידי הנביא או על ידי הצדיק או החסיד ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, וזהו ענין סמיכת היד שהיו סומכין ידיהם המברכים על המתברכין לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא וכאלו הדסיר או הצדיק המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו, כמו שמצינו בענין הנבואה שהיתה שורה על ידי הנביא על הבלתי ראוים אליה ובלבד שיהיה בהם קצת הכנה, אמר הש"י למשה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו (במדבר כ"ז) וכפי מעלת הסומך או המברך יהיה מדרגת השפע המקובל, ולזה תמצא שאמר אליהו לאלישע כשאמר לו שאל מה אעשה לך בטרם אלקח ממך (מלכים ב' ב') והשיב אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ואמר לו אליהו הקשית לשאול שא"א לאדם לתת הכנה אל המקבל יותר מהנמצא אצלו, ולזה אמר לו שאם יראה אותו אחר שיהיה לוקח ממנו יהיה לו כן שבלי ספק יהיה אליהו אחר הלקיחה במדרגה יותר גדולה ממה שהיה קודם לכן ויהיה אז אפשר לו להשפיע עליו פי שנים ממה שהיה באליהו טרם הלקיחה מה שלא היה אפשר לו להשפיע קודם שיוקח, ולשון הקשית לשאול יורה שאין פי שנים ברוחך כמו יביר לתת לו פי שנים (דברים כ"א) האמור בבכור כמו שכתבו קצת המפרשים, שאם כן לא היה אומר לו הקשית לשאול שהרי אלישע היה ראוי להתנבאות מעצמו יותר משאר בני הנביאים אע"פ שהם שמשו את אליהו קודם אלישע והיו מכינים עצמן לנבואה יותר ממנו שכבר נאמר לאליהו בהר הכרמל (מלכים א' י"ט) ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ולמה הקשה לשאול כשיהיה הוא הבכור בכל בני הנביאים לקחת פי שנים כאחד מהם, אבל האמת הוא שבאל לו פי שנים ברוח אליהו (ו) במה שהיה קודם הלקיחה וכן היה לו שנסי אליהו היו שמונה ונסי אלישע י"ו, וכן הסכימו רז"ל בזה בראשון ממסכת חולין. וכן יראה מלשון הכתוב שאליהו היה נראה לאלישע אחר הלקיחה כמו שארז"ל שהיה נראה לקצת החסידים מחכמי הגמרא אמר הכתוב וירם את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו ויבא ויעמוד על שפת הירדן ויאמר איה אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעבור אלישע (מלכים ב' ב') שאחר שכתוב ויעבור אלישע ולא כתוב ויעבור בלבד נראה שהמכה לא היה אלישע לבדו אלא אליהו היה עמו שנראה לו באותה שעה ועליו נאמר אף הוא ויכה את המים. וכן מצאתי כתוב בשם קדומי המפרשים שאליהו נראה לאלישע באותה שעה ואז נחה רוח אליהו על אלישע ונתקיים בו שהיה לו פי שנים ברוחו לפי שראה אותו אחר שלוקח מעמו, וכן מצינו שאחר הלקיחה כתוב על יהורם בן יהושפט מלך יהודה ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא (ד"ה ב' כ"א) שנראה שהיה אז נמצא ב[...] האנשים ומתקן מעשיהם. וסמיכת היד שאמרנו אין ספק שעל מי שיש לו הכנה מרובה תועיל יותר בסמיכת היד על מי שיש לו הכנה מועטת, ולכן שם יעקב יד ימינו על ראש אפרים שיש בו הכנה גדולה יותר מבמנשה, ולזה רצה שתחול הברכה על ידו עליו בענין יפה כפי גודל הכנתו אליה, אבל במנשה למיעוט הכנתו לקבל השפע הספיק לו שישית לו יד שמאל עליו כדי שיחול עליו בברכת יעקב השפע שהיה אפשר לו לקבל, וזאת היתה הכונה בברכת הכהנים את העם כדי שיהיו אמצעים להחול השפע על המתברכים כפי הכנת כל אחד מהם והיו נושאין כפיהם בשעת הברכה שהיא כענין סמיכת היד, והיתה ברכת הכהנים לכלל ישראל או לצבור לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע מן היחיד, וזה שא"א שלא יהיה בהם מי [...] הכנה לקבל איזה שפע אלהי באמצעות הכהנים, ועל זה הדרך הן ברכות הצדיקים או החסידים [...] ברכים על ידם כדי שיחול השפע באמצעותן על המתברך ע"ד שפירשנו בנבואה בפרק י"ג מהמאמר הג'. ואל תקשה עלי איך אפשר שיהיה הצדיק או החסיד כלי להגיע הברכה אל המתברך והוא יהיה עני ומצטרך לבריות, שכבר בארו רז"ל בפ' כסוי הדם ואמרו מאי להו זכותא דצדיקי לאחריני לדידהו לא מהני להו זכותיהו (חולין דף פ"ז) ואחר שימשך השפע אל המתברך באמצעות המברך כפי הכנת המקבל אין כח ביד המברך להפסיק השפע ההוא ושלא ירד על המקבל כי בגלוהו ירד עליו שהמברך אינו אלא כלי להגיע הברכה אל המתברך ואע"פ שיסתלק הכלי לא תסתלק הברכה, וזה כאדם שהמשיך מי מעין המתגבר אל גנה וזרועיה הצמיה שאף על פי שיסתלק האיש הממשיך לא יפסק הנחל הנמשך מהשקות הגנה, וכן מי שיעשה הלונות בבית

שרשים

מהש"י למלאכים ומהמלאכים לגלגלים ומהגלגלים לעולם השפל: (ה) ושיהיו עם זה מוכנים וכו'. כי אע"פ שהמקבלים ראוים לזה אם אינם מוכנים ג"כ לא ישפיע עליהם השפע האלהי כמו שנתבאר לעיל בתי"ג פרק י"א בענין אהרן ומרים ע"ש : (ו) במה שהיה קודם הלקיחה. שיהיה לו שפע

אופל כדי שיכנס בו אור השמש שאף אם יסתלק האומן לא יסתלק אור השמש מלהאיר הבית ההוא האפל, וזה הוא שאמר יצחק כשחרד חרדה גדולה עד מאד ואברכהו גם ברוך יהיה (בראשית כ"ז) כלומר על כרחי יהיה ברוך אחר שברכתי אותו, שגם ברוך יהיה הוא מכלל החרדה כאלו אמר אין בידי להפסיק בשפע ההוא שנמשך אליו ע"י, שזה כמי שצוה את הצורף לעשות כלים נאים מזהב מצויירים ציור נאה מאד לאוהבו של צורף והאומן בהיותו מדמה שהכלים ההם היו לאוהבו צייר אותם ציור נאה עד מאד בשמחה ובטוב לבב ואח"כ נודע שלא היו הכלים ההם לאוהבו של צורף שבלי ספק הצורף ההוא יתעצב על זה ויחרד חרדה גדולה אבל אין בידו למנוע הציור הנאה ההוא שלא יהיה עשוי בכלים ההם ואע"פ שנודע שהם לשונאו של אומן, ובעבור זה אמר יצחק לעשו הן גביר שמתיו לך וגו' (שם) כלומר כבר הגיעו לו על ידי באמצעות הכנתו כל השפע הזה ואין בידי להפסיק אותו אחר שכבר נמשך ולכה אפוא מה אעשה בני, עד שאמר לו עשו הברכה אחת היא לך אבי כלומר שיברכהו ברכה אחרת שלא תהיה נגד הברכה שברך, וכן עשה יצחק בכלל ברכת עשו אמר לו ואת אחיך תעבוד שבזולת זה א"א, וזה מה שרצינו לבאר מענין הברכות :

פרק כ אע"פ שהתפלה מצוה ממצות התורה כמו שאמרו רז"ל בספרי ולעבדו בכל לבבכם (דברים י"א) זו תפלה, ואמרו גם כן הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות (אבות פרק ב' ונדרים דף ל"ט ע"ב) לא מפני זה נאמר שיהיה מתן שכרן של מצות שוה ושלא תהיה אחד מהן גדולת הערך וגדולת השכר יותר מאחרת, אבל זה כמי שאמר על סמי הרפואה הוי זהיר בסם שאינו יקר הערך כמו בסם שהוא יקר הערך שכלם מועילים תועלת גדול לגוף, שלא בעבור זה נאמר שלא יהיה לקצת הסמים יתרון על קצת אבל יאמר זה בעבור זה שהרי אובר"בארו עד"מ שהוא סם יקר הערך מאד והסרנגא"ן שאינו יקר הערך כל כך שראוי שיהיה זהיר בשניהם אע"פ שאין ערכם שוה לפי שכל אחד מהם יש לו סגולה בפני עצמה מועילה לגוף האדם בכלל, שכמו שהראונ"ד יש לו סגולה לרפאות תחלואי הכבד כן הסרנגאן יש לו סגולה לרפאות תחלואי הרגלים השוקים והברכים שגם זה מועיל לגוף האנושי ומ"מ יש לכל אחד ואחד מהם ענין ותועלת בפני עצמו לפי מקומו שאין ערכם שוה, שהראונ"ד יש לו סגולה לרפאות אבר ראשיי והסרנג"א אע"פ שיש לו סגולה מיוחדת בפני עצמו אינו מרפא אבר ראשיי. וכן המצות אע"פ שכל אחד מהם יש לו סגולה ותועלת כללי מצד היותה מצות השם שזה תועלת כולל כל המצות וראוי שנזהר לפי זה במצוה קלה כבמצוה חמורה, מכל מקום אין ערכם שוה כי כל אחת יש לה סגולה מיוחדת בפני עצמה ותועלת מיוחד (א) מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת וראוי שיהיה יתרון לקצתם על קצתם מזה הצד, ועל כן אני אומר שמצות התפלה עם היותה אחת ממצות התורה וראוי שיקובל עליה שכר כולל כבעל כל אחת מהן, וזה שכל מצוה מצד עצמה תתן שכר מיוחד כמו שתמצא בצדקה למען יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך (דברים כ"ז) ובשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים (שם כ"ב) ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה מצד עצמה הוא ענין כולל שהוא מועיל לכל הדברים, שהרי נמצא אותה שתועיל לרפאות החולים כמו שהועילה לחזקיה שמעתי את תפלתך וגו' הנני רופא לך ביום השלישי תעלה בית ה' (מלכים ב' כ') ותועיל להציל ממות שהרי כשחטאו ישראל בעגל נאמר למשה הרף ממני ואשמידם וגו' (דברים ט') ונצולו בתפלת משה, וכן יונה ניצל בתפלתו ממעי הדגה, ותועיל לפקוד עקרות ויעתר יצחק וגו' ויעתר לו ה' וגו' (בראשית כ"ה), וכן נפקדה חנה בתפלתה, ותועיל לרעב ויהי רעב בימי דוד שלש שנים ויעתר דוד אל ה' (שמואל ב' כ"א) ותועיל למלחמה אמר הכתוב במלחמת סנחריב ויתפלל חזקיהו המלך וישעיהו בן אמוץ הנביא על זאת ויזעקו השמים וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ושר ונגיד במחנה מלך אשור וגו' (ד"ה ב' ל"ב) וא"כ התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן חם והן קר לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים לחלאים פרטיים בלבד יש מהם לארס חם ויש מהם לארס קר בלבד ולא נמצא אחד מהם מועיל לסם החם והקר ולחליים הפנימיים אלא התריא"ק הגדול בלבד, וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הנפשיים, שהרי משה אמר בתפלתו זכור לאברהם וגו' (שמות ל"ב) ואסף אמר אל תזכר לנו עונות ראשונים וגו' (תהלים ע"ט) נמצא שתועיל אל הזכירה ואל השכחה ולא נמצא מצוה שתועיל לכל הדברים אלא התפלה, וזה מה שבארו רז"ל (בבא קמא דף פ"ב ע"ב) שמה שנזכר בכתוב ועבדתם את ה' אלהיכם וגו'

שרשים

יתר מחסר בחליהו עצמו קודם שנלקח ממנו :
פרק ב (א) מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת.
התועלת ההוא בד"מ בא אליו מצד המצוה ההיא
ולא על ידי מצוה אחרת :

במקום

וגו' (שמות כ"ג) שהעבודה ההיא אינה עבודת הקרבנות שהיא (ב) במקום מיוחד אבל היא עבודה שהיא (ג) בכל מקום, ואי אפשר ג"כ שתהיה כעבודת העבד לאדוניו שהשם ית' אינו מצטרך אל עבודת זולתו, ולזה תהיה העבודה הזאת בהכרה שיהיה האדם מזכיר שבחיו בכל מקום ומכיר שהכל בא מאתו ומבקש צרכיו ממנו בהיותו מתחנן לפניו ומודה שאין לו עוזר וסומך מבלעדיו וזו היא העבודה אליו, ולפי שמצאו בפסוק ההוא ובבא אחריו ארבעה דברים כוללים מושגים ע"י התפלה ולא נמצא זולתה מן המצות ומן העבודות שתועיל לכך לפיכך בארו שהעבודה הזאת היא התפלה שהיא העבודה שבלב שאנחנו נמצא שנאמר בעבודה הזאת וברך את לחמך ואת מימיך (שם כ"ג), ונמצא בימי דוד שהועילה לרעב כמו שאמרנו, וכן והסירותי מחלה מקרבך (שם) (ד) בחזקיה. (ה) ולא תהיה משכלה ועקרה בארצך (שם) בחנה. ואת מספר ימיך אמלא (שם) בחזקיהו ובישראל בעגל. את אימתי אשלח לפניך וגו' (שם) בחזקיה עם סנחריב מלך אשור ומחנהו. ונמצא גם כן תועיל התפלה לכל הצרות כמו שנראה מתפלת שלמה דבר כי יהיה, רעב כי יהיה, שדפון ארבה וירקן כל נגע כל מחלה (מ"א ח'), ותועיל גם כן להנצל מהצרה ומהגלות, נאמר בישראל בהיותם במצרים ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים וגו' וישמע אלהים את נאקתם וגו' (שמות ב') וכן דניאל ועזרא בתפלתם עלו ישראל מן הגלות. נמצא א"כ שהתפלה היא כמו הצרי הכולל רפואת כל מיני התחלואים ומועיל לכל הגופים וע"כ תועיל לכל מיני האנשים. אמר שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל וגו' (מלכים א' ח'). והועיל ג"כ אפילו לרשעים גמורים כמו שנזכר בפרק שבעה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה:

פרק כא יקרה בענין התפלה ספק גדול והוא זה, כי מי לנו גדול ממשה אדון כל הנביאים והוא התפלל להשם על כניסתו לארץ ולא נענה, אמר הכתוב ואתחנן אל ה' אעברה נא וגו' ויאמר ה' אלי רב לך וגו' (דברים ג') והנה זה כמה שיורה שהדבר הנגזר אי אפשר שיבטל ע"י התפלה, וא"כ יאמר האומר כי שוא עבוד אלהים ומה בצע כשנתחנן לפניו אחר שאי אפשר לבטל הנגזר. והתשובה בזה שהתפלה מועילה לפני גזר דין עכ"פ ואף לאחר גזר דין ג"כ תועיל אם אין עמו שבועה, וכן אמרו רבותינו ז"ל יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין (ר"ה דף י"ג) כמו שיראה זה מחזקיה מאחר שנאמר לו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה נאמר לו שמעתי את תפלתך וגו' הנני יוסיף על ימיך (ישעיה ל"ח) והנה היה [א] לאחר גזר דין כמו שאמרו רז"ל בברכות. אבל גזר דין של משה היה גזר דין שיש עמו שבועה שנשבע שנאמר לכן לא תביאו (במדבר כ') וכן אמרו רבותינו ז"ל כי לכן לשון שבועה וכמו שהוכיחו זה מלכן נשבעתי לבית עלי (שמואל א' ג') לפיכך לא הועילה התפלה של מרע"ה, וזהו ההבדל שיש בין יחיד לצבור שהיחיד אין גזר דינו נקרע כשיש עמו שבועה ושל צבור הוא נקרע ומתבטל ע"י התפלה וזה יראה שהוא כן מקשר הפרשה, וכדי שיובן זה היטב אבאר הפסוקים שבאו בתפלתו של משה כדי שיובן הקשר יפה. הנה בתחלה אמר ואתחנן אל ה' ואמרו רבותינו ז"ל (ברכות פרק ד' דף ל"ב) אין חנון בכל מקום אלא מתנת חנם, ודקדקו זה לפי ששורש חנם חנן, ובא להורות שאין ראוי לאדם לתלות תפלתו במעשיו הטובים ולא בזכות עצמו כמאמר אליפז מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה (איוב ט"ו) וגנו חכמים לחזקיה (א) שתלה תפלתו בזכות עצמו ואמרו כי לפי שתלה הדבר בזכות עצמו הצילו בזכות אחרים ונאמר לו וגנותי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי (מלכים ב' י"ט) ובעבור זה לא תלה משה רבינו תפלתו בזכות עצמו אלא במתנת חנם, ולפיכך אמר ה' אלהים אתה החלות וגו' כלומר כך הוא דרכך לעשות עמי חסד חנם שאתה החלות מעצמך בחנם להשפיע עלי שפע נבואיי מבלתי שאהיה ראוי ולא שאכין עצמי לכך, וכן אמרו רבותינו ז"ל בספרי אתה החלות להראות את עבדך

שרשים

(ב) במקום מיוחד. ארץ ישראל בזמן שבית המק' קיים: (ג) בכל מקום. אפילו בחוצה לארץ ואפילו בזמן הזה והיא התפלה: (ד) בחזקיה. פי' נתקיים בחזקיה. ולא תהיה משכלה נתקיים בחנה, ואת מספר ימיך אמלא נתקיים בחזקיה ובישראל וכו'. וכמו שנתבאר הכל לעיל היטיב. ויש ספרים מוחקין כאן תיבת בחזקיה בעבור שהוסיף הש"י על שנותיו עוד ט"ו שנים ולא שייך לומר בזה את מספר ימיך אמלא, אבל הוא ללא צורך כי בכלל מאתים מנה:

פרק כא (א) שתלה תפלתו בזכות עצמו. כמו שנאמר אנא ה' זכר נא את

ענפים

פרק כא [א] לאחר גזר דין כמו שאחז"ל בברכות. והא דלא הוכיח המחבר דבר זה ממה שאחז"ל ביבמות פרק מצות חליצה דף ק"ה מנין לגזר דין של צבור שאפילו נחתם נתקרע שנאמר מי כה'

עבדך נסים וגבורות שנאמר אעברה נא ואראה, הנה בארו שאתה החלות נאמר על התחלת נבואתו של משה, וכאלו אמר רבש"ע אל יקשה בעיניך לעשות עמי חסד אע"פ שאיני ראוי אליו ולתת לי מתנת חנם שכן דרכך עמי שאתה מעצמך החלות בכנה להראות את עבדך וגו' ואחר שכן דרכך עמי עשה גם עתה עמי החסד הזה שאני שואל אעברה נא ואראה וגו', והתפלה הזאת היא על דרך (ב) הושיענו אלהי ישענו (ד"ה א' ט"ז) ומה הוא המונע שלא תעשה עמי החסד הזה שהמיתה הזאת הנגזרת עלי אי אפשר שתהיה אלא מאחד מג' פנים, אם מצד העונש המגיע מאתך על החטא או מצד הוראת המערכת, או שהגיע זמני להפטר, ואלו השלשה הם הקצים הקבועים לחיי האדם, אמר דוד על שאול כי אם ה' יגפנו או יומו יבא ומות או במלחמה ירד ונספה (שמואל א' כ"ו), רמז בזה שהמיתות הן שלש אם כרתית או טבעית או מקרית, כי ה' יגפנו ירמוז על המיתה הכרתית והיא מיתת העונש על החטא, או יומו יבא ומות ירמוז על המיתה הטבעית והוא שהגיע זמנו להפטר כפי מזגו, או במלחמה ירד ונספה ירמוז על המיתה המקרית המגעת לאדם בלא עתו ובלא חטא קודם אלא מצד המערכת או הגזרה הכוללת שכל מי שיבא במלחמה פלונית ימות ואם לא היה יוצא למלחמה לא היה מת ואם יצא ימות מצד ההוראה הכוללת אע"פ שאין בידו עון אשר חטא, ולא הזכיר המיתה הבחירייית לפי שאין אדם שיבחר מות מחיים. ולא הסכים בזה אל האמת (ג) שהרי מיתת שאול בחירייית היתה שנאמר ויקח שאול את החרב ויפול עליה (שם ל"א) וכן משה לא הזכיר אותה שהוא לא היה בוחר מות מחיים ולזה לא הזכיר אלא אלו השלש מיתות בלבד, ואמר לפניו רבונו של עולם המיתה הנגזרת עלי אם הוא מצד העונש על החטא (ד) אם כן עוני כל כך גדול שאי אפשר לימחל כמו שאמר קין גדול עוני מנשוא (בראשית ד') ואמרו רז"ל אמר קין לפני הקב"ה רבש"ע אתה סובל שמים וארץ ועוני א"א לסבול (סנהדרין דף ק"א ע"ב, ושילוחין דף כ"ו ע"ב) ובאור דבריהם שקין אמר לה' אתה שעוני הוא כ"כ גדול שאי אפשר לימחל, א"כ יהיה (ה) כאלו לחטוא יותר גדול מכח הש"י למחול וזה אי אפשר כי כח הש"י גדול לבב"ת, וזהו שתמה באמרו גדול עוני מנשוא. ואמר בעצמם דברי משה במה שאמר את גדלך וגו', כלומר אני יודע שגדלך בב"ת ואי אפשר שיהיה עוני כל כך גדול שלא יספיק גדלך הבב"ת למחלו, ואמר עוד ואת ידך החזקה לרמוז שאם היתה המיתה מצד הוראת המערכת כבר הראיתני נסים ונפלאות מורות שידך החזקה ותקיפה על המערכת לנצחו, ואמר עוד אשר מי אל וגו' לרמוז שאם המיתה היא טבעית כמו שהוא מיתת הצדיקים כמו שאמרו רז"ל שהקב"ה יושב וסופר שנותיהן של צדיקים וכו' כלומר שהוא סוף שנותיהן שלא יתקצרו לא על צד העונש ולא על צד המקרה אבל שיהיו השנים הראוים להם לחיות כפי טבעם והרכבת מזגם והליחות השרשי שבהם מתחלת יצירתם. וזה שאמר הכתוב בשרה שני חיי שרה (בראשית כ"ג) אחר שאמר ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים להורות שהקב"ה שנים ההם שהיתה חיה השנים שהיו שני חייה כפי טבעה והליחות השרשי שבה בתחלת יצירתה ולא נתקצרו ימיה כמו שנתקצרו שני חיי אברהם כמו שאחז"ל שהיה לו לחיות ק"פ שנים כמו שהיה יצחק ולא היה אלא קע"ה שנים שנתקצרו ימיו חמש שנים כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה ולרמוז ע"ז נאמר בו ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי (בראשית כ"ה) לומר אלו הן השנים אשר חיה לא שהיו אלו שני החיים כפי טבע מזגו והליחות השרשי אשר בו כמו שהיו שני חיי שרה, ועל כן היה משה אומר אם מיתתי היא טבעית שאין בכח הרכבת מזגי שאחיה יותר הרי אתה יכול לחדש בבשר נעורי ולתת בי כח להשיבני כבחוש רענן וכו' אולם שאין אלוה אחר מעולם זולתך שיעשה כמעשיך שיוכל לברוא בריות ולתת טבע חדש. ואם תחדש בי ענין חדש כאלו אני בריה חדשה מי יאמר לך מה תעשה שאין בעו"ם מי שיעשה כמעשיך וכגבורותיך ואחר שבכל זה כן שאין מי שיעכב על ידך אעברה נא ואראה, והשיב לו הש"י רב לך וגו' וצו את יהושע כי הוא יעבור וגו', וכל כך היתה גזרת הש"י קיימת עלי כשהגענו אל הגיא מול בית פעור וישבנו שם שלא נתן לי רשות לעבור משם, וזהו שאמר כאן ונשב בגיא מול

שרשים

לת אשר התהלכתי לפניך באמת וגו' והטוב ...יך עשיתי וגו': (ב) הושיענו אלהי ישענו. ... תאמר שאתה אלהי ישענו תמיד לפיכך גם ...הושיענו: (ג) שהרי מיתת שאול בחירייה. הבינה זה כדי שלא תקשה דלמא מה שלא הזכיר המיתה ההיא לפי שאין מן הנמנעות שיבחר האדם לעצמו המיתה: (ד) א"כ עוני כל כך גדול וכו' בתמיה: (ה) כאלו לחטוא. כחו של אדם: ו... מזה

ענפים

בה' אלהינו בכל קראנו אליו והוא מדרש רז"ל עומו פסביא א"כ מיד בסמוך מגזר דין של משה. כי ... להוכיח דבר זה אפילו מתפלת יחיד וק"ל:

מול בית פעור כלומר שלא יכולנו לעבור משם והלאה לפי שהייתי עתיד ליקבר שם כמ"ש ויקבר אותו בגיא מול בית פעור וגו' (דברים ל"ד) וסמך אל זה ועתה ישראל וגו' למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ וגו', כלומר אני נצטערתי כל הצער הזה כדי שאכנס לארץ ולא זכיתי ליכנס שם ואתם זוכים ליכנס שם התחזקו לשמור מצות הש"י כדי שתזכו ליכנס לתוכה, ושמא תאמרו שאחר שתפלתי אינה נשמעת כבר אפשר גם כן שהיום או למחר תחטאו אתם ולא תהיה תפלתכם נשמעת לכך סמך לזה עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור ואתם הדבקים בה' וגו' כי מי גוי גדול אשר לו אלהים וגו', כלומר אל תחשבו שהכלל והפרט הן שוים בדבר זה, שאין הדבר כן שאני (ו) עם רוב מעלתי לפי שאני יחיד לא נתקבלה תפלתי בעדי ואתם עם היותכם עובדי עבודת אלילים משתחוים לפעור ואין שנאוי לפני ה' כעובד ע"א נתקבלה תפלתי בעדכם שהרי כשנתפללתי עליכם בחטא על העגל או בפעור נתקבלה תפלתי עליכם ומחל לכם הקב"ה אע"פ שלא נתקבלה על עצמי, וכן נראה מלשון רז"ל בספרי שלכך נזכר כאן עון בעל פעור להורות על ההבדל שיש בין תפלת היחיד על היחיד לתפלתו על הצבור שעם היות שתי התפלות שוות ומין אחד תקובל יותר תפלת הכלל מתפלת היחיד, ולזה סמך אל זה כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ר"ל באיזה ענין שתהיה תפלת הכלל היא מקובלת, וע"ז הוא שאמרו רז"ל (ברכות דף ח') אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר לא ימאס (איוב ל"ו, ול"ו) ואמרו לעולם לשתף איניש נפשיה בהדי צבורא, להורות שתפלת הכלל היא נשמעת תמיד אע"פ שתפלת היחיד אינה מקובלת כשהוא גזר דין שיש עמו שבועה כמו שלא נתקבלה תפלת מרע"ה על כניסתו לארץ לפי שהיה גזר דין שיש עמו שבועה :

פרק כב וראוי שנבאר הטעם למה היה גזר דין של משה גזר דין שיש עמו שבועה עד שלא נתקבלה עליו תפלתו כלל, שלפי מה שאמרו רבותינו ז"ל שעיקר החטא במי מריבה היה על שאמר שמעו נא המורים (במדבר כ') לפי שזלזל בכבודן של ישראל ולמדו מכאן שהמזלזל בכבודן של רבים הוא כמו מחלל את השם קשה מאד שיהיה החטא הזה בלתי נתון לכפרה עם שמצינו במשה במשנה תורה חזר ואמר להם ממרים הייתם עם ה' (דברים כ') ואם עיקר ענשו היה על מ"ש שמעו נא המורים איך חזר לומר להם כך, והרבה נבוכו המפרשים בבאור החטא במי מריבה עד שהרמב"ם ז"ל נדחק בזה מאד ואמר שהחטא היה הכעס שכעס משה על חנם על ישראל שלא מצינו שכעס הש"י עליהם, שלא יכעס ה' על שישאלו דבר המצטרך אליהם כמים והמן, והנה היה בזה חלול הש"י לפי דעתו (ה) שיחשבו הרואים שהשי"ת כעס עליהם על ששאלו המים עם היותם הכרחיים להם שאל"כ לא היה כועס משה עליהם על לא דבר שהכעס מדה פחותה ולא תמצא בארון הנביאים מדה פחותה כזאת על לא דבר חלילה, ויבואו לחשוב על ה' תועה שכעס על לא דבר, זהו תורף דבריו בזה והם רחוקים מהדעת, וכבר סתר הרמב"ן ז"ל זה הדעת בפירוש התורה, אלא שיראה מדבריו גם הוא שהוא מסכים עם הרמב"ם ז"ל שלא היה החטא על שלא דברו אל הסלע, וזה אם מפני שאין הסלע בעל שכל (ג) שיבואהו צווי כהש"י, ואם מפני שאחר שנאמר למשה קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע וגו' (במדבר כ') (ג) יראה שהיה צריך להכות בצור אחר שצוה לקחת את המטה שאם לא כן למה היה צריך להזכיר המטה, וזו אינו ראיה שהרי נאמר לו בחורב ומטך אשר הכית בו וגו' (שמות י"ז) ואעפ"כ הוצרך לומר לו אח"כ והכית בצור ואף כאן היה ראוי שיאמר לו והכית בצור אם היה דעתו שיכה אותו כמו שאמר בפעם הראשון ולקיחת המטה אינו ראיה שיצטרך להכות שאין המטה פועל הוצאת [illegible] מכת ההכאה שאין כדרך מטה המכה בסלע שיבקענו ויוציא מים בכח ההכאה אלא בדרך [illegible] שבהיות המטה נמצא אצל הסלע יוצאים המים כמו שיגזור השם כמו שנאמר למשה בתחלת נבואתו ואת המטה הזה תקח בידך וגו' (שם ד') הנה באר בפירוש שהקנהו סגולה שיעשה באמצעותו האותות כפי מה שיגזור הש"י ויצוה על ידי משה, וראיה לדבר שהרי במכת הברד נאמר למשה נטה את ידך על השמים ויהי ברד (שם ט') ואח"כ כתיב ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה (וכיוצא בזה במכת הארבה) ולא היה הברד (או הארבה) מתחדש בהכאת המטה באויר אלא שבהיותו נמצא ביד משה אצל האויר היה מתחדש אות הברד (הארבה) ברצון הש"י ואף כאן אין לקיחת המטה ראיה להצטרך להכות בו, גם הטענה הראשונה שאמרו שהש"י לא יצוה אלא לבעל שכל ואין הסלע בעל שכל שבואהו צווי כהש"י יהיה בימיו,

וזהו

שרשים

זה ג"כ לקמן בפרק מ"ח : (ו) עם רוב מעלתי. אע"פ שיש לי מעלה גדולה : פרק כב (ה) שיחשבו הרואים. ע"י שרואים שמשה כעס עליהם יחשבו שהשם יתברך גם כן כעס עליהם : (ג) שיבואהו. שיבוא אליו : (ג) יראה שהיה צריך להכות. אף סלע

חהו דעת הרמב"ם ז"ל כמו שנראה בפרק ה' מפרקי משה, אינה ראיה שהחומר לא יתפעל מעצמו אלא ממניע יניעהו ויכינהו לקבל הצורה, וכשיצוה השם על החומר שיקבל צורה מה או שישתנה שנוי מה כאמרו תוצא הארץ נפש חיה וגו' ישרצו המים שרץ נפש חיה וגו' (בראשית א') וכיוצא בו אין הצווי ההוא אל החומר אלא אל המניע שיכין החומר לקבל הצורה ההיא או השנוי ההוא, והנה הצווי שהוא אל המניע הוא אל בעל שכל בלי ספק :

ומה שיראה לי בזה הוא שהחטא במי מריבה היה על שלא דברו אל הסלע כפשט הכתוב, ויורה על זה לשון הכתוב שאמר על אשר מריתם את פי למי מריבה (במדבר כ'), ולא יפול זה הלשון על אמרו שמעו נא המורים ולא על היותו כועס אלא על שעברו על הצווי. ואולם עיקר החטא שעליו באה השבועה היא על שהיה בענין ההוא מיעוט אמונה כמו שאמר הכתוב יען לא האמנתם בי וגו' לכן לא תביאו (כס). ובאור זה הוא ע"ז הדרך, שעקר גדול אל התורה ושורש אל האמונה שהוא מכתעף מאמונת ההשגחה ה.א שהשי"ת מכרית הטבע (ד) תחת כפות רגלי המאמינים כמו שאמר משה רבינו ע"ה אחר התפלה שסדר במזמור תפלה למשה איש האלהים (תהלים צ"א) אמר שהיושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי הנה הוא מבטיח אותו בעבור השי"ת שיצילהו מפח יקוש ומן הדבר ומן הפגעים הטבעיים עד שידרוך על שחל ופתן וירמוס כפיר ותנין. ונמצא זה בקצת הצדיקים כמו שאמרו (ברכות דף ל"ג ע"א) על רבי חנינא בן דוסא שהניח רגלו על חור הערוד ונשכו הערוד ומת הערוד הפך מה שהיה ראוי מדרך הטבע להיות, ואמר לתלמידיו בני לא ערוד ממית אלא חטא ממית ונמצא שהצדיקים משתנה הטבע על פי דבורם, אמרו (תענית דף כ"ה ע"א) (ה) על רבי חנינא שאמר מי שאמר לשמן והדליק יאמר לחומץ וידליק והיה כן, ודברים אחרים כאלה. וכן אמרו על רבינו פנחס בן יאיר במסכת חולין (דף כ"ז ע"א) שחלק הנהר במאמרו שלש פעמים עם שאין הנהר בעל שכל ונחלק למקיימי מצוה ולהולכים עמהם, וכן בנחום איש גם זו ושאר הצדיקים שנזכרו במסכת תענית (דף כ"ג ע"א) עצמו מספר הנסים שהיו נעשין על ידם בדבורם הקל מזולת שיבא בזה נבואה או דבור או צווי מהשי"ת, וכן אמר אליפז לאיוב ותגזר אומר וגו' (איוב כ"ב) שיראה שזה דבר מוסכם מהנביאים והמדברים ברוח הקודש כאליפז שהטבע משתנה על פי הצדיקים כפי מה שירצו וכל שכן על פי הנביאים שהיו הנסים מתחדשים על ידם ככל היוצא מפיהם, אמר אליהו חי ה' אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי (מ"א י"ז), ועוד אמר אם איש אלהים אני תצא אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמשיך (מ"ב א') ויהי כן. וכן אלישע אמר כעת מחר סאה סולת וגו' (מ"ב ז') והיה כן, וכן ויצף הברזל (כס) ושאר הנסים שנעשו על ידו מבלי שיקדם לו נבואה או צווי השי"ת על זה, וכן שאר הנביאים, ומשה עצמו אמר אם כמות כל האדם וגו' ואם בריאה יברא ה' וגו' ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה ותבקע האדמה אשר תחתיהם ותפתח הארץ את פיה וגו' (במדבר ט"ז) ולא נמצא שיצוהו השם יתב' על כך. וכן אמר ישעיה מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים (ישעיה מ"ד), ומי שיספק שהשם יתברך לא ישלים רצון הנביא או הצדיק הראוי לכך, הנה הוא כמטיל ספק בתורה ושורש משרשיה וכל שכן במקום שיש בו קדוש ה' שראוי ומחוייב לפרסם שהטבע משועבד ומוכרח לעשות רצון שומרי התורה ומקיימי מצותיה, ומי שיראה הנביא שראוי שיעשו על ידו נסים (ו) בלתי עושה אותם להצלת אומה אחת או כלל אחד, הנה הוא בלתי ספק גורם להטיל ספק באמונה שהרואה יחשוב שאין האמת כמו שהכתוב מיעד בתורה במקומות הרבה שהטבע הוא נכנע ומשועבד למקיימי מצות התורה ויבואו להטיל ספק בתורה, וכל שכן כשיראו הנביא עצמו שנתנה תורה על ידו שאינו נשען על האמונה הזאת לגזור אומר ולדבר דבר כנגד הטבע לשנותו ממנהגו או לחדש אור או מופת עם היות הנביא ההוא ממי שראוי שיעשו על ידו נסים יותר מעל ידי זולתו, וזה בלי ספק גורם לחלול השם ולהטיל ספק באמונה וכאלו הנביא עצמי הוא מסופק אם הדבר אמת שישתנה הטבע על פי דברו כפי שתיעד התורה, וע"ז נאמר יען לא האמנתם וגו' כי כששאלו המים אלו היה משה ואהרן גוזרין שיבקע הצור ויזובו המים היה השי"ת בלי ספק מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים והיה השי"ת נקדש בזה לעיני כל העם ובעבור שלא עשו כן משה ואהרן אבל באו מפני הקהל כדמות בורחים אל פתח אהל מועד כמו שפירש החכם ראב"ע ז"ל כאלו אין להם עצה מה לעשות והיה זה בלי ספק חלול השם וגורם מעוט אמונה

שרשים

שלא נזכר בצווי כי אם ודברתם : (ד) תחת כפות רגלי המאמינים וכו'. עיין מזה לקמן בפמ"א : (ה) על רבי חנינא שאמר מי וכו'. ר"ל ר' חנינא שאמר לבתו מי שאמר וכו' : (ו) בלתי עושה אותם כלומר והוא אינו עושה אותם : ולהתפלל

אמונה בו ובתורתו לרואים, ולפיכך אמר לא האמנתם בי שאלו הייתם מאמינים הייתם גוזרים על הטבע שישתנה כדי שיתקדש שמי על ידיכם שיראו הכל שאני מקים דברי עבדי ועצת מלאכי אשלים, והם עליהם השלום אע"פ שעשו זה לרוב ענותנותם שלא היו רוצים ליטול עטרה לעצמן מבלי מצות ה' מ"מ נחשב להם לעון ולמעוט אמונה מפני חילול השם שנמשך מזה כמו שבארנו. ולזה תמצא יהושע כשנצטרך לכמו זה הדבר לא המתין ליטול רשות מהשם ולימלך בשכינה. אבל נשען על השם שיעשה רצונו ומעצמו אמר שמש בגבעון דום וגו' כמו שהעיד הכתוב אז ידבר יהושע לה' לאמר ויאמר לעיני כל ישראל שמש בגבעון דום וגו' (יהושע י') וקיים השם דברו עד שהעיד הכתוב עליו שלא היה דבר גדול כמוהו אפילו בימי משה שיאמר משה מעצמו ויתקיים דבר גדול כזה, ואמר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש וגו' (פס) כלומר שיקיים השם דבר גדול כזה שיגזור האיש מעצמו, וזהו חטא מעוט האמונה שייחס הכתוב למשה ולאהרן על שלא עשו דבר מעצמן בזולת השם, וגם אחר שנאמר להם ודברתם אל הסלע והם לא דברו אלא הכו חטאו ג"כ בשעברו פי השם שאלו דברו היה השם מתקדש והיו מתקנים קצת ממה שחטאו, ובעבור שלא דברו הוסיפו לחטוא, וסבת החטא היה בעבור שחשבו שכמו שבחורב יצאו המים ע"י הכאה גם בפעם הזאת לא יצאו אלא על ידי הכאה, וה' צבאות לא כן יעץ שבפעם הראשונה עדין לא נתנה התורה ולא היתה הטבע משועבד לישראל כל כך, אבל עכשיו בשנת הארבעים ראויים הם שיעשה להם נס ושיכנע הטבע מפניהם בדבורו של משה בלבד, ובעבור זה היה בכאן מרי על שלא דברו אל הסלע כמו שנצטוו, ומעוט אמונה וחלול השם על שלא גזרו מעצמן על הסלע שיתן מימיו בזולת צווי השי"ת. וכן תמצא שבפרשת האזינו כשאמר ה' אל משה עלה אל הר העברים והאסף אל עמיך (דברים ל"ב) יזכיר הכתוב השני דברים על אשר מעלתם בי ועל אשר לא קדשתם אותי לרמוז על שני מיני החטא הללו, ולפי שהיה בחטא מעוט האמונה וחלול השם כמו שבארנו לא נתן לכפרה כמו דאמרינן במסכת יומא אבל מי שיש בידו חלול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביסורין למרק אלא מיתה ממרקת, ועל כן היה גזר דין שיש עמו שבועה ולכך לא הועילה תפלתו ולא תשובתו של משה בחטא זה, והסתכל במה שבארנו בזה הפרק והבינהו שהוא יותר נכון מכל מה שנאמר בו, והשי"ת ברחמיו יצילנו משגיאות, אמן:

פרק כג התיבות יש מהם שיורו על טוב הוראה גמורה ולא יורו על רע כלל, ויש שיורו הוראה גמורה על רע ולא יורו על טוב, ויש שרוב הוראתן יורו על הטוב ויורו בצד מה על רע ג"כ, וההפך. ואשר יורו על טוב כמו ישר ונאמן רחום וחנון אלו ודומיהן הותר ליחסם לשם יתברך (א) ולהתפלל לפניו בהם, ואשר יורו על רע גמור כמו רשע עולן גזלן חמסן וכאלו וכיוצא בהן לא הותר ליחס לשם יתברך כלל אף כי להתפלל לפניו בהן, והתיבות שרוב הוראתן טוב לא הותר ליחסן להש"י אם לא שנמצא לנביאים שייחסום אליו יתברך כמו חסיד שאע"פ שרוב הוראתו טוב, אחר שנמצא שנאמר על התרפה בצד רחוק כמו פן יחסדך שומע (משלי כ"ה) חסד הוא (ויקרא כ') לא היינו מתירין עצמנו ליחסו אליו יתברך אם לא שנמצא הכתוב אומר כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם (ירמיה ג') ואולם התיבות שרוב הוראתן רע או דבר מגונה לא נתיר עצמנו ליחסן להשם דרך תפלה אע"פ שנמצא לנביאים ייחסום אליו יתברך (ב) אם לא שנמצא אותם שייחסום לו דרך תפלה וזהו כמו העצבון וקוצר הנפש שייחס אליו הכתוב ויתעצב אל לבו (בראשית ו') ותקצר נפשו בעמל ישראל (שופטים י') (ג) ואעפ"כ לא ניחס אליו יתברך דרך תפלה לומר התעצב עלי או הקצר נפשך עלי וכן הבכי לא נתיר עצמנו ליחסו אליו יתברך אע"פ שייחסוהו אליו יתברך לפי דעת רבותינו ז"ל במסכת חגיגה (דף ה' ע"ב) אמר רב שמואל בר אויא משמיה דרב מקום יש להקדוש ב"ה שבוכה שם ומסתרים שמו שנאמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה (ירמיה י"ג) מאי מפני גוה מפני גאותן של ישראל שנשפל ומי איכא בכיה קמי קב"ה והכתיב עוז וחדוה במקומו (ד"ה א' ט"ז) לא קשיא הא בבתי גואי הא בבתי בראי

שרשים

פרק כג (א) ולהתפלל לפניו בהן. על דרך שיתבאר אח"ז בסמוך:

(ב) אם לא שנמצא אותם שייחסום לו דרך תפלה. כלומר אם לא אותן שנמצאו שהנביאים היו מיחסין אותן בתפלתן להש"י כמו יהמו נא רחמיך כמו שיתבאר בפרק זה: (ג) ואעפ"כ לא ניחס אליו יתברך דרך תפלה וכו'. לפי שגם הנביאים לא היו מיחסים להשם אלו תוארים בתפלתן:

בראי [ה] הנה רז"ל הבינו שזה הכתוב הם דברי השם ולא דברי הנביא לפי שהדרשה מתחלת שמעו והאזינו ואל תגבהו כי ה' דבר (ירמיה י"ג) ולשון זה מורה שהוא דברי השם ולא דברי הנביא כמו שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה' דבר בנים גדלתי ורוממתי (ישעיה א') , ואמר תנו לה' אלהיכם כבוד בטרם יחשך וגו' ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה (ירמיה י"ג) וכונת הפרשה לפי דעת רבותינו ז"ל הוא שמה שאמר שמעו והאזינו ואל תגבהו רוצה לומר אל תחשבו להיות נצחיים כגבוהים שאינו כן שאתם מטבע ההויה וההפסד ואם תרצו להתקיים תנו לה' אלהיכם כבוד , כלומר הנפש שנקראת כבוד כמו וכבודי לעפר ישכן (תהלים ז') תנו אותה לשם והשתדלו שתשיג השלמות הרוחני הנפשיי שנקראת גם כן בשם כבוד , אמר יעלזו חסידים בכבוד (שם קמ"ט) והיתה מנוחתו כבוד (ישעיה י"א) ונקראת השלמות הזה כבוד לפי שהוא כבוד אל השם שברא נפש האדם עם היות האדם מטבע ההויה וההפסד באופן שאם תדבק בו תוכל להתקיים ולהיות נצחית , ואמר שישתדלו להשיג זה השלמות קודם יום המיתה וזהו בטרם יחשך כמאמר שלמה וזכור את בוראך וגו' עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים (קהלת י"ב) שהוא רומז אל יום המיתה, ואמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי רוצה לומר אם לא תשמעו לעצתי זאת להשתדל בהשגת הכבוד הזה שהוא השלמות הנפשיי . במסתרים תבכה נפשי כלומר דעו שכבר גזרה חכמתי ורצוני שתהיו מעותדים אל הרע וההפסד , שהבכי יהיה לעולם על הדבר הנעדר , ורמוז שיש במציאות מקום שההעדר והרע דבק בו והוא העולם השפל והוא שנקרא בתי גואי אם לפי שהארץ היא באמצע העולם מוקפת מכל הצדדין , ויקרא בתי בראי אל השמים שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם , ואם לפי שההעדר הוא דבר בהיולי שהוא בלתי מושג בחוש לכן קראו בתי גואי ויקראו בתי בראי אל השמים לפי שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם וגם בעבור שיש בהם המציאות המוחש וכאלו הורו בזה שכל המציאות בכללו הוא מושגח ומונהג מהש"י ואפילו החלק שההעדר דבק בו הנקרא בתי גואי , ומציאות זה החלק הוא מצד השמחה הנמצאים במציאות המוחש הנקרא בתי בראי , ורמוז בזה שאחר שההעדר דבק בו בנמצאים כן ההיולי א"א לשום אחד מהם להיות נצחי אלא מצד הנפש , ואמר תבכה נפשי כלומר נפש האדם שהיא שלי תפסד שהבכי ירמוז אל ההפסד, או הוא עד"מ כאלו הפועל מצטער כשלא תגיע פעולתו אל תכלית השלמות שכוון בה , וע"כ אמר שהבכי הוא מפני גאוהן של ישראל שנשפל לפי שמעלת ישראל שלמותן המכוון בם מצד התורה הוא שלמות הנפש וקיומה וע"כ יצטער כשלא תתקיים הנפש ותעדר, ועל זה אמר שהוא בוכה או שיש בכיה לפניו וזה הלשון כיוצא בו אע"פ שנמצא הנביא ייחסהו אל הש"י לפי דעת רז"ל לא נתיר עצמנו ליחסן להשם דרך תפלה ולומר בכה עלי או התעצב עלי או תקצר נפשך עלי אע"פ שנאמר יהמו נא רחמיך עלינו לפי שנמצא לנביא אמר כן דרך תפלה אמר ישעיה הכן מעיך ורחמיך אלי התאפקו (ישעיה ס"ג) ובעבור זה הוא מבואר שאין כל אדם רשאי לסדר דברים כפי רצונו בתפלה וכל שכן ליחס אליו שום תואר מעצמו ועל כיוצא בזה נאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים וגו' (קהלת ה') וכבר האריך בזה הראב"ע ז"ל בפירוש קהלת על זה הפסוק ודבריו נכונים בזה ואין צריכים תקון. והכלל בזה שהתפלה צריכה ג' דברים כדי שתהיה ראויה להתקבל . האחד שתהיה נאמרת במאמרים קצרים נאותים ומורים על כונת המתפלל ולא ירבה דברים שהסכל ירבה דברים ולא יהיה ממי שנאמר עליו (ד) כי בא החלום ברוב ענין וגו' (שם) וצריך שיהיו הדברים הנאמרים ההם ערבים אל השומע ולא יהיו עליו לטורח , ולזה נתחברו השירים והפזמים והבקשות העשוים במשקל אל התפלה להתקבץ בהם אלו הענינים כולם , ועוד נוסף עליהם שהם מסכימים לנגוני המוזיק"א כמו שהוא נגדר השיר שהוא מאמר מתיחס ונקשר קצתו עם קצתו ומודיע כונת המדבר במלות קצרות וערבות ושקולות כפי נגוני המוזיק"א. והשני שתסכים כונת הלב עם הנאמר בפה ולא יהיה המתפלל ממי שנאמר עליהם ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו (תהלים ע"ח) אבל יהיה ממי שיסכים הלב עם הפה כמ"ש דוד יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי

שרשים

(ד) כי בא החלום ברוב ענין. פי' וסיים וקול כסיל ברוב דברים :

לסבה

ענפים

פרק כג [ה] הנה רז"ל הבינו שזה הכתוב וכו' לפי שהפרשה מתחלת וכו'. ויכל לומר ממש אהר על דעת רז"ל בזה והוא שאם היו זה דברי הנביא היה לו לבכות בפסוקים ובכתובות כדי שיהיה כתשובה שלמה, וזה"ק :

מבל

לבי לפניך (פס י"ט) כלומר אחר שהם מסכימים יחד אמרי פי והגיון לבי יהיו לרצון לפניך. והג' שיהיה הקול נבוך ומורה על ההכנע כאדם המתחנן לפני אדונו כמאמר המש"רה שמע קול תחנוני בשועי אליך (פס כ"ה) שמע אלהים קולי בשיחי (פס ס"ד) ולא יהיה ממי שנאמר עליו נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה (ירמיה י"ב) ואל אלו הג' תנאים רמז דוד במזמור רביעי אמרי האזינה (תהלים ה') לרמוז אל התנאי הראשון אשר מצד קצור המלות והמאמרים, ובינה הגיגי לרמוז אל התנאי הב' אשר מצד כונת הלב, והקשיבה לקול שועי לרמוז אל התנאי הג' אשר מצד הקול המורה על ההכנעה. ואלו הם התנאים שא"א שתקובל התפלה זולתם, ואמנם אף אם ימצאו שלשתן איננו מחויב שתקובל התפלה על כל פנים, שכבר יהיה המקבל כל כך רחוק מהש"י שיצטרך להרבות ולהפציר בתפלה כדי שתקובל ועם ההפצר ורבוי התפלה אפשר שתקובל, ולזה תמצא ישעיה הנביא מאשים את ישראל עד שלא היו מפצירין בתפלה אמר ואין קורא בשמך מתעורר להחזיק בך (ישעיה ס"ד) שנראה שאם היו מחזיקין ומפצירין בו היה מועיל, וכן מצינו באנשי נינוה שכתוב בהן ויקראו אל אלהים בחזקה (יונה ג') ונעתר להם, וכן מרע"ה כשהתפלל על מעשה העגל הרבה והפציר בתפלה ימים רבים עד שנענה וכן בברגלים עד שנאמר לו סלחתי כדברך, ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהש"י או יהיה הדבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל אי זה פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה, אמר ישעיה גם כי תרבו תפלה אינני שומע ואמר עוד רחצו הזכו וגו' (ישעיה א') ובאנשי נינוה נאמר ויתכסו שקים האדם והבהמה (יונה ג') וגם הצדיקים היו עושים פעולות מורות על ההכנעה אמר דניאל לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי (דניאל י') ואמר לו המלאך למן היום אשר נתת אל לבבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך. ויש מן האנשים מי שיספיק לו עשית התפלה בכונת הלב אמר דוד ע"ה קרוב ה' לנשברי לב (תהלים ל"ד) קרוב ה' לכל קוראיו (פס קמ"ה). ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה שאפילו מה שלא יתפללו עליו ינתן להם והיא מדרגת יראי השם אמר הכתוב רצון יראיו יעשה וגו' (פס) ומ"מ צריך שיתפללו לפניו בפעל ולפיכך סיים ואת שועתם ישמע ויושיעם, ויש שיהיו במדרגה גדולה והם אוהבי הש"י עד שאינן צריכים להתפלל אל הש"י שהוא מעצמו שומר אותם, וזהו שאמר אחר זה שומר ה' את כל אוהביו, וארז"ל עושה נפלאות לבדו כביכול אין בעל הנס מכיר בנסו (נדה דף ל"א ע"ב) וזאת היתה מדרגת אברהם אבינו עליו השלום:

פרק כד כל הפעולות והמעשים שאדם פועל אינו מחויב שיגיע שלמות תכליתם כפי פעולתם בהכרח. שכבר אפשר שיעשה האדם כל מה שראוי ובאופן הראוי ולא יגיע אל התכלית המכוון. הלא תראה הרופא פעמים הרבה יעשה כל מה שראוי לעשותו על צד היותר טוב שאפשר שיעשה ולא יפול טעות לא ממנו ולא מן החולה, ועם כל זה לא הגיע הבריאות המכוונת. וכן עובד האדמה יעשה כל מה שראוי ויזרע בעת הראוי ותהיה השדה טובה ומתוקנת כראוי ולא יצליח הזרע, וסבת כל זה מבוארת שהפועל הבריאות איננו הרופא לבד ולא החולה גם כן אבל הרופא והטבע. וכן בעבודת האדמה אין הפועל העובד ולא השדה גם כן אבל העובד והטבע. וכן התפלה פעמים הרבה יעשה אותה האדם כמו שראוי ובעת הראוי ובאופן הראוי ולא תקובל התפלה ולא מצד המתפלל אלא שלא יסכים בזה רצון הש"י. כמו שהספן פעמים הרבה יעשה ספינתו מתוקנת כראוי וינהיגה לטובה שבהנהגות וירד בים בעת הראוי ועם כל זה לא תצלח הספינה להגיע אל מחוז החפץ, וזה מצד שלא יסכים בזה רצון הש"י, אם על צד העונש כמו שקרה בענין יונה, ואם על צד ההשגחה לטוב (א) לסבה מן הסבות שנזכרו בפרק י"ג מזה המאמר, וכן התפלה פעמים שלא תקובל, אם על צד העונש כמו שבארנו בתפלת משה, או שאין המקבל מוכן עד שירבה ויפצר בתפלה או שיעשה פעולות מורות על ההכנעה כתענית או לבישת שק באנשי נינוה וכיוצא בדברים הללו כמו שבארנו, ואם שיהיה שם מונע אחר כמו שארז"ל (שבת דף ל' ע"א) שלא נתקבלה תפלת דוד שלא ימות בשבת בעבור שיגיע העת שימלוך שלמה בנו ואין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא, ואם בעבור שהש"י יודע שאין הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל על צד ההשגחה עליו לא תקובל תפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנים ולא תקובל תפלתו להיות הש"י יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו כמו אבשלום שבקש להמית את דוד, או שיתפלל בעד ממון והש"י יודע שהממון ההוא יהיה סבת מותו כמאמר שלמה עושר שמור לבעליו לרעתו (קהלת ה') או שיהיה סבת כפירתו כמאמר שלמה פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' (משלי ל') או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל הש"י. ולזה יהיה מבחר

התפלה

שרשים

פרק כד (א) לסבה מן הסבות שזכרנו וכו'. כפי האופן השני מהסבה הרביעית הנזכרת שם:

כמס

התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואמר רבש"ע עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה, אמר שיעשה רצונו בשמים בענין שיהיה נחת רוח מתחת ליראי ה', וזה שישדד המערכת לבטל הגזרה מעל עושי רצונו בענין שיהיה להם כח לינצל מצרתם, ואחר כך אמר והטוב בעיניך עשה כלומר ובכל דבר שאני מתפלל לפניך אל תפן לדברי ולא לבקשתי לעשות מה שלבי חפץ או מה שאני שואל, שפעמים הרבה אני מבקש ומתפלל על דבר שהוא רע לי לפי שאני מדמה והושב שהוא טוב ואתה הוא היודע יותר ממני אם הדבר ההוא טוב אלי או רע, וע"כ אתה תבחר ולא אני עשה מה שאתה יודע שהוא טוב, וזהו הטוב בעיניך לא מה שהוא טוב בעיני. ובעבור זה היא שאמרו רבותינו ז"ל חייב אדם לברך על הרעה (ג) כשם שמברך על הטובה (ברכות דף ל' ע"א) לפי שבחינת הטוב הוא אל הש"י ולא אל האדם שעל ה' לבחור דרך הטוב והישועה אל האדם, אבל האדם אין לו לעשות אלא לברך הש"י תמיד, וזהו שאמר דוד לה' הישועה (תהלים ג'), כלומר אל הש"י לבדו הוא בחירת דרך הישועה ולא אל האדם, ומה שמוטל על האדם הוא לברך את ה' תמיד על הטובה ועל הרעה ויכיר שהכל הוא לטוב לו, וזהו על עמך ברכתך סלה, ובעבור זה היתה התפלה היותר ראויה אל הש"ית לבקש רצונו בדברים כלליים לא בדברים מוגבלים פרטיים והדרך מיוחד, שהמתפלל בדרך מיוחד ודברים פרטיים הנה הוא כאלו רוצה להכריח הרצון האלהי לכה שדעתו נוטה בו ובוחר ואינו רוצה להכריח דעתו לרצון האלהי, וזה כאלו מטיל דופי בידיעת הש"י ויכלתו כאלו אין ביד הש"י דרך אחרת לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו אלא הדרך שהוא בוחר לעצמו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר אך לאלהים דומי נפשי ממנו ישועתי (שם ס"ב) כלומר כשתתפללי לפני בשר ודם את צריכה לפרש בקשתך והדרך שאת בוחרת בו להגיע אל מבוקשך שבזולת זה לא ידע מה שבלבך ומה שאת צריכה ומה הטוב והמועיל אליך, אך בשאת מתפלל לפני האלהים אל תפרש בקשתך אלא דומי נפשי לפניו ולא תבררי את הדרך להצלתך שהוא יודע הטוב והמועיל אליך יותר ממך, וזהו כי ממנו ישועתי או ממנו תקותי שהוא יודע דרך הישועה או הדרך שתשלם בו התקוה יותר ממני שפעמים אחשוב אני דרך לעצמי להשיג כבוד או מעלה כה או הצלה ויהיה ההפך, ולזה ראוי להתפלל לפניו במלות כוללות ולהשליך יהבך עליו, וזהו שאמר המשורר אחר שאמר והתענג על ה' (ג) אמר (שם ל"ז) גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה, הטוב והמועיל אליך שהוא יודע לבחור דרך הטוב או הכבוד או הישועה יותר ממך, וזה שאמר גם כן על אלהים ישעי וכבודי (שם ס"ב) כלומר על כן אני אומר אך לאלהים דומי נפשי, לפי שעליו לבחור לי מה שהוא ישע אלי או ריוח והצלה או כבוד שאני לא ארע לשער זה, אלא אני משים מבטחי בו שהוא יבחר לי מה שהוא טוב ונכון ונאות לי, וזהו שסיים צור עזי ומחסי באלהים, ויספיק זה הדבר בתפלה :

פרק כה

בשתפשנו כל מצות עשה שבתורה לא מצינו מצוה שיזכה האדם בה בלבד לתכלית המושג מצד התורה אלא התשובה, וזה שתכלית המכוון בתורה ובעשיית מצותיה לפי מה שבארנו במאמר השלישי, הוא אהבת השם שהוא המביאה את האדם לשכר גדול המקווה לנפש, וכן מצינו בענין התשובה שנכתב זה התכלית בעצמו בפרשת אתם נצבים, וזה ממה שיורה על גודל מעלת המצוה הזאת ושהיא מצוה כללית יותר כן התפלה, שהתפלה אע"פ שתועיל לענינים הפרטיים מכל מקום לא תועיל לתת השכר הכללי לנפש כתשובה, וע"כ ראינו לדבר בה אחר התפלה יותר מבשאר מצות ובקוצר כפי כוונת המאמר, ונאמר כי כשעיינו בפרשת נצבים היטב מצאנו שמה שאמר הכתוב ראה נתתי לפניך וגו' אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו וגו' (דברים ל') מדבר על התשובה לפי המשך הפרשה וקשורה, וזה שבתחלה אמר ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו (שם ל"ב) וגזר הענין בתשובה ואמר שצריך שתהיה בלב שלם ושהשם יעזרהו אם תהיה כך, וזהו שאמר בסוף כי תשוב אל ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ואח"כ אמר משבח גודל מעלת התשובה עם קלות מציאותה, כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך וגו', וכל זה בלי ספק מדבר על התשובה ויורה ע"ז באמרו בפיך ובלבבך לעשותו, שענין התשובה תלוי בוידוי הפה ובחרטת הלב (א) כמו שנבאר, וכן פירש הרמב"ן ז"ל שעל התשובה ידבר, והפליג הכתוב לשבח אותה בשאמר לא בשמים היא ולא מעבר לים היא, וזה כאלו אמר שהדבר לגודל ערכו הוא ראוי לך להשתדל ולשדוה בעדו כל טורח שבעולם אפי' לעלות לשמים

שרשים

(ג) כמס שמברכין על הטובה וכו'. עיין מזה גם כן לקמן בסוף פ' כ' : (ג) אמר גול על ה' דרכך וכו'. עיין מזה גם כן לעיל בפרק י"ז : פרק כה (א) במה נתבאר. בפרק ס"אחר וכ :

הקקס

לשמים אם אפשר או לעבור הים כדי להשיגו שהוא דבר יקר הערך מאד לפי שאין (ג) ההקש גוזר שיהיה לחוטא כפרה בשום פנים, כמאמר הנביא במה אקדם ה' וגו' הירצה ה' וגו' (מיכה ו') אמר כל כך היה ראוי לתת שכר גדול להנצל מן העונש על העברות שאיננו יודע כמה יתן וכמה יספיק לזה אם אלפי אילים או רבבות נחלי שמן היתן בכורו שכר פשעו או פרי בטנו בחטאת נפשו, וכל זה ממה שיורה שהשכל גוזר שלא היה ראוי שיספיק כופר אל החוטא בעד חטאו וכ"ש שאין ראוי שיקובל החוטא בתשובה בדברים כמו שהנביא אומר קחו עמכם דברים וגו' (הושע י"ד) אם לא על צד החסד האלהי, ולזה הזהיר עליה מאד ואמר ראה נתתי לפניך היום וגו' ובחרת בחיים למען תחיה וגו' (דברים ל') כי אחר שהראה דרך קלותו כשאמר כי קרוב אליך הדבר אמר ראה נתתי לפניך וגו' כלומר אין לך התנצלות בזה כמו שיש לך על שאר המצות שלרבויים ולגודל טרחם לא תוכל לקיימם, שאין הדבר כן בזה שזו המצוה קלה היא מאד, ואם תעשה אותה תשיג החיים והטוב ואם תתרשל ממנה יגיעך המות והרע, וע"כ תזהר שלא תזלזל בה, וזה כאדם שסבל חולי גדול שההקש גוזר שלא תספיק רפואה לחולי ההוא ובא רופא אחד ואמר אל החולה אני אגלה לך סם אחד במה שתתרפא מחליך, והחולה חשש שהסם ההוא אחר שהוא מרפא חולי קשה כזה שאין ההקש גוזר שיהיה לו רפואה שיהיה צריך להוציא ממון רב ולטרוח טורח גדול להשיגו. והרופא אומר לו לא תחשוב שיש טורח גדול בהשגחת הסם ההוא ושצריך שתעלה לשמים בעדו או שתצטרך להוציא ממון גדול לעבור דרך אניה בלב ים כמו שהיה ראוי להיות כן, שקל ההשגה הוא מאד, וזהו שסיים כי קרוב וגו'. וע"כ ראוי לך שלא תתרשל בהשגתו שהוא חיים לנפשך וכמו שלא תתרשל בבקשת החיים כך אין ראוי לך שתתרשל בזה, וזהו שסמך אל זה ובחרת בחיים ובאר שהחיים הללו שיושגו במצוה הזאת הם בעצמם התכלית המושג מצד התורה, וזהו אומרו לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייך ואורך ימיך לשבת על האדמה וגו', כי הוא חייך רוצה לומר בעולם הנשמות ואורך ימיך בעוה"ז שזהו לשבת על האדמה שע"י האהבה הזאת יושג הדבקות בש"י והחיים הנצחיים וההצלחות הגשמיות. וכל זה כשהתשובה היא מאהבה, אבל כשהתשובה היא מיראה אע"פ שיקובל עליו שכר מ"מ אינה תשובה גמורה שיקובל עליה השכר הגדול הזה שכך אמרו רז"ל במסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פ"ו ע"ב) אמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר כי כשלת בעונך (הושע י"ד) עון מזיד הוא וקרי ליה מכשול איני והאמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות כזכיות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה יחיה (יחזקאל ל"ג) לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ודבר זה צריך באור מהיכן יצא לו לרבותינו ז"ל שזדונות נעשות לו כשגגות לשב מיראה ששורת הדין נותן שהשב מיראת עונש אין ראוי שתועיל תשובתו כלום (ג) שהפעל שעליו ישובח האדם או יגונה או שעליו ראוי לקבל שכר או עונש הוא הפעל הבחירי שלא יתערב בו צד עונש כלל. והשב מיראה אין זה פעל בחירי גמור ולמה יקובל עליו שכר כלל, והתשובה דבר זה שהשב מיראה הוא על שני פנים, יש שב מיראת העונש המוטל עליו כעבד שהוא מתחנן לפני אדוניו בעוד שמלקה אותו וכשיקל האדון מעליו שבט אפו ישוב למרוד בו כאשר בתחלה כמו שהיה הענין בפרעה שבהיות המכה עליו היה אומר ה' הצדיק וגו' (שמות ט') וכשהיתה הרוחה חזר להכביד את לבו כבתחלה, וזה בלי ספק היה מורה שהתשובה הראשונה היתה על צד ההכרח כאימת מות נפלו וגו' ושלא היה פעל בחירי, וע"כ אין ראוי שתחשב לו לתשובה כלל, ויש מי שהוא שב מפני פחד השם ועונשיו ואף בשעת הרוחה פחד אלהים לנגד עיניו והוא ירא וחרד מאימת יסוריו בהיותו מאמין שכל הדברים באים מהש"י על צד הגמול והעונש, ולא ייחס הדברים אל הטבע והמקרה כמו שעשה פרעה שבסור המכה מעליו היה חוזר לקלקולו הראשון, ואף אחר מכת בכורות כשחשב שישראל נבוכים בארץ תלה כל האותות והמופתים שראה במקרה, וע"כ נתחזק לרדוף אחרי בני ישראל ונתאמת שתשובתו הראשונה היתה באונס ומחמת המכות ולא בחירי, וע"ז הדרך יתפרש מה שנמצא בכתוב שהש"י מחזק לב הרשעים או מקשה ערפם ומונע מהם דרכי התשובה, וזה שהרשע בבא עליו המכה הוא (ד) מתחסד ושב אל השם מיראת עונש המוטל עליו כמו שאמר פרעה חטאתי הפעם ה' הצדיק וגו' (שם) (ה) ובעבור שזה הפעל חמה לאונס ואינו בחירי תנה הש"י מחזק את לבו כשנותן לו צד או צדדין לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגחה האלהית, וזה כדי שיסור מלבו הכורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו:

שרשים

(ג) ההקש. השכל: (ג) שהפעל שעליו ישובח בפרק כ"ז: (ד) מתחסד. נעשה כחסיד הפסד או יגונה וכו'. וכמו שיתבאר לקמן (ה) ובעבור שזה הפעל. כשב מדאגת העונש בלי:

ובחירתו (ו) מבלי מכריח ואז יבחן אם היתה תשובתו בחירית, ומאשר בחירת פרעה כשסר בעליו עול המכה (ז) לרע אמר הש"י אני הכבדתי את לבו כלומר כשהסירותי מלבו המורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו והוא לרוע בחירתו בקש עלות ותואנות לתלות בהן ענין המכות ולומר שהיו במקרה, וע"ז אמר הכתוב ואם תלכו עמי קרי (ויקרא כ"ו) כלומר שתיחסו הדברים אל המקרה והלכתי אף אני וגו', ובזה הצד ננעלים שערי התשובה בפני הרשעים (ח) לא שהש"י ימנע מן האדם טוב בחירתו חלילה, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' אלהים והשיבו וחיו (יחזקאל י"ח) (ט) אלא שהשי"ת משאירו על בחירתו בלבד מבלי מכריח מחוץ והוא בוחר דרך לעצמו, וכן היה ענין סיחון שאמר עליו הכתוב כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו (דברים ב'), וזה לפי שסיחון נתחייב להשם כליה מחמת רשעו אלא שהיה מתירא מפני פחד ה' להתגרות בישראל הביא הקב"ה עצות מרחוק להסיר מלבו המורך שקנה מצד המופתים ששמע שנעשו לישראל כדי להשאירו על בחירתו בלבד, וזה כשצוה למשה שישלח מלאכים אל מלך אדום לאמר לו אעברה בארצך (במדבר כ"א) וכשלא אבה אבל יצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה צוה השם לנטות מעליו, וכשראה זה סיחון חשב מחשבות להתעולל עלילות ברשע ולומר שהצלחת ישראל לא היתה בהשגחה מהש"י אחר שראה אותם נוטים מעל מלך אדום ומעל מלך מואב כמו שבאר יפתח ואז אמר בלבו לא נופל אנכי מאלו, ולזה נתחזק לבו ויצא לקראתם למלחמה ויכהו ישראל לפי חרב וירש את ארצו, ואלו לא שלח משה מלאכים אל מלך אדום לא היה סיחון מתחזק לצאת למלחמה לקראתם מפני פחד ה' והיו צריכים זמן רב לכבוש את כל ארצו, וזה היה ענין קושי הלב שכתוב עליו כי הקשה ה' וגו' למען תתו בידך וגו' (דברים ב'), ועל דרך זה יתישב (י) למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום (שופטים י"א) שלפי הנראה יש בה מהקלון לישראל מה שלא יעלם, שלפי מה שאמר ישראל אוכל בכסף תשברני וגו' השיב מלך אדום שהיו הכרים להם ומים עד שהיו אומרים לו שיתני כסף בעבור המים ועל בן שאל כהם מכון גם בעד המעבר עד שהוצרך ישראל לומר ואם מימיך נשתה אני ומקני וגו' (במדבר כ') כלומר שקנית המים לא היה הכרחי להם ואם ישתו מהם יתנו מכרם, אבל לא אתן דבר בעבור שברגלי אעבורה רוצה לומר בעד המעבר, וע"כ אמר מלך אדום לא תעבור ויצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, ואז צוה הש"י לנטות מעליו והיו משה וכל ישראל תמהין מזה, עד כשצוה הש"י לשלוח מלאכים אל סיחון מלך חשבון ויצא לקראתם למלחמה ונלחמו עמו והכוהו אז הבינו מחשבות הש"י כי עמקו, ושכל מה שצוה לשלוח מלאכים אל מלך אדום ואל מלך מואב ולנטות מעליהם היה כדי לחזק לב סיחון כדי שיצא למלחמה ויכהו ישראל ויירשו את ארצו בזמן מועט להראות רוע בחירתו, וע"כ השב מיראה ע"ד סיחון ופרעה אינה תשובה כלל, אבל השב מיראה לפי שהוא מאמין בהשגחה וע"כ הוא ירא וחרד אל דבר ה' ולא יבקש עלות וצדדין לתלות בהן משפטי האל הישרים, אבל הוא סבור שכל הבא על האדם הוא דרך השגחה ועונש על מעשיו הרעים, הנה זהו השב מיראה שראוי לקבל שכר שעליו ארז"ל (יומא דף פ"ו ע"א) שזדונות נעשות לו כשגגות כמו שהוכיח מלשון המקרא שאמר כי כשלת בעונך, ואע"פ שפשט הכתוב נראה שהוא מדבר במי שלא שב כליל דקדק ריש לקיש מלשון הכתוב שאמר שובה ישראל עד ה' ולא אמר אל, שיראה שהוא מדבר במי ששב קצת אלא שלא שב עד הש"י שהיא התשובה הגמורה מאהבה, שהתשובה הראשונה שהיתה מיראה עדין נשאר לו בה מכשול עון כמו שאמר כי כשלת בעונך

שרשים

(ו) מבלי מכריח. שאינו מוכרח על מעשיו ואם ירצה יכול לומר שהמכה היתה על צד המקרה: (ז) לרע. כלומר שבחירת פרעה היתה לרע שהיה בוחר לעצמו הצד המקריי ואמר שהמכה באה עליו במקרה: (ח) לא שהש"י ימנע מן האדם טוב בחירתו וכו'. פירוש לא כמו שאמר הרמב"ם וכנמשכים אחריו שחזוק לב פרעה היה שהשי"ת מנע ממנו הבחירה והיה מוכרח על מעשיו הרעים זה אינו כי לא יחפוץ השי"ת במות המת וכו': (ט) אלא שהש"י משאירו על בחירתו וכו'. פי' מה שאמר הכתוב ויחזק ה' וגו' ואני אקשה וגו' הוא שהראה לו איזה צד מן הצדדין שיוכל לתלות ולומר שבאה אליו במקרה כדי שעל ידי זה יבחן אם היתה תשובתו בחירית כנזכר למעלה: (י) למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים וכו' אוכל בכסף תשבירני וכו'. כתוב זה אינו נזכר בתורה כי אם בנביאים בענין השליחות דיפתח שהוא אמר כן אבל בתורה לא נזכר כי אם מה ששלח משה בשביל ישראל כמו שאמר וישלח משה מלאכים וגו' כה אמר אחיך ישראל וגו' ולא נמצא שם מבואר ששלחו ישראל עצמם או שצוו לשלוח. וצ"ל שלא הביא המחבר כתוב זה כ"א על צד נחות לשונו וכאלו אמר למה נזכרה בתורה ענין השליחות הנשלח בשביל ישראל וק"ל כבמיד

בעונך, ואולם עדין צריך באור על מה שאמר שהשב מאהבה זדונות נעשות לו כזכיות, ששורת הדין נותן כי די שתועיל התשובה לבעל התשובה למרק עונותיו ולשומם כאלו אינם, אבל במה ישיג שום מדרגה שיזכה בה לחיי העוה"ב שאחר שאין לו זכיות ישאר כנעדר ומה ענין לחלק בין שב מיראה לשב מאהבה בזה, ובאור הענין הזה הוא שהתשובה אין לה מקום לפי שורת הדין כמו שבארנו בתחלת הפרק, אבל היא דרך חסד ונדבה הנמשך מהש"י, וע"כ אין להפלא אם יספיק חסד מהש"י הבב"ת כ"כ, וזה דבר באר אותו הושע הנביא שאמר על בעלי התשובה ארפא משובתם וגו' (הושע י"ד) שלפי שהיו אנשי דורו מספיקין עליו ואומרים איך אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה להשיג שום שכר או נעימות והלא די שתספיק למרק העונות, אבל ישארו כנעדרי עבירות וזכיות במה יזכו לשום נועם אלהי או לאהבת הש"י המיועדת בתורה לבעל תשובה, ולזה השיב הנביא בשם הש"י ואמר ארפא משובתם וגו' כלומר האמת כן הוא שאין ראוי שישיג הבעל תשובה שום מדרגה מצד עצמו אלא שמצד החסד האלהי ודרך נדבה הגיע אהבת הש"י אליו ע"י התשובה, וזה אם מצד שמצות התשובה היא במדרגה גדולה יותר מכל מצות התורה שעל ידה ישיג האדם התכלית המושג מצד התורה שהיא אהבת הש"י, ואם על צד החסד הגמור הנמשך על בעל תשובה דרך נדבה כמו שאמר אוהבם נדבה (שם) כלומר כמו שהתשובה היתה מאהבה כך אני אוהבם נדבה, וכן אמר דוד כשהיה שב בתשובה על ענין בת שבע ורוח נדיבה תסמכני (תהלים נ"א) כלומר דרך נדבה וחסד ולא מחמת שום זכות אלא מאהבת הש"י בלבד, ומדרך החסד הנמשך מהש"י להשפיע על כל איש ואיש כשיעור מה שיכין עצמו לקבל מן החסד האלהי, אמר המשורר והתענג על ה' וגו' (שם ל"ז) שאל ממני ואתנה גוים נחלתך, הרחב פיך ואמלאהו (שם פ"א) הרי שתלה נתינת החסד כפי השאלה, ולזה השב בתשובה מחמת יראה הנה הוא שב להיותו ירא שישיגנו עונש מחמת העבירות שעשה, והשי"ת בשכר תשובה זו ממשיך אליו חסד כפי מה שישאל ומגין עליו מן העונש והזדונות נעשות לו כשגגות שאינו נענש עליהן, אלא שצריך כפרה כשוגג, אבל השב מאהבה הנה הוא אחר שאינו שב מיראת עונש שיגיע לו מן העבירה שלא יחוש לעונש שלבו חזק (כ) כשמיר מצור לסבול העונשין ואינו שב אלא מאהבת הש"י בלבד שרוצה לעשות הטוב בעיניו מצד שהוא טוב בעיניו בלבד, כמו שיעשה האוהב מה שהוא טוב בעיני אוהבו מזולת יראת עונש כלל, הנה הוא מגיע בתשובה זאת אל התכלית המכוון מצד התורה שהיא אהבת הש"י, ולזה הוא ראוי שיאהבנו הש"י כמו שאמר הכתוב אני אהבי אהב (משלי ח') משא"כ בשב מיראה, ולזה אין ראוי שתהיה מדרגתם שוה, ומ"מ אפי' שלא תהיה התשובה בתחלה מאהבה כמו שראוי אלא מיראת העונש, הבטיח הש"י שהוא יעזור אל השב מיראה בתחלה שישוב אחר כך בתשובה שלמה לפניו שהיא התשובה מאהבה, וזה שבתחלת פרשת התשובה אמר הכתוב בצר לך ומצאוך וגו' (דברים ד') וזה יורה שהתחלת התשובה היתה מיראת העונש שהגיעו, ואמר אח"כ ומל ה' אלהיך את לבבך וגו', וזה כמה שיורה שאף אם בתחלה לא היתה התשובה אלא מיראה שהש"י ימול לב החוטא ויעזרהו לשוב באהבה שהיא התשובה הנכונה כמו שאמרנו:

פרק כו דרכי התשובה שבהם יטהר האדם מעונותיו ויזכה מחטאתו לפני אדוניו, הנה הם שיתקן המחשבה והדבור והמעשה. המחשבה שיתחרט אדם מעונותיו. הדבור שיתודה על פשעיו, המעשה שיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה, אבל יעשה מעשים שיורו שהמעשים הראשונים היו בטעות ובבלי דעת. אומ ההרטה מבואר בנביאים היותה הכרחית לתשובה, אמר ירמיה אין איש נחם על רעתו לומר מה עשיתי (ירמיה ח'), ואמר יואל מי יודע ישוב ונחם והשאיר אחריו ברכה (יואל ב') והודוי מפורש כתוב בתורה והתודה אשר חטא עליה (ויקרא ה') והתודו את עונם ואת עון אבותם (שם כ"ו) והתודו את חטאתם אשר עשו (במדבר ה') ושיקבל עליו שלא יוסיף לחטוא במה שחטא, אמר הנביא ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו (הושע י"ד) כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה (תהלים פ"ה). והדברים המונעים והמעכבים את התשובה הם ג' שהם העלמת החטא וההתנצלות ואהבת הממון והכבוד, והוא מבואר שכל אחד מאלו מעכבין את התשובה. ואולם העלמת החטא שמי שלא יכיר או ידע שחטא, לעולם לא יתחרט ולא ישוב בתשובה כמו שהחולה כל זמן שלא ירגיש או ידע שהוא חולה א"א לו שיתרפא לפי שלא יבקש לעולם רפואה, וכן החוטא אם לא ידע שחטא לעולם לא ישוב בתשובה, ולזה היה השי"ת מאשים לישראל כשלא היו

מכירין

שרשים

(כ) כשמיר מצור. לשון הכתוב הוא ביחזקאל ג' כשמיר חזק מצור נתתי מצחך. והוא מלשון חוזק וכן תרגם אונקלוס מחלמיש צור שמיר טינרא. וכן פירש רש"י ביחזקאל סימן ג'. ועיין שם שאר פירושים אחרים:

בהפצר

כבירין עונותיהן שזה היה סבה אל מה שלא ישובו בתשובה לפניו, אמר אלכה ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני (הושע ה׳) כלומר עד שיחזיקו עצמן כאשמים והטאים ואז ישובו בתשובה ויבקשו פני. וכן אמר דוד כי פשעי אני ארע וגו׳ (תהלים נ״א), ואמר הש״י קרא בגרון אל תחשך (ישעיה נ״ח) להורות שידיעת החטא הכרחי לתשובה, וההתנצלות ג״כ כבואר מענינו שהוא מונע התשובה, שאם יחשוב החוטא שיועיל ההתנצלות במה שחטא לעולם לא יתחרט ולא יתודה עליו, וזה נקרא מכסה פשעיו שעליו אמר שלמה מכסה פשעיו לא יצליח (משלי כ״ח) שבכסוי החטא הוא כשאדם תולה חטאו בדבר אחר, אמר איוב אם כסיתי כאדם פשעי וגו׳ (איוב ל״א), וזה לפי שאדה״ר התנצל על חטאו ואמר האשה אשר נתתה עמדי וגו׳ (בראשית ג׳) ולא הועיל לו התנצלות כלל, לפי שהשכל נתן באדם להיות תמיד עיניו על דרכיו שלא יחטא, ולזה נקרא השוגג חוטא וצריך כפרה, וכן צריך להורי׳ שלא יטעה אותו שום אדם וע״כ נאמר לאדם כי שמעת לקול אשתך וגו׳ (שם) ואע״פ שלא נצטוה שלא לשמוע לקול אשתו, אבל בשמעו אליה למשוך עצמי אחר התאוה הגופניית נענש, ולז״א כי שמעת לקול אשתך בזאת התאוה הגופניית ולא שמעת לשכלך, וזה כמה שיורה שלא יועיל לאדם התנצלות לומר פלוני גרם לי לחטוא, שאין התנצלות על החטא אלא האונס הגמור שעליו אמרו רז״ל אונס רחמנא פטריה. ועוד נבאר ענין האונס בפרק הבא אחר זה, ואהבת הממון או הכבוד הוא מעכב את התשובה, וזה שאף אם ישוב בתשובה אם התשובה היא בסבת תועלת ממון או בעבור הכבוד אינה תשובה, וזה כי כשיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה צריך שיהיה זה לאהבת השי״ת בלבד לא לזולת זה כלל. וכן היה דוד אומר שתשובתו ראויה להתקבל לפי שלא היה בה דבר מונע קבלתה שאמר חטאתי אודיעך (תהלים ל״ב) אמרו חטאתי אודיעך ירמוז על הכרת החטא, ועוני לא כסיתי ירמוז שלא התנצל על החטא כלל, ואמר אודה עלי פשעי ירמוז שהתשובה והודוי היתה לאהבת השי״ת בלבד ולא בעבור הממון והכבוד, ולפי שהיתה תשובת שאול כשחטא בעמלק חסרה אלו הג׳ תנאים, אע״פ שהודה חטאו לשמואל שני פעמים ואמר חטאתי לא נתקבלה תשובתו כלל, וזה שבתחלה היה מכחיש החטא ולא היה מכיר שחטא כי כשאמר לו שמואל ולמה לא שמעת בקול ה׳ (ש״א ט״ו) השיב אשר שמעתי בקול ה׳ ואלך בדרך אשר שלחני ה׳ וגו׳, וכשאמר לו שמואל שהיה חוטא (א) בהפצר ההוא יותר ממה שחטא במרי הראשון עצמו שהיה עיקר החטא וא״ל כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר, כלומר שהמרי שהוא עיקר החטא הוא כמו חטאת קסם שהוא לאו בלבד וההפצר שהיה מפציר לומר לא חטאתי הוא כמו און ותרפים שזהו חטא ע״א והוא יותר קשה מהקסם שהוא עיקר החטא, מתוך דברים הללו הודה שאול שחטא ואמר חטאתי אבל התנצל על החטא בדברי שקר ואמר כי יראתי את העם וגו׳, ולפיכך לא אבה שמואל לשוב עמו כשאמר לו ושוב עמי והשתחויתי לה׳ השיב לו לא אשוב כי מאסתה את דבר ה׳ ויסוב שמואל ללכת, לפי שהוראת חטאתו לא היתה הוראה כלל שהיה מתנצל בדברי שקר, ובשהודה שאול אח״כ שחטא ואמר חטאתי סתם והסכים שמואל לשוב עמו, אבל לפי שגלה שאול דעתו שתשובתו זו היתה בעבור הכבוד כמו שאמר ועתה כבדני וגו׳ (שם ט״ו) ולא לאהבת השי״ת לא נתקבלה תשובתו ונאמר לשמואל מיד שימשח את דוד למלך, ולזה לא נמנו בכלל שני מלכות שאול השנים שמלך משם ואילך, הדע שהרי שתי שנים או יותר היה דוד בורח מלפני שאול שהכתוב אומר שהיה בשדה פלשתים שנה אחת וארבעה חדשים מלבד זמן רב שהיה מסתתר בא״י במדבר זיף ובמצודה ובכרמל עם רועי נבל, והכתוב אמר בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל ויבחר לו שאול שלשת אלפים וגו׳ (שם י״ג), ופירוש שאחר שנה שנמשח למלך בחר לו השלשת אלפים והתחיל לעשות המלחמות ואומר שמלך אח״כ על ישראל ב׳ שנים ולא יותר, וא״א לו שיעשה כל המלחמות שהזכיר הכתוב וילחם סביב בכל אויביו במואב ובבני עמון ובמלכי צובא ובפלשתים וגו׳ (שם י״ד) בשתי שנים בהיותו רודף אחרי דוד ג״כ, אלא שביום שנמשח דוד למלך לא נמנה מלכות לשאול אע״פ שהיה מלך, שכן תמצא באיש בשת שמלך על ישראל כל השנים שמלך דוד בחברון על יהודה שהיו ז׳ שנים ואע״פ כן לא נמנו לו אלא ב׳ שנים שעמד מלך בלא מלחמה כמ״ש בן ארבעים שנה איש בשת במלכו וב׳ שנים מלך וגו׳. (ש״ב ב׳) שלאחר ב׳ שנים שמלך והתחילה המלחמה בין בית שאול ובין בית דוד והיו בית שאול הולכים ודלים ובית דוד הולכים וחזקים לא נמנו בכלל שני מלכותו, וכן לשאול לא נמנה לו מלכות אחר שנמשח דוד למלך:

ואולם למה נענש שאול שהוסר המלכות ממנו לפי חטאו ולא נענש עונש אחר כמו שנענש דוד

שרשים

פרק כו (א) בהפצר הה״א. ההיא מסליר כשמואל ואמר לא חטאתי:

הדד על ענין בת שבע ולא הוסרה המלכות ממנו, הטעם בזה לפי דעתי הוא שדוד לא חטא במצוה פרטית שנצטוה בה אחר שהיה מלך או במצוה פרטית שנצטוה בה בתורה מצד שהוא מלך אלא במצוה כוללת אותו עם כל האנשים כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל האנשים, ולכן ראוי שיהיה עונשו שוה לעונש כלל האנשים, אבל שאול חטא במצוה פרטית אליו כפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך (שמואל א' י') ואמר ג"כ לך והכיתה את עמלק וגו' ולא תחמול עליו וגו' (שם ט"ו) ובעבור זה נענש בהסרת המלכות מזרעו ושימות בלא עתו, וע"כ כשעבר על דבריו והעלה עולה בגלגל קודם שבא שמואל נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום (שם י"ג) כלומר שיפסק המלכות מזרעו אבל לא אמר לו שימות בחצי ימיו וכשחטא בדבר עמלק נאמר לו כי מאסתה את דבר ה' וימאסך ממלך (שם ט"ו) כלומר שימות בלא עתו ולא יהשב לו מלכות משם ואילך שהדבר הנמאס לא יקיבנו האדם, וע"כ כשהעלה שאול את שמואל ע"י בעלת אוב א"ל שמואל על אשר לא שמעת בקול ה' ולא עשית חרון אפו בעמלק וגו' ומחר אתה ובניך עמי (שמואל א' כ"ח) רמז לו שבעבור היות אלו מצות פרטיות אליו היה מת בלא עתו והיתה המלכות נפסקת ממנו, ויורה ע"ז הטעם מה שייעד הש"י ליהוא שיתקיים המלכות ביד זרעו עד דור רביעי בעבור ששמר המצוה הפרטית שנצטוה להשמיד בית אחאב ועובדי הבעל, וכן שלמה בעבור שחטא במצות לא ירבה לו נשים והמצות הפרטיות שנצטוה עליהן המלך מצד שהוא מלך הוסרה מלכות עשרת השבטים ממנו ולא נשאר לו רק שבטי יהודה ובנימין בעבור השבועה שנשבע הש"י לדוד, זהו דעתי בדבר הזה. ויש מי שכתב בזה טעם אחר והוא ששאול חטא באומנות המלכיי וראוי שיאבד האומנות ההיא, אבל דוד לא חטא באומנות המלכיי שחטאו היה חטא אחר שאין לו התלות באומנות המלכיי ולכן נתן למחילה, והרי זה דומה לשני סופרים שאחד חטא שעשה שטר מזוייף ואחד חטא שבא על הערוה, שכאשר נתן המלך לכל אחד עונשו כפי חטאו והעניש למי שבא על הערוה להלקותו שאחר שלקה אין ראוי שיפסיד אומנתו והרי זה נשאר באמנות אומנתו כמו שהיה קודם זה, אבל הסופר שעשה שטר מזוייף אף לאחר שקבל ענשו על מה שחטא הנה הוא ראוי להעבירו מאומנתו ולא יתן לו אמנה כלל באומנתו, וכן שאול לפי שחטא באומנות המלכיי שחמל על אגג ולא עשה נקמה בעמלק כראוי היה ראוי להעבירו ממנו, וזה הטעם אינו מספיק אם לא יאמר בו יותר טוב (ג) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום (שם י"ג) על שהעלה העולה בגלגל קודם שבא שמואל, ואפשר לתקן זה הדעת ולהשיבו (ג) אל הדעת הראשון ע"ז הדרך, כשנבאר המדות הראויות להיות במלך עד (ד) שיוכלל באחד מהם החטא הקודם. ולפי הנראה שהמדות ההכרחיות למלך מצד המלכות הם ששה, וזה שהכונה בהקמת המלך הוא להלחם באויבים ולשפוט את העם משפט צדק, (ה) אמרו ישראל כששאלו מלך ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם מלחמותינו (שם ח') ועל כן ראוי שימצאו בו המדות ההכרחיות לזה, אולם מדות השופטים כבר נתבארו שהם ארבע, אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, ובעבור שהם הכרחיים מצד המלחמה נמצאם בין כלם ששה. האחד צריך שיהיה המלך אכזרי לזרים ורחמן לעמו ומוסר נפשו להצילם, כמו שמדרך הרועה לסכן נפשו להסיר המזיקין ולהלחם עם הארי והדוב לשמור הצאן ולרדם עליהם בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל. והשני שייטיב למטיבים אליו ולעבדיו ולאנשי מלחמתו שאם לא יעשה כן מי ימכור נפשו בעבור כבודו מי יקנא בעדו אם יבגדו בו. והשלישי שיהיה שונא בצע ולא יהיה חמדן, שהרועה שהושם לשמור הצאן אין ראוי לו לגזול עורם מעליהם ובשרם מעל עצמותם שאז ישוב הענין בהפך שיהיו הצאן לפרנס הרועה ולא הרועה לשמור הצאן, ולזה אמר הכתוב וכסף וזהב לא ירבה לו מאד (דברים י"ז), שאם ישתדל לקבץ כסף וזהב אפי' מן האויבים כשלא ימצא בהם יקח מעמו. והרביעי שיהיה איש חיל אמיץ כח לבו בגבורים לשבר מלתעות עול ולא ישא פני דל ולא יהדר פני גדול ולא יירא לעשות משפט. והחמישי שיהיה מדבר אמת ולא ימצא עולה בשפתיו וישפוט משפט צדק, שכי שהוא מכחש או דובר שקרים הנה הוא אם מפני היראה או מפני שאינו יכול להשיג רצונו בזולת זה, והשופט אין לו לירא מעום אדם אמר הכתוב לא תגורו מפני איש (שם א') וכל שכן המלך שאין מי שיעכב על ידו מעשות רצונו וע"כ אין ראוי לו שישקר, ועוד כי לא יבטח האדם בדברי

שרשים

(ב) לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ועתה ממלכתך וכו'. פירוש אע"כ אפילו על החטא שלא היה באומנות המלכיי נאמר לו גם כן העונש מפסרת המלוכה: (ג) אל דעת הראשון. שחטא במצוה פרטיית שנצטוה בה מצד שהוא מלך כנזכר למעלה: (ד) עד שיוכלל באחד מהם החטא הקודם. החטא הזה שהיה קודם מלחמת עמלק יהיה נכלל באחד מן המדות הללו: (ה) אמרו.

בדברי המלך אם הדברנה שפתיו עולה ולשונו תהגה רמיה, והוא שיהיה ירא שמים וחרד על דבריו ויהיה נכנע לעובדי הש"ית ושומר מצותיו שנצטוה עליהן מצד שהוא מלך או אחר שהוא מלך, ואף בשאר המצות ראוי לו שלא יתגאה על אחיו לחשוב שהוא בן חורין מן המצות יותר מהם אמר הכתוב לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול (שם י"ז), וזה כמאמר חכם המלך והדת אחים נאמנים ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה. וכשנחפש מדות שאול נמצא אותו חסר בכלן, אולם בראשונה שחמל על אגג עד שאמרו רז"ל וירב בנחל (שמואל א' ט"ו) על עסקי נחל שעשה ק"ו של שטות ומה על נפש אחת אמרה תורה וכו' (יומא דף כ"ב) והיה אכזרי על עמו כי את נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב, ודוד בהפך שהיה מכה את מואב ומעבירם במגרה ובחריצי הברזל וכשראה המלאך המשחית אמר אנכי חטאתי ואנכי העויתי (ו) ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי (שמואל ב' כ"ד). בשנית שלא הטיב לדוד שסכן נפשו בהריגת גלית, ודוד בהפך שצוה בשעת מותו ולבני ברזילי הגלעדי תעשה חסד (מלכים א' ב'). בשלישית אמר הכתוב על שאול ותעט אל השלל (שמואל א' ט"ו) ודוד בהפך שהיה נדיב לב ומחלק השלל ואומר הוא לכם ברכה משלל אויבי ה' (שם ל'). ברביעית אמר שאול כי יראתי את העם ואשמע בקולם (שם ט"ו) ודוד לא היה ירא מעשות משפט אמר הכתוב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו (שמואל ב' ח'). בחמישית שהיה שאול משקר לשמואל מכסה פשעיו ודוד הודה מיד ואמר בבא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע (תהלים נ"א). בששית שלא היה נשמע לשמואל ועבר על דבריו במצות הפרטיות שנצטוה ודוד היה נשמע לנתן הנביא ולגד החוזה ולשמואל בכל מה שנצטוה מפיהם. ולפי הדברים הללו הוא מבואר שמצד זאת המדה היה אפשר שישוב זה הטעם השני אל הטעם הראשון. גם בשיחופשו הכתובים נמצא דוד שלם בכל המדות הללו ושאול חסר בכלן, בעבור זה היתה סבה מאת הש"י שלא ישאר המלכות לשאול ושלא ישאר ממנו זרע הגון למלוכה וגם אבנר שר צבאו כת כדי שיתקיים המלכות קיום יפה ביד דוד וזרעו כדי שיהיה משל ודוגמא למלכים הבאים אחריו כדי שלא יתגאו על הש"י למרות עיני כבודו שהמלכות שלו היא, ולזה אין ראוי למלך בשר ודם לזלזל בעובדי הש"י ושומרי תורתו שהוא מלך הכבוד כמו שבארתי בפי"ד ממאמר שני ואמר הכתוב והוא מהשנא עדניא וזמניא מהעדה מלכין ומהקים מלכין (דניאל ב'). ונשוב לענין הפרק ונאמר שכמו שלא נתקבלה תשובת שאול להיותה חסרה הג' תנאים שזכרנו, כן בעבור זה נתקבלה תשובת דוד על בת שבע לפי שהיו בה הג' תנאים שזכרנו, ויתבאר זה ממה שהזכיר בתשובתו על ענין בת שבע ואומר חנני אלהים כחסדך לרמוז שהתשובה לא תקובל אלא על צד החסד כמו שזכרנו, ואמר כרוב רחמיך מחה פשעי (תהלים נ"א) כלומר אע"פ שפשעי גדולים ורבים מחה אותם כרוב רחמיך שהם בב"ה (ז) כדי שלא יהיה כחי להם.א יותר גדול מכחך למחול. ואמר כי פשעי אני ארע (שם) לרמוז על התנאי הראשון ולומר שלא היה החטא נעלם ממנו, וחטאתי נגדי תמיד לרמוז שלא היה מתנצל על החטא ולומר שלא חטא שתמיד הוא חושב שחטא, ואמר לך לבדך חטאתי (שם) לרמוז על התנאי הג' שלא היתה תשובתו מפני הכבוד או הנאת ממון או פחד בני אדם שלא יעני שוהו אלא מפני אהבת הש"ית שהעבירות היו בין אדם למקום כלומר בסתר שלא היו האנשים יודעין בהם אלא הש"ית, וכפל לומר והרע בעיניך עשיתי להתודות על שני מיני העבירות על העבירות שבין אדם למקום ועל העבירות שבין אדם לחבירו, על העבירות שבין אדם למקום אמר לך לבדך חטאתי, ועל העבירות שבין אדם לחבירו כמו לא תגנובו ולא תונו וכיוצא בהן אמר והרע בעיניך עשיתי, וזה שאע"פ שהן מצות שבין אדם לחבירו אחר שצוה השם יתברך הנה הוא רע בעיני השם מי שיעשה הפך מצותו. ואמר הצדק בדברך שב אל מה שאמר מחה פשעי והרב כבסני מעוני וגו', כלומר בעבור שתצדק במה שאמרת שאתה מקבל בתשובה לשבים סוחל וכולת לחטאתם מחה פשעי, וכדי שתזכה במה שתשפוט את האדם על חטאו אחר שהוא יכול לשוב בתשובה ואינו שב, טהרני מחטאתי אחר שאני שב לפניך. (ח) ויש אומרים שבדברך ובשפטך שב למה שנאמר על קין הלוא אם תיטיב שאת (בראשית ד') (ט) ואל מה שנשפט עליו. ולפי שהעבירה הוא אם במחשבה ואם בדבור ואם במעשה או בכלן צריך שתהיה התשובה בשלשתן, אם במחשבה החרטה ואם בדבור הודוי ואם במעשה שלא יספיק עזיבת החטא בלבד, אבל שיעשה המעשים הפך העבירות

שרשים

בזה שאמרו: (ו) ואלה הצאן מה עשו. זהו מורה שהיה מרחם על עמו: (ז) כדי שלא יהיה כחו לחטוא יותר גדול וכו'. ע"ד שנתבאר לעיל בפרק כ"א בענין תפלת חנה וקין: (ח) ויש אומרים שבדברך ובשפטך וכו'. כלומר מ"ש תצדק בדברך ותזכה בשפטך שב כו'. ור"ל שתצדק את דבריך כשאבונים באמרת לקין הלא אם תיטיב כו': (ט) ואל מה שנשפט עליו. פי' וע"ד שנבאר שנחטא איזה נקרא התוכח

שעשה לפיכך היה דוד מתפלל על כלן, על המחשבה אמר לב טהור ברא לי אלהים וגו׳ (תהלים נ״א). על הדבור אמר ה׳ שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך (שם נ״א) ועל המעשה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו׳ (שם נ״א) כלומר שיעשה מעשים הפך העבירה כדי שיראו האנשים ויקחו מוסר וילמדו לשוב אל הש״י. וכן באר הנביא שהתשובה ראויה שתהיה בעשיהם מעשים הפך העבירות אמר הכתוב וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה (יונה ג׳) ובארו רבותינו ז״ל את שקם ואת תעניתם לא נאמר אלא את מעשיהם שאפי׳ גזל מריש ובנאו בבירה היה מקעקע כל הבירה (ר״ה דף ט״ז ע״ב) וכן אמר ישעיה יעזוב רשע דרכו וגו׳ (ישעיה נ״ה) אמר יעזוב רשע דרכו על העבירה שהגיע לפעל שיעשו מעשים הפך העבירה ויבחר לו דרך אחרת, אם חטא במאכלות אסורות יתענה ויזהר מלאכול לשובע נפשו אפי׳ הדברים המותרים כמו שאמרו ח״ל קדש עצמך במותר לך, ואם העלים עיניו מן הצדקה יפזר ממונו לעניים, ואם הורה לאנשים לנהוג בקלות ראש במצות ילמד אותם דרך ישרה לדקדק במצות ולשוב אל הש״י, לפי שהמחטיא את הרבים אי אפשר לשוב בתשובה שלמה שבמה יוכל להקן את אשר עותו ממה שגרם לחטוא, ולזה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו׳ (תהלים נ״א) וכן כל כיוצא בזה, ואם חטא במחשבה בלבד יטהר מחשבותיו לפני יודע מחשבות, וזהו ואיש און מחשבותיו (ישעיה נ״ה) ואמר וישוב אל ה׳ וירחמהו להורות שהתשובה צריך שתהיה לאהבת השם ית׳ בלבד לא לאהבת הממון ואהבת הכבוד, ואמר ואל אלהינו כי ירבה לסלוח לחזק לב השבים שלא יתיאשו מן התשובה בסבת רבוי העונות שסליחתו יותר מרובה מן העונות, וע״כ ראוי לאדם שידע וישכיל שאם לא יחזור בתשובה שהוא ראוי לעונש גדול אחר היות הרשות בידו לשוב בתשובה ואינו שב וירא מהש״י שיענישנו אם לא ישוב אחר היותו יכול ע״ז, וזה שאמר הכתוב כי עמך הסליחה למען תורא (תהלים ק״ל) וזה נראה לכאורה דבר זר שאיך יאמר שבעבור שעמו הסליחה יורא והדבר נראה להפך שאחר שידע האדם שהש״י ימחול לו על כל עונותיו לא ייירא ולא יחוש מחטוא, אלא שפירושו יתבאר על הדרך שכתבנו שלא ייירא האדם מן הדבר ההכרחי כמו שלא ייירא מהמות אחר שהיא הכרחית לאדם, ואם היה העונש הכרחי לאדם על החטא באפס תקות מחילה לא היה האדם ירא מהש״י אחר שהיה יודע שאי אפשר לו להנצל מהעונש, לפי שאי אפשר לו שלא יחטא, אבל עכשיו שהוא יודע שהש״י מוחל וסולח לחטאים ע״י התשובה ואפשר לו להנצל מהעונש הנה ייירא מזה בהכרח שאם ירבה לחטוא ולא יתן אל לבו לשוב בתשובה לפניו לא יאבה ה׳ סלוח לו, ובעבור זה ייירא החוטא מלפני הש״י אחר היותו יודע שאין העונש הכרחי אל החוטא ושאם ישוב אל הש״י בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ירחמהו וירבה לסלוח כי עמו הסליחה:

פרק כז יקרה בענין התשובה ספק גדול לפי מה שהונח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העבירה בפעל מה תועיל התשובה בחרטה ובודוי, וכי ההורג את הנפש או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו התשוב נפש הנרצח אליו בודוי והרפה או השבת המחולל אם ישוב (ה) נשמר בזה, והרי זה דומה למי שהרס הבית בפעל וחזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשב ואל תעשה, וא״כ היאך אפשר שתספיק התשובה כזו לתקן וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה. ונאמר שהפעולות האנושיות שעליהן ישובח האדם או יגונה רעה הן הפעולות הרצוניות הנעשות בבחירה, וזה כשיהיה העושה אותן ידע בעת עשייתן שהוא עושה הפעולה ההיא ורוצה בעשייתה ובוחר בה על זולתה, ולזה יתנצלו השכורים על פעולתן שעושין בעת השכרות לומר שעשאום בלי ידיעה ואע״פ שיעשום ברצון ובבחירה, וכן לא נאמר שיגונה האדם על הפעולות הנעשות שלא ברצונו אף אם נעשו מדעתו ומבחירתו כלומר שהוא ידע בעת עשותו הפעולה ההיא ובוחר בעשייתה יותר מסבול העונש שמענישין אותו אם לא יעשנה. ואולם אחר שאין נעשית ברצונו אלא מהכרח האונס לא יגונה עליה. אם כן הפעולה שישובח האדם עליה אם היא טובה או יגונה אם היא רעה היא הפעולה שידע האדם בעת עשייתה שעושה אותה ובוחר בה על זולתה ורוצה בעשייתה, והפעולות שלא יפול עליהן שם השבח או הגנות כלל, הם פעולות האונס הגמור והן הפעולות שאין הפועל אותן יודע ולא רצה בפעל ההוא ולא בחר אותו על זולתו, כאדם המשליך אבן והוציא חברו ראשו וקבלה ומת שזה הפועל לא ידע הפעל בעשייתו ולא הוא בוחר אותו על זולתו ולא רוצה בו, וזהו האונס הגמור שלא יפול עליו השבח והגנות, ולזה לא חייבה תורה להורג באונס על דרך זה אלא להורג בשגגה שיש בו צד מעורב מן האונס והרצון, והפעולות המעורבות מן האונס והרצון

שרשים

פעליה נאמר בלות אם תיטיב וכו׳. וזהו שמנהר פרק כז (א) נשמר. הכבת : ואולד אח״כ כמ״ש ולפי שהעבירה וכו׳ :

הרצון שהן האמצעיות בין שני אלו המינים שזכרנו הוא דבר קשה לידע אם ראוי שייוחסו
אל האונס או אל הרצון, או אם יש מהם שראוי שייוחסו אל האונס ומהן שראוי שייוחסו אל
הרצון. שהאדם העושה דבר מגונה מיראת אנשים בעלי זרוע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה
מסוג האונס ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבר ראוי לסבול עליו כל צער
ומורח טרם שישלח האדם ידו לעשותו (ג) הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות בשיעשו ע"ז וכיוצא בהן
בסוג הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם טורח גדול וצער חזק הנה יכנסו
אלו הפעולות בסוג האונס, אבל כשיעויין היטב יראה שהוא ראוי שיהיו בכאן פעולות ראוי לסבול
בעדם כל צער שבעולם טרם שיעשה אותם, ואלו יותר ראוי שתיוחס עשייתן אל הרצון משתיוחס
אל האונס, לפי שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו יותר ראוי שתיוחס
עשייתו אל הרצון משתיוחס אל האונס, ולזה יגונה האדם כשלא יסבול טורח גדול או צער
מופלג טרם שישא ידו לנער באביו או למרוד במלכו ובאלהיו, ויש פעולות שאין ראוי לאדם
לסבול בעדם צער גדול וטורח מופלג, ועל כן נראה שהגבלת הפעולות הרצוניות הוא על זה
הדרך, שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו ורוצה בו ואחר שנעשה הוא
רוצה בקיומו כלומר שהוא חפץ ורוצה שיהיה עשוי, הנה ראוי שייוחס אל הרצון, אף על פי
שיש בתחלתו קצת אונס, כמו מה שיקרה ליורדי הים שהם משליכים סחורתם בים בעת בא
רוח סערה מרוממות גליו כי אע"פ שאין שום אדם שישליך סחורתו בים ברצון ודומה לאונס,
הנה מצד שיבחרהו זה על צער וסכנת עצמו ראוי שייוחס אל הרצון, לפי שאף אחרי שיצאו
אל היבשה הם רוצים בפעל ההוא הנעשה וחפצים שיהיה עשוי כן בעבור שזה היה סבה
להצלת עצמם, ועל כן ראוי שיהיו אלו הפעולות מסוג הרצון ולא מסוג האונס, ואולם אם אחר
שיצאו אל היבשה לא היו רוצין בזה אבל היו בוחרים וחפצים בהפכו ראוי שייוחס אל האונס
אחר שאינן רוצין בקיום הפעל ההוא, אבל נראה שמאחר שאין אדם שלא יבחר לעולם להשליך
סחורתו לים כדי להנצל נפשו ממות ראוי שנייחס זה אל הרצון בשלוח אחר שהוא רוצה בקיומו
לעולם, ומזה יתחייב שכל דבר שנעשה ברצון בעת עשייתו ואחר שנעשה הפעל ההוא אינו
רוצה בקיומו והוא חפץ שלא היה עשוי אף אם בתחלתו נעשה ברצון או היה בו רצון מה אין
ראוי שייוחס אל הרצון אלא לאונס וטעות, ואולם אם אחר שנעשה הפעל ההוא רוצה ובוחר
בפעל ההוא וחפץ בו שיהיה עשוי כן אע"פ שיהיה בתחלתו קצת אונס ראוי שייוחס אל הרצון
ויראה כן ממה שארז"ל במסכת נדרים (דף כ"ב ע"ה) והלכתא פותחין בחרטה ופי' שם בגמרא
היאך דאמר ליה לבך עלך וכדו תהית, וזה ממה שיורה שהכל הולך אחר קיום הרצון שאם הרצון
קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי השבועה כאלו היא בטעות ומתירין אותה אע"פ
שנעשה תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה כשמתחרט וגומר בלבו שהוא רוצה שהעבירה
שנעשית על ידו לא היתה נעשית ושאם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, וזה יורה
שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה והשכל, כמו שאמר אריסטוטלוס בספר המדות
שפעולות השכל לא יקבלו החרטה, וזהו שארז"ל היכי דמי בעל תשובה כגון שבא לידו דבר
עבירה ונצול הימנה מחוי רב יהודה באותה אשה ובאותו מקום (יומא דף פ"ו ע"ה) כי
כשיבא הפעל ההוא לידו בכל אותם התנאים ויכבוש יצרו לאהבת הש"י ולא ישוב לעשותו זה
יורה שנתחרט מעקרו חרטה וגמר בלבו שהפעל שעשה בראשון היה בטעות ובלי דעת והשכל
אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שיענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שיגונה על הפעל
שנעשה בטעות ובלי ידיעה, וכן הפעל הטוב לא ישובח האדם עליו אלא אם כן נעשה ברצון
בתחלתו ושאחר שנעשה ירצה בקיומו כלומר ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט
הפסיד שכרו ולא תחשב לו לצדקה, וזה דבר בארוהו רז"ל במסכת קדושין על מה שנאמר
ביחזקאל ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול במעלו אשר מעל ימות (יחזקאל י"ח) והקשו שם
יהוי כמחצה זכאי וכמחצה חייב ומתרץ אמר רב בתוהה על הראשונות, הנה נראה שאפי' הפעל
הטוב אין ראוי שישובח עליו או יקובל עליו שכר אלא אם כן רוצה בקיומו ואינו מתחרט
עליו אבל אם יתחרט עליו הרי הוא כאלו לא נעשה ואין ראוי לקבל עליו שכר. ונתבאר לפי
זה שהעבירה שמתחרט עליה כראוי ואינו רוצה בקיומו הנה זה יורה שלא נעשה הפעל ההוא
ברצון גמור ושאם הונח לרצונו הפשוט לא היה עושהו לפי מה שהרצון גוזר עתה והראיה שבא
דבר עבירה זו לידו פעם אחרת ונצול הימנה בדעתו וברצונו ובבחינתו להיותו משער שהדבר
ההוא רע בעיני ה' שאין ראוי לאדם לעשות מה שהוא רע בעיני השם יתברך, וזו היא התשובה
תגמורה

שרשים

(ג) הנה ראוי שיכנסו וכו' בסוג הרצון והצער, כלומר שהוא חפץ ורוצה וכו'. שאם
וכו'. מאחר שעשה אותם ולא רצה לסבול הטורח מתחרט על זה :

שכאשר

הגמורה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה שהיא תשיב העבירה כאלו לא נעשית
בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובבלי דעת ובזה ישיג מרוק העונות, ועל צד החס׳
תחשב לו לצדקה ואהבהו הש״י נדבה כמו שכתוב למעלה:

פרק כח אע״פ שקבלת התשובה היא ע״ד חסד כמו שאמרנו הנה ההכרח המביא אל
המצא החסד הוא (א) שמאשר כל פועל כוסף וחושק תמיד שיגיע מפעולתו
התכלית המכוון, והמכוון ביצירה האנושית היות הנפש נשארת אחר המות כמו שקדם במאמר
ג׳ (ב) והיה האדם מעשה ידי הש״י הנה הוא חפץ שיגיע אל תכליתו המכוון בו שהוא השארות
הנפש. ולפי שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומפתה אותו לחטוא כמו שכבר העיר על
זה שלמה המלך ע״ה בספר קהלת, כי כשמזכיר דברי יצר הרע ופתוייו מגיד איך הוא מפתה
ומסית האדם בשפת חלקות מעט מעט עד שמוציאו לתרבות רעה שבתחלה אומר לו לך אכול
בשמחה לחמך וגו׳ (קהלת ט׳) שאלו הן דברי יצה״ר לפי קשר הפסוקים שלמעלה והוא מדבר עם
הבעל תשובה שהוא דואג תמיד על חטאיו ועל כן אומר לו לך אכול וגו׳ כי כבר רצה האלהים
את מעשיך, ואין לך חסיד בעולם שלא יתפתה לדבריו הללו שאינו נראה שיהיה בהם מכשול
עון, וכשהאדם נשמע לו בזה יוסיף לומר לו בכל עת יהיו בגדיך לבנים (שם ט׳) כלומר שיהיה
מסולסל וגאה, ואחר ששמע לו גם בזה שאין בזה עון אשר חטא יוסיף עוד לומר לו ראה
חיים עם אשה אשר אהבת וגו׳ (שם ט׳), ואחר שהגיע אותו למדרגה הזו להשמע אליו
בדברים הללו אע״פ שהם דברים המותרין לא ישקוט עד שמוסיף עליו ומביאו לכפור בעקר ולומר
לית דין ולית דיין ולית חשבון ואומר לו כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה
וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ומביא ראיה לדבריו בשאומר לו שבתי
וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ וגו׳ וגם לא לחכמים לחם וגו׳ כי עת ופגע יקרה את כלם,
ובדברים הללו וכיוצא בהם מטה את האדם מדרך הישרה ומוליכו בדרך רעה כשמראה את
עצמו כרוצה בתועלת האדם ומקנא בעדו וחושש לכבודו כמו שעשה בתחלת היצירה לחוה
שאמר לה אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן, ואף במקום הזה לפי דעתי הוא לשון
תמה וכעס כלומר בכעס גדול יש לי על מה שאמר לכם הש״י שלא תאכלו מכל עץ הגן אלא
מעצים ידועים שלא צוה אתכם זו לתועלתכם שההפך מועיל לכם יותר, ובזה פתה אותה ועזבה
ארחות יושר ללכת בדרכי חשך, וכן בכל יום ויום יצרו של אדם מחשב להרע לו ולהסית אותו
כמו שכבר העיד עליו הוא יתברך ואמר כי יצר לב האדם וגו׳ (שם ח׳) ואמרו רז״ל עלובה עיסה
שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה (סוכה דף נ״ב ע״א, וחגיגה דף י״ו ע״א) לפיכך אי אפשר לאדם
שלא יחטא בפעל אם מעט ואם הרבה והחוטא א״א לו שלא יכשל במחשבה להרהר כנגד אחד
מעקרי הדת, לפי שכל עובר עבירה במזיד לא יתיר עצמו לעשותה אם לא מצד הרהור רעה
שנכנס בלבו כמאמר רבותינו ז״ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות (סוטה
פרק א׳ דף ג׳ ע״א) וזה שהוא אם שיכחיש במחשבתו מציאות האל ויחשוב שאין לעולם מנהיג
ומפני זה יתיר עצמו לעשות העבירה כמאמר הכתוב אמר נבל בלבו אין אלהים וגו׳ (תהלים
י״ד) הנה באר כי בסבת עשיית החטא הוא היותו חושב בלבבו אין אלהים, או שיחשוב שיש
לעולם ממציא אבל יאמר שאינו משגיח בפרטי בני אדם לתת לאיש כדרכיו, וזה ג״כ סבה אל
שיתיר עצמו לחטוא, אמר הכתוב על מה נאץ רשע אלהים (שם י׳), או שיחשוב שאף אם יש
לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים אומר בלבבו שמא לא צוה הש״י זה או לא אסר המעשה
הזה, כאלו האמר שיחשוב שלא אסר החלב והדם או הנדה ומפני זה מתיר עצמו לאכול חלב או
דם או לבעול נדה וכיוצא בהם והרי הוא כמכחיש שאין תורה מן השמים כמו שאמרו רבותינו
ז״ל בפרק חלק (סנהדרין דף ק״ג ע״א) שהאומר על פסוק או אפי׳ תיבה אחת משה רבינו מפי
עצמו אמרה שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים, והוא מבואר כי בכל אחת מאלו השלשה
כונות הוא כופר בעקר מעקרי הדת האלהית הכוללים שהם אבות לכל העקרים כמו שכתבנו
(במ״א פרק ד׳) וזה בלי ספק יותר רע ויותר קשה מאכילת החלב או הדם עצמו, ובעבור זה
הוא שארז״ל (יומא דף כ״ט ע״א) הרהורי עבירה קשין מעבירה, וזה לפי שעונש העבירה הוא
זמניי כמו שיבוא, ועונש כפירת העקר הוא נצחי. כמו שארז״ל דינן של רשעים בגיהנם י״ב
חדש (ר״ה דף י׳ ע״ב) כלומר הרשעים העוברים על דת ואינם כופרים בעקר שהכופרים בעקר
כבר בארו שענשם נצחי כמו שארז״ל אבל המינים והמוסרים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית
המתים יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות. ואחר שהאנשים הנמלטים מכפירה אחת מהעקרים
הכוללים

שרשים

פרק כח (א) שמאשר כל פעל וכו׳. כלומר מפני שהוא מבואר כי כל וכו׳: (ב) והיה האדם. בהיות האדם:
מניע

הכוללים לפי זה הם מעט מוער לא כביר ולפי זה ראוי שיהיו נדונים בעונש נצחי התחכם השם יתברך ברחמיו וברב חסדיו לעשות חסד עם המין האנושי לפתוח לו שערי תשובה כדי שעל ידו יתנצל ממכמורות יצר הרע ממיתת הנפש אמרו רז"ל (סוכה דף נ"ב ע"א, וקדושין דף ל' ע"ב) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום שנאמר צופה רשע לצדיק (תהלים ל"ז) ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו שנא' ה' לא יעזבנו בידו, הרי באר שעל ידי העזר שהקב"ה עוזר את האדם הוא ניצול מהמיתה שהיה מבקש להמיתו, וכבר באר יחזקאל שעל מיתת הנפש ידבר אמר כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו (יחזקאל י"ח) ולשון במות המת יורה שעל מי שכבר מת ידבר, ור"ל לא אחפוץ במיתת נפש מי שמת כבר אבל בשישוב מדרכו ותחיה נפש המת, שיראה שעל ידי התשובה לא ימות האיש הכת אבל תחיה נפשו ותזכה לחיי העוה"ב, ובזה יגיע האדם שהוא מעשה ידי השם אל תכלית שלמותו והשארותו הנצחי אף אם יחטא חטא שראוי להיות נדון בעדו בעונש נצחי, וזהו מה שאמר ישעיה הנביא מדבר על בעל תשובה כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף (ישעיה נ"ז) ר"ל אע"פ שמן הדין היה לי לריב ולקצוף לנצח ולדון את החוטא בעונש נצחי לא אעשה כי רוח כלפני יעטוף וגו', כלומר שאף אם הרוח החיוני שיעטוף את הגוף הוא מלפני, ר"ל (ג) מניע הגרמים השמימיים שהם לפני, הנה הנשמות האנושיות אני עשיתי אותן וראוי לי לרחם עליהן ביותר אחר שהם מעשה ידי, שלשון נשמה יאמר על הנפש האנושית ורוח על הנפש החיונית שבבעלי חיים אמר הכתוב נותן נשמה וגו' (שם מ"ב). ואחר שהנשמות הן מעשה ידי ראוי לי להשתדל שיגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו, ובעבור זה אע"פ שבעון בצעו קצפתי ואכהו לא הייתי מכה אותו מכה אכזרי אבל כדי ליסרו שישוב בתשובה לפני, שלא הייתי מכה אותו כפי העונש הראוי לו כפי חטאיו אבל הסתר ואקצף כלומר הייתי מסתיר קצת מהעונש והייתי קוצף מעט כדי ליסרו לפי שהיה (ד) הולך שובב בדרך לבו. (ה) אבל כשראיתי דרכיו ששב בתשובה לפני רפאתי אותו, ר"ל קבלתי תשובתו אף על פי שהיה סמוך למיתתו, ולפיכך (ו) אנחהו בדרך כל הארץ ונאסף אל עמיו כדי שילך (ז) מכופר לעוה"ב, ושלמתי בזה נחומים לו ולאבליו, לו בשנתתי לו חלק לעוה"ב, ולאבליו כי כשאין נפשו נכרתת הם מתנחמים על מיתתו, ולשון נחומים לאבליו יורה שעל המת מדבר, ואמר ע"ז וארפאהו שקבלת התשובה היא הרפואה אל הנפש לזכות לחיי העוה"ב. (ח) ונתבאר א"כ הכרחיות המצא התשובה עם מציאות התורה להגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו שהוא התכלית המכוון בכלל המציאות השפל, ולזה הוא שאז"ל שהתורה והתשובה קדמו לבריאת העולם. ויספיק זה הדבור בתשובה :

פרק כט

וראוי שנדבר עתה בשכר והעונש שהוא העקר הג' מן העקרים הכוללים לדת האלהית והוא במקום התכלית המכוון בכל הדתות, וזה, שאף על פי שהעובד מאהבה לא יחוש לשכר ולעונש כלל שאין אצלו תכלית אחר זולת השלמת רצון האהוב בלבד, ואמרו רז"ל אל תהיו כעבדים וכו' (אבות פרק א'), לא בעבור זה נאמר (א) שלא יהיה שם שכר ועונש חלילה, אבל הכונה לומר שהעובד מאהבה לא יעבוד מאהבת השכר ויראת העונש אע"פ שיאמין שיש שם שכר למאמינים וליראי השם וחושבי שמו שכל השכר ההוא כאין נגדו בבחינת השלמת רצון האהוב ההוא והעבודה שהיא על זה התואר היא העבודה המביאה אל תכלית השכר והעונש המכוון בכל הדתות, ובעבור היות הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הנימוסיות כמ"ש במ"א (פרק ס') שמנו אותו מן העקרים הכוללים לדת האלהית ונאמר שהשכר והעונש לא ימלט הענין בו מחלוקה, אם שיהיה שם שכר ועונש או לא יהיה, ואם יהיה שם, אם שיהיה כלו גשמי ובעוה"ז ואם שיהיה כלו רוחני ובעוה"ב, ואם שיהיה שם שכר גשמי בעולם הזה ושכר רוחני בעוה"ב. ונמצא דעות האנשים נחלקים בענין האמנת הגמול והעונש לד' דעות כפי מספר החלקים שתגזור אותם החלוקה, שיש מי שיאמין שאין שם שכר ולא עונש לא גופיי ולא נפשיי, ויש מי שיאמין שיש שכר גופיי ונפשיי, ויש מי שיאמין השכר גופיי ולא נפשיי, ויש מי שיאמין נפשיי ולא גופיי, (ב) והשורש המחולק הזה תלוי

שרשים

(ג) מניע הגרמים השמימיים. לקמן בפרק ל' יתבאר שהנפש החיוני בא מכח הגלגלים : (ד) הולך שובב בדרך לבו. שהלך אחר התאות גם : (ה) אבל כשראיתי דרכיו וכו'. עתה מפרש הכתוב שאמר ישעיה ראיתי וארפאהו ואנחהו וגו'. וכן נתבאר לקמן פ"א : (ו) אנחהו בדרך כל הארץ וכו'. פירוש : (ז) מכופר. במחילת העון : (ח) ונתבאר א"כ מן הכרחיות המצאת התשובה

עם מציאות התורה. פי' אע"פ שהיא מבוארת בתורה כמו שנתבאר לעיל בפרק כ"ה מ"מ מוכרחת גם כן מצד עצמה :

פרק כט (א) שלא יהיה שם שכר ועונש חלילה. מאחר שאינו מקוה לשכר גמול בעבודתו א"כ כודאי אין שם שום גמול חלילה : (ב) והשורש המחולק הזה. כלומר שינוי דעת

יתלוי בחלוק הדעת שבין האנשים במהות הנפש, הדעת האחד הוא שיש מן האנשים כי שיאמר שנפש האדם אין בה יתרון על נפש הב"ח אלא שהאדם יש בו ערמימות יותר גדולה משאר בעלי חיים להמציא המלאכות והתחבולות המצטרכות אליו לתקון חיותו באופן שלם, כמו שיש לקצת בעלי חיים יתרון זה על זה קצת, ובעבור זה יאמינו בעלי זה הדעת שאין שם שכר ולא עונש כלל לא גשמי ולא רוחני, ויאמרו שהאנשים משולחים ונעזבים למקרים כשאר בעלי חיים שאין הכונה האלהית בם אלא לשמור המינים בלבד, וזה הדעת כבר הכה על קדקדו הפילוסוף ואמר שלא תדמה נפש האדם לנפשות הבעלי חיים שהב"ח (ג) ידיעותיהם חלקיות והאדם ישיג כלל הדברים (ד) וישיג הדברים אחר העלמם מהחוש מה שאין כן בבעלי חיים, ויבדיל בין העצם והמקרה וזולת זה ממה שיורה על ההבדל הגדול שבין נפש האדם לנפש הבעלי חיים וא"א מבלתי שיהיה לנפש האדם תכלית מיוחד מבין שאר הבעלי חיים כמו שבארנו בפרק שני ממאמר שלישי, ולזה אם לא יהיה לבעלי חיים שום שלמות נפשי כבר יתחייב שימצא זה באדם. וכן בעלי תורה חלקו ע"ז הדעת ואמרו שראוי שיהיה לאדם שכר ועונש אם בעוה"ב לנפש ואם בעוה"ז לגוף על צד ההשגחה האלהית כמו שבארנו זה בהשגחה. והדעת השני הוא דעת מי שיאמין שיש שכר ועונש אבל אמר שהוא גשמי ובעוה"ז, וזה לפי שיש מהאנשים שיאמינו שנפש האדם יש לה יתרון על הבעלי חיים בשיש בה כח שכלי על ידו ידבק הרוח האלהי באדם להשגיח בו כפי יתרון שכלו אבל לפי שאין זה היתרון (ה) אלא הכנה בלבד יאמרו שהיא צריכה תמיד (ו) אל הגוף וכשיפרד זה הדבוק אשר בין הנפש והגוף תעדר הנפש, ובזה הדעת נוקשו ונלכדו כת מבעלי העיון שאמרו שלא יצוייר שום שלמות לנפש בזולת הגוף ונמשכו אחריהם כת צדוק וביתוס שהם מאמינים בתורת משה ובהשגחה ויאמינו עם זה שהשכר והעונש הוא גשמי בלבד ובעוה"ז כמו שנזכר באבות דר' נתן והכחישו השכר הרוחני אחר המות מכל וכל, ויביאו ראיה לדבריהם ממה שלא נזכר לפי דעתם בתורת משה גמול נפשיי כלל אלא הצלחות גשמיות, ונפלו בזה הדעת להיותם חושבים היות נפש האדם מורכבת מכחות מתחלפות ככח הזנה והצמיחה וההרגש וכח שכלי, ואחר שנראה שאר הכחות נפסדות בהפרד הדבוק שבין הנפש והגוף, יאמרו שגם כן יעדר ממנה כח ההשכלה שהיה בה עם מה שהשכילה כבר תשאר הנפש נעדרת כנפש הבעלי חיים וכמות זה כן מות זה, וכבר סתרו גדולי הפילוסופים זה הדעת ואמרו שאין הפעולות המתחלפות הנמשכות מן הפועל (ז) ממה שיחייבו רבוי בעצמות הפועל כמו שנתבאר בפרק שמיני במאמר השני בזה הענין (ח) וגם אין העדר חיות הגוף ממה שיחוייב העדר לנפש המשכלת, וכמו שלא יחוייב (ט) העדר הכח המרגיש אחר העדר הכח המגדל כן לא יחוייב בהעדר הנפש המשכלת אחר העדר הנפש החיונית, ושהגוף כלי על ידו יראו קצת מפעולות הנפש ובהעדר הכלי יעדרו אותן הפעולות בלבד כהזנה והצמיחה וההרגש, אבל אין זה מחייב שיעדר עצמות הנפש השכלית, לפי שאין קיום השכל תלוי בגוף כשאר הכחות הגשמיות אבל הוא בהפך שהשכל (י) יתחזק אחר הארבעים בהחלש הכחות הגשמיות, והשכל לא ידמה לכחות הגשמיות שהוא ישיג את עצמו ואת כליו (כ) משא"כ בכחות הגשמיות, וראיות אחרות חזקות שא"א להכחישם (ל) הביאו בשלא תדמה נפש האדם לנפש הבעלי חיים אלא שאין צורך להאריך בזה. ולהעיד על כתידת זה הדעת כתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכת אבות ששם נפש יאמר על נפש האדם ועל נפש הב"ח (מ) בשתוף השם, ואע"פ שנראה שימשכו מן האחת פעולות דומות לפעולות הנמשכות מן האחרת אין זה סבה שיחייב שידמו עצמי הפועלים, שהרי אור השמש ואור הנר יתדמו בשהם יאירו שני מקומות אפלים ולא יתחייב בעבור זה שיהיו הפועלים שוים, שאור השמש מתמיד ואינו כבה ומאיר אף במקום שאין השמש זורחת והנר כבה ואינו מתמיד ואינו מאיר אלא במקום שהניצוץ נופל, וא"כ אינו מחוייב שאע"פ שתפסד נפש הבעל חיים שתפסד ותעדר

שרשים

דעת אלו החולקים תלוי וכו': (ג) ידיעותיהם חלקיות. כמו שנתבאר במ"ג פ"א: (ד) וישיג הדברים אחר העלמם מהחוש וכו' ויבדיל בין העצם והמקרה וכו'. כל זה נתבאר לעיל במ"ג פרק י': (ה) אלא הכנה. לדבקות הרוחני בו: (ו) אל הגוף. ס"א הנושא והיא היא: (ז) ממה שיחייבו רבוי בעצמות הפועל. פי' כמו כן בנפש האדם אעפ"י שיש בה כח הזנה והצמיחה וההרגש אינה מורכבת כמו שנתבאר וכו'. וכמו שנתבאר בפרק שמיני מאמר זה: (ח) וגם אין העדר חיות הגוף ממה וכו'. מבואר הוא בפרק שאחר זה: (ט) העדר הכח המרגיש אחר העדר וכו'. כי לכל אחד יש זמן מיוחס לקיומו כמ"ש ברוח חן פ"ב: (י) יתחזק אחר הארבעים. כמו שארז"ל בן ארבעים לבינה: (כ) משא"כ בכח הגשמיות. שאינן משיגין כלום מעצמותן: (ל) הביאו. גדולי הפילוסופים הנזכרים: (מ) בשתוף השם. נתבאר במ"ב פרק ה' [illegible]

נתבאר

והערך נפש האדם בהפרדה מן הגוף אחר שהם מודים שיש לה יתרון על נפשות הבעלי חיים. ומה שהביאו ראיה לדבריהם כת צדוק וביתוס ממה שלא נזכר בתורת משה הגמול הנפשיי אלא הגופיי, אינו כן כמו שחשבו שלא נכתב הגופיי אלא במקום שאין מקום לשכר הרוחני והשכר הרוחני נכתב ברמיזה (נ) לסבה שנזכיר אותה בעזרת השם יתברך. והדעת הג' הוא הפך הדעת השני והוא דעת קצת מרז"ל שאומרים שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין דף ל"ט ע"ב) והביאו ראיה לזה מן המוחש אמרו הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובחזרתו נפל ומת היכן טובתו של זה והיכן אריכות ימיו של זה אלא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, וא"א להיות עולם שכלו טוב עולם שכלו ארוך אלא העולם הבא אחר המות והשכר הרוחני, וגם זה דעת כת מגדולי הפילוסופים וכת מבעלי תורה שנמשכו אחריהם שיאמרו שאין שום שלמות לאדם מצד מה שהוא אדם אלא אחר המות בלבד כשיהיה השכל מפשט מההומר ומהדברים הגשמיים, וזה לפי שיתרון הדברים השכליים זה ע"ז הוא כפי מדרגתם בהשכלה בלי ספק שמי שישכיל יותר שהיה מדרגתו יותר גדולה, ואחר שהאדם יש לו יתרון השכל על הבעלי חיים ראוי שיהיה לו בעבור זה השלמות מדרגה תלויה בהשכלה בלבד, שאם תהיה זה בדבר גשמי דכולל אותו ואת הבעלי חיים יהיה שלמות ויתרון השכל שנתן בו יותר על הבעלי חיים לנקמה ממנו ולא לשלמות מדרגה, וזה שהבעלי חיים להיותם נעדרי השכל והבנה לא יצטערו בהיותם משערים שסופם למות כאדם ולא ירגישו בצער הבא עליהם טרם בואו ולא יראנו על דבר, והאדם ירגיש בכל זה ויראג ויצטער על הרע המעותד לבא עליו ויהיה בינון ואנחה, עד שלפי מעלת השכל שיש לאדם על זולתו יצטער על הרע המעותד לבא עליו, ובעבור זה יאמרו שאין ראוי שיהיה השלמות המושג מצד השכל דבר גשמי ומשתתף לבעלי חיים אבל בענין ומדרגה בדבר שיבדל מהם שהוא השכל לא בדבר גשמי כלל, זה דעת הפילוסוף בזה, שעם שהוא מכחיש ההשגחה יאמין שיש לנפש האדם שלמות אחר המות בהפרדה מן הגוף ורבים מחכמי התורה נמשכו אחר דבריו בזה. ויש לדון אחר זה הטעם שאף אם הדברים הללו הם תשובה על הדעת השני מכל מקום לא יתבאר מזה שיהיה שלמות האדם אחר המות, וזה שאחר שהשלמות והקיום א"א שיהיה (ס) אלא לדבר השכלי כמו שאמר והכח השכלי שבאדם אינו אלא הכנה (ע) איך יצוייר השארותו שאין ההכנה דבר עומד בעצמו. ומה שיאמר שהשכל הנקנה יתעצם במושכלות עד שישוב הוא והן דבר אחד, הוא דבר בלתי מובן, שאם הכח השכלי שבאדם הוא כח היולאני אשר מטבעו שיפסד זולתי מצד ההשכלה איך תעמוד ההשכלה בעצמה, או איך יצוייר דבקותה בשכל הפועל שכל זה רחוק מאד משיושכל כמו שכתבנו במאמר הג' בפרק ג', ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו מוכן אל ההשכלה, ולזה לא יתכן בו ההפסד להיותו עצם עומד בעצמו אבל יקבל תענוג כפי השגתו בהשכלה, וגם זה אינו נכון לפי שאף אם תהיה הנפש עצם עומד בעצמו אחר שהוא מוכן אל ההשכלה תהיה שלמות ההכנה לבטלה ולא ישיג א"ב שלמות הנפש אחד מני אלף ואולי לא ישיגהו שום אדם כמו שכתבנו בפרק ג' מהמאמר הג', אלא אם נאמר ששלמות זאת ההשכלה היא השגת המושכלות הראשונות ודבר זה ישוו בו הצדיק והרשע ולא עלה זה על לב שום אדם מעולם. ועל כן יראה שהדעת הנכון והנאות להורה הוא שהנפש עצם רוחני מוכן אל ההשכלה לעבוד הש"י ולא אל ההשכלה לבד, ולזה כשישיג האדם אי זה השכלה לעבוד הש"י מצד שישיג אי זו השגה או הכרה בשם גדולה או קטנה ישיג מצד זה (פ) ר"ל השכלת העבודה ההיא מדרגה מה ממדרגות העוה"ב, וכן נמצא לרז"ל בפרק חלק (סנהדרין דף ק"י ע"ב) על פסוק זרע יעבדנו (תהלים כ"ב) אמרו אימתי תינוקות זוכים לחיי העוה"ב משום ר"מ אמרו משיודעין לומר אמן הה"ד פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים (ישעיה כ"ו) אל תקרי שומר אמונים אלא שאומר אמנים, וזה מבואר כמו שכתבנו ששלמות הנפש הוא מצד ההשכלה אל העבודה אי זו שתהיה עד שבשישיג הנער ההשכלה אל העבודה היותר קטנה שאפשר שהוא לומר אמן על איזו ברכה יזכה למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, וזה מסכים עם מה שכתבנו בפרק תשעה ועשרים מהמאמר הג' שבעשית מצוה אחת יזכה אדם למדרגה מה ממדרגות העוה"ב, ויורה ג"כ על שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו ממה שאמר ר"ל משום ר"י נשיאה אין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של
בית

שרשים

נתבאר גם כן דעת הרמב"ם בזה: (נ) לסבה שנזכיר אותה. לקמן בפל"ט ובפ"מ: (ס) אלא לדבר השכלי. ולא לדבר גשמי כלל: (ע) איך יצוייר השארותו. היאך אפשר לצייר שיהיה לו בפני עצמו שום השארות: (פ) רוצה לומר השכלת העבודה. שכן אל מה שאמר ישיג מצד זה ור"ל מצד

בית רבן א"ל רב פפא לאביי דידי ודידך מאי אמר לו אינו דומה הבל שאין בו חטא להבל שיש בו חטא (עירובין דף י"ג ע"ב) ואם לא תהיה הנפש עצם עומד בעצמו היאך אפשר שיהיה יתרון לתינוקות של בית רבן שלא הגיעו למדרגת ההשכלה אלא מעט על אביי ורבא שהגיעו למדרגה גדולה בלי ספק, אלא שהאמת הוא שמדרגה קטנה בעבודה למי שלא נתלכלך בחטא תועיל יותר ממדרגה גדולה למי שנתלכלך בחטא, לפי שהנפש להיותה עצם רוחני עומד בעצמו גודל מדרגתה היא כפי שעור נקיותה עם עבודתה בעשית המצות, ולזה מה שהיה מרע"ה מצטער על שלא היה יכול ליכנס לארץ לעשות עבודת המצות בפעל לא להשגת המושכלות שבלי ספק כבר הגיע משה למדרגה שהיה ראוי שישיג בהשכלה אלא שהיה כוסף לקיים המצות בפעל שהיא העבודה בהשכלה שהיא הנותנת שלמות וקיום לנפש כמו שכתבנו בפרק רביעי ממאמר ג׳. ובשתי הדעות הללו שבמהות הנפש, רצוני אם היא כח היולאני או עצם עומד בעצמו, הוא שנחלקו רז"ל בערובין (דף י"ג ע"ב) באמרם שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים נוח לו לא"ם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא משלא נברא ונמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו, ונראה שהאומר נוח לו שנברא יסבור שנפש הא"ם כח היולאני כדעת הפילוסוף וע"כ יאמר שנוח לו שנברא לפי שכל מציאות טוב יותר מההעדר ואפשר שיעלה למדרגת הקיום על ידי ההשכלה, והאומר שנוח לו שלא נברא יסבור שהנפש עצם רוחני קיים מצד עצמו, ולפי שעל ידי הבריאה אפשר שיגיעה ההפסד או ישיגה העונש העצום אמר נוח לו שלא נברא כלומר שלא נמצאה בגוף האנושי, וכן אמר שלמה וטוב משניהם את אשר עדן לא היה (קהלת ד׳) ואלו היה הנפש כח היולאני היאך יאמר טוב משניהם על דבר הנעדר ואיך יהיה ההעדר טוב מהמציאות הלא כל מציאות טוב והכתוב מעיד על זה באמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א׳), אלא שבלי ספק דעתו לומר שהנפש עצם רוחני ולא כח היולאני, ולפי שזהו הדעת הנכון והמסכים לתורה הוא שנמנו וגמרו שנוח לו שלא נברא יותר משנברא וע"כ אמר שצריך לפשפש במעשיו כדי שלא תפסד הנפש או תענש. ומכאן יצא לקצת חכמים דעת הגלגול, וזה כי לפי שהם ראו שהדעת הנכון כפי התורה הוא שאין הנפש כח היולאני אלא עצם עומד בעצמו כמו שאמרנו דנו מזה שכמו שהעצם הרוחני יכנס בגוף האנושי בתחלת יצירתו כן אפשר שהנפש שכבר שמשה בגוף האנושי תחזור עוד לשכון בגוף. אבל אין זה נכון שאם גזרה החכמה העליונה להשכין העצם הרוחני (ג) שאין בטבעו להיות בעל בחירה בגוף האנושי כדי לשומו בעל בחירה בגוף. לפי שזה מעלה גדולה אליו בלי ספק עד שבדבר הזה טעו המלאכים באדם כמו שארז"ל בב"ר כשברא הקב"ה את האדם בקשו מה"ש להשתחות אליו וכו׳, וזה להיותו בעל בחירה יותר מהם שאינם בעל בחירה, מכל מקום הנפש שכבר שמשה בגוף האנושי והיתה בעלת בחירה (ק) למה תחזור עוד אל הגוף ובמה תוכן הטפה הזרעיית לקבל הנפש שכבר שמשה בגוף יותר מלקבל הנפש שלא שמשה בגוף ולא היתה בעלת בחירה, והיותר רחוק מזה שיאמרו שנפשות האנשים מתגלגלות בגופות הבעלי חיים, והשם יודע. והדעת הרביעי הוא דעת מי שיאמין שהשכר ממנו גשמי ובעולם הזה וממנו רוחני ובעולם הבא אחר המות, וזהו דעת תורתנו הקדושה שיעדה יעודים גשמיים פרטיים לצדיקים כמו לאבות ולזולתם ויעדה יעודים רוחניים לנפש לבדה אם עונש או שכר כמו שנבאר בעזרת האל, וזהו דעת רבותינו ז"ל במקומות רבים וביחוד במה שנמצא בספרי אמרו למען ירבו ימיכם (דברים י"א) בעה"ז, וימי בניכם לימות המשיח, כימי השמים על הארץ לעולם הבא, שיראה מפורש שבשכר המצות יעד הכתוב שכר בעולם הזה ובעולם הבא, זהו כלל דעת האנשים בשכר ועונש ודעת תורתנו בו:

פרק ל

בשכר הרוחני שאמרנו שיגיע לאדם אחר המות נחלקו בו חכמי ישראל האחרונים לשתי דעות, הדעת האחד הוא דעת מי שיאמין שאף אם יש לצדיקים הגמורים בעולם הזה שכר טוב כפי מעשיהם כמו שהיה לאבות, מ"מ עיקר השכר הוא רוחני ולנפש בלבד בעוה"ב, ר"ל העולם שהוא בא לאדם אחר המות מיד כשתפרד הנפש מן הגוף שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שום תענוג ושמוש מתענוגי הגוף ושמושיו, אמרו רבותינו ז"ל מרגלא בפומיה דרב העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שנאה ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה (ברכות דף י"ז ע"א) בלומר

שרשים

(ג) שאין בטבעו להיות בעל בחירה. כי הרוחנים הם מוכרחים על מעשיהם: (ק) למה תחזור עוד אל הגוף. שהרי כבר הגיעה אל מעלת הבחירה ומצד הסגלת העבודה השיג מדרגה מה וכו׳:

ומעשיהם

בלומר כי כתר שם טוב (א) ומעשיהם הטובים היא עומדת על ראשיהם כלמעלה ובה ישיגו ליהנות מזיו השכינה, ויאמין עם זה שעם היות עיקר השכר הזה לנפש בלבד עוד יש שכר אחר נשגב לעוה"ז לימות המשיח, וזה בתחית המתים שיהיו אז הצדיקים הגמורים, אם כדי לפרסם נסי השם ואמונתו בעולם, ואם כדי שישיגו קצת תענוג גשמי אז כימים שנצטערו אז יותר כפי מה שתגזור חכמת השם, או כדי שיקנו שלמות יותר כאשר קנו בתחלה כאשר לא יוכלו להשיג בהיותם המדרגה שהיתה ראויה אליהם לפי יושר לבם מפני המעיקים מהון ועול הגלות, אבל מ"מ ימותו אחר שיחיו וישובו לעפרן ויזכו אז הנשמות ההן במה שהשיגו בחיים השניים ההן להתענג במדרגה יותר גדולה בעוה"ב ממה שהיו בה קודם התחיה, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל וגדולי החכמים האחרונים שנמשכו אחר דעתו ז"ל. והדעת הזה כשיעויין היטב נמצאהו ראוי ומחויב מצד השכל ומסכים אל מה שנמצא בתורה, וזה כי לפי שפעולות השם הם שלמות בתכלית השלמות חייב שימצא כל מה שאפשר המצאו (ב) לפי מה שתשפטהו החלוקה, ואחר שאנחנו נמצא הנמצאים הגשמיים מהם קיימים באיש כגלגלים והכוכבים כמו שהעיד החוש על זה, והנביא מסכים לזה גם כן אמר שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (ישעיה מ') ואמר איש לא נעדר (שם), ומהם קיימים במין כבעלי חיים (ג) המולידים בדומה, ומהם בלתי קיימים באיש ולא במין כבעלי חיים הנולדים מן העפוש, הנה הוא מן ההכרח שימצא החלק האחר הנשאר מן החלוקה, והוא שימצאו נמצאים קיימים במין מצד וקיימים באיש מצד, וזהו מין האדם שהוא קיים במין ולא באיש כשאר הבעלי חיים מצד הגוף והכחות החומריות אשר בו, והוא קיים באיש ולא במין כמלאכים מצד הנפש המדברת והכח השכלי אשר בו, ואל שני מיני הקיום רמז בעל ספר יצירה באמרו כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו ובין עשר אצבעות רגליו במלת הלשון ובמלת המעור, וקיום המין הרמוז במלת המעור ידוע, וקיום האיש הרמוז במלת הלשון ר"ל בנפש המדברת. וזה, לפי שא"א לדבר נצחי לכרות ברית עם הדבר ההוה ונפסד אלא מצד הקיום שבו. ובאור זה ע"ז הדרך וזה כי הכחות הנמצאות במורכבות השפלות אע"פ שאינן מושגות בחוש קויים אצלנו מציאותן מצד הפעולות המושגות בחוש (ד) כי מהפעולות יודעו הכחות, וכאשר (ה) ראינו הצמח מתנועע לכל הפאות וידענו כי לא יספיק לזה כח הטבעי בלבד לפי שהתנועה הטבעית לא תהיה כי אם (ו) מהאמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע או סביב האמצע וזה מתנועע לכל הפאות, שפטנו שיש בזה המין התחלה אחרת תתחייב ממנו זאת התנועה ואותה התחלה קראנוה נפש צומחת, וכן כאשר ראינו החי שיש בו התחלה שהיא נפש הצומחת ונוסף על זה שהוא מרגיש ומתנועע ברצון מה שאין כן בכח הטבע והנפש הצומחת, שפטנו בשיש בזה המין התחלה אחרת ימשכו ממנו אלה הפעולות, כלומר פעל הצמיחה ופעל ההרגש קראנוה נפש חיונית, וכן כאשר ראינו האדם יש בו ההתחלה הזאת ונוסף גם הוא שהוא משכיל כוללי הדברים ויודע מהותם ומבדיל בין העצם והמקרה ומוצא בזה ממה שלא יספיק לזה כח צומח ולא כח חיוני, שפטנו שיש בו התחלה אחרת יותר נכבדת קראנוה הנפש האנושית או הנפש המשכלת, ומאשר ראינו נפש האדם ימצא לה הפעל הנכבד הזה שהוא ההשכלה והיא מתחלפת בהשגה הזאת להשגת הכחות הגשמיות, כי הכחות הגשמיות כשיחזקו השגותיהם (ז) תפסד ההשגה ההיא (ח) כהשגת האור החזק שהיא תפסיד הראות ותמנע מהשגת אפי' האור החלוש וכן הקול החזק, (ט) והכח השכלי בהפך כי יתחזק עם השגת הדברים העמוקים ויוסיף זוהר להשיג יותר, וכן השגות הכחות החומריות משתנות להיותן פרטיות והשגות השכל בלתי משתנות והן קיימות להיותן כוללות, ולזה שפטנו שהנותן הנפש היאת שיש בה כח ההשכלה הוא יותר נכבד מן הנותן הכח החיוני בב"ח, ולזה אמרו החכמים שהנפש החיונית באה מכח הגלגלים, כי הגלגלים בתנועותיהם יכינו החומר לקבל הצורות ונפשותיהם יתנו הצורות המתחלפות אשר בצומח וחי, לפי שאין מציאותן אלא בחומר וכפי הכנת החומר כן נותנים נפשות הגלגלים הנפשות בחומרים

שרשים

פרק ל (א) ומעשיהם הטובים. שהיו עושים בעולם הזה: (ב) לפי מה שתשפטהו החלוקה. כמו שמבאר והולך יש מהן באיש ויש מהן במין וכו': (ג) המולידים בדומה. ר"ל שמולידים בדומתם ובצלמם ולהם קיום המין: (ד) כי מהפעולות יודעו הכחות. פי' כשפעולות היוצאים מאיזה דבר נוכל לידע כחות הדבר ההוא: (ה) ראינו הצמח מתנועע וכו'. בצמיחתו הוא מתנועע לכל הפאות: (ו) מהאמצע אל המקיף, למעלה אל הגלגל, ונתבאר כל זה לעיל בפ"ב: (ז) תפסד ההשגה ההיא. השגה שכליית: (ח) כהשגת האור החזק שהיא וכו'. עד"מ כשהשמש מאירה בחוזק א"א לאדם לראות בה וכל מי שרוצה לראות בה בכח אזי היא מונעת מהאדם אפילו השגת אור החלוש: (ט) והכח השכלי בהפך. אבל הכח השכלי הוא בהפך

לגמרי

בחומרים, ולזה ישתנו השגות הב"ח והיו פרטיות כפי השתנות ההכנות הפרטיות, אבל הנפש המשכלת אשר באדם היא באה מהתחלה שכלית קיימת מופשטת מהחומר בלתי משתנה יותר נכבדת מן ההתחלה שתתן הנפש החיונית, ולזה היו השגותיה כלליות קיימות, ונמצא הנביא או החסיד השלם יפעל בחומר העולם השפל כמו שיפעלו השכלים הנבדלים, לפי שהתחלת נפשו היא משכל נבדל, ויעיד על זה מה שנמצא בתורה במעשה בראשית שיחס התחלת נתינת הנפש החיונית אל ההתחלה חומרית בלבד אמר ביצירת הב"ח תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א'), וביצירת האדם ייחס נתינת הנפש אל התחלה שכלית אמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, וכיון ויהי האדם לנפש חיה (שם ב') (י) להורות שהכח החיוני אשר באדם נמשך מן הכח השכלי אשר נפח באפיו השם לא מהתחלה אחרת כאשר הוא בב"ח, ואחר שהנפש החיונית אשר בב"ח והנפש האנושית אשר בה כח ההשכלה באות משתי התחלות מתחלפות אם נמצא הכח החיונית אשר בבעלי חיים נפסדות בהפ"ד הדבוק אשר בין הגוף ובינם (כ) להיותן באות מכח הגלגל שהוא בעל חומר ומנפשו שהיא כח בחומר, לא יתחייב שתפסד נפש האדם אחר היותה באה מהתחלה אחרת שכלית שהיא מפשטת מחומר שאין בה אפשרות ההפסד כלל כמו שיש בבעל חומר, ולזה אף אם נראה כח הצמיחה וההזנה וההרגש אשר באדם וזולתם מהכחות החומריות נעדרות במות, לא היה זה אלא לפי שנעדר הדבוק בין הנפש והגוף שהי' כלי לפעול על ידו אלו הפעולות, אבל נאמר כי אחר שראינו כח ההשכלה מתקיימת בפני עצמה במלאכים בזולת הכחות האחרות, וראינו כח הצמיחה וכח החיות נפסדות בפני עצמן בצומח ובבעלי חיים, שפטנו באדם שנראה בו כחות חומריות וכח שכלי שאף אם יעדרו הכחות החומריות (ל) להעדר הכלי לא יפסד הכח השכלי בהפסד הכח החיוני (מ) כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה שהוא הכח הנבדל מן הבעלי חיים. כי כח החיות הכנה והצעה אל הכח השכלי כמו שכח הצמיחה הכנה והצעה אל כח החיוני, ואחר שנמצא השכל במלאכים מתקיים בפני עצמו בזולת חומר ונמצא הכח השכלי אשר באדם יש לו פעל מיוחד בפני עצמו בהשגת העצמיות הנפרדות והדברים המפשטים מחומר, שפטנו בעבור זה שהשכל הזה אחר שיש לו התלות בדבר קיים לא יפסד בהפסד הגוף והעדר הכחות החומריות, אבל כשיפרד מן הגוף יתדבק בדבר הקיים שהשכיל ובמה שנשמע אל השם לעשות רצונו, כי בזה ישוב כמדרגת המלאכים שעיקר שלמותם הוא מצד היותם נשמעים אל השם לעשות רצונו כמו שנתבאר בפרק ה' מן המאמר הג', וזהו התכלית האנושי והוא עיקר השכר או הגמול המיועד בתורה אל האנשים אחר המות כשתפרד הנפש מן הגוף, זהו הדרך הנכון בהבנת הדעת הזה שהוא דעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו. והדעת השני הוא דעת מי שיאמין כי עם היות שיש לצדיקים גמורים שכר נשמי בעוה"ז אחר שהצדיקים הם מעטים ורוב הצדיקים אינם מקבלים שכר נשמי בעוה"ז היה ראוי שישולם בעוה"ב שכר אל הגוף עם הנפש ביחד, וזה יהיה אחר תחיית המתים שאז יתקיימו הגוף והנפש יחד בלי אכילה ושתיה כמו שנתקיים משה רבינו ע"ה ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה בגוף ונפש, ויאמר שזהו הנקרא בדברי רז"ל עוה"ב בשאמרו על הצדיקים שהם מזומנים לחיי העוה"ב, ויאמינו עם זה שלא תמות הנפש האנושית במות הגוף אבל כיד אחר המות יש מדרגה נקראת גן עדן שנפשות הצדיקים נגוזות שם עד שיקומו לתחית המתים ויזכו לחיי העולם הבא אחר תחית המתים, וזה שאמרו רז"ל במסכת עבודת (פרק א' דף ה' ע"ב) על רשב"ג שאמר לו לר' ישמעאל כשנגזר עליו שיהרג והיה בוכה אמר ליה רבי למה אתה בוכה לשעה קלה אהה נתון בגן עדן בחלקן של צדיקים, ואמרו ג"כ במסכת נדה על רבה בר שילא שנפטר קודם רבה בר רב הונא בעט, ואמר רבה בר רב הונא עליו לשעה קלה הקדימני בגן עדן. זהו דעת הרמב"ן ז"ל ודעת הרמ"ה ז"ל וכת מהאחרונים שנמשכו אחר דעתם זכר כלם לברכה. ודרך הבנת זה הדעת לפי מה שמצאתי לאחד מגדולי תלמידי הרמב"ן ז"ל הוא, שהם יאמרו כי השתלשלות היצירות בעלי שכל הוא על ג' מדרגות, הא' ד שכל פשוט מתקיים בלא גוף והוא השלם, ואחריו שכל בעל גוף קיים תמיד והם הגלגלים, ואחריו (נ) שכל בעל גוף נפסד שהוא האדם והוא החסר (ס) שבמדרגות השכלים, ומה שנמצא אחריו

שרשים

(י) להורות שכח החיוני וכו'. פירוש ולכן כח האנושי אינה מורכבת כמו שנתבאר בפרק שלפני זה ובפ"ח מח"ב: (כ) להיותן באות. בעבור שהן נאות: (ל) להעדר הכלי. הוא הדבוק בין הנפש והגוף: (מ) כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה וכו'. פי' כי אף שיפסד הכח המגדל מן הב"ח שהוא כח הצמיחה בהם אעפ"כ לא יפסד מהם בעבור זה הכח החיוני כי הכח החיוני הוא הכנה והצעה וכו': (נ) שכל בעל גוף נפסד. הגוף נפסד והשכל קיים: (ס) שבמדרגות השכלים

שאינו בעלי חיים שהם בעלי גוף ונפש נפסדים, ואחריהם הצומח שהם בעלי הגוף נפסד ובלתי בעלי נפש חיה כלם הם לצורך האדם, ואע"פ שהאדם נברא אחרון זהו לשלמותו לפי שהתחתונים כלם בשבילו (ע) וביצירתו נשלמו, וכלם כוללים בו ד' יסודות והכח והצומח והחיות ומוסיף על כלן שכל, ועל כן הוא מושל בכלן ובא אחרון להשלים פעולתו ולמשול עליהם לפי שיש בו שכל שיש בו השארות, ואולם צריך הוא לגוף לשלמותו וע"ז נאמר שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד או בגן עדן (פ) ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר, והוא כענין שאמרנו שהן צריכין גוף שאין שלמותן בזולת גוף, ואולם יהיה כמו גוף נכבד קיים. וזהו דעתם בשכל האדם לפי מה שכתב הר"ר אהרן הלוי ז"ל בפירוש הלכות ברכות בפרק ברכת הלבנה. ובשהוקשה להם אחר שאין קיום לשכל אלא בגוף והגוף הזה אנו רואים נפסד כבהמות ושב אל העפר האיך יתקיים השכל הזה לקבול השכר אחר שאין קיומו אלא בגוף לפי דבריהם, אמר הר"ר אהרן ז"ל כי כשיגיע זמן תחית המתים יחדש הקב"ה לכל אחד מהצדיקים גוף אחר באותו מזל לגמרי שהיה לכל אחד ואחד מהם תחלה שוה בשוה ויעמדו ויאכלו וישתו ויולידו ויעשה כל אבר ואבר שבגוף כל אחד מהם פעולתו הראויה לו ויקבל כל מה שראוי לו ויזון כראוי לו ויעשה כל מה שראוי לו בלי שום מונע בין מבפנים בין מבחוץ, וכן יהיו כל האנשים שיהיו אתו אותו זמן, וע"כ יהיה כל גוף וגוף מהם בתכלית בריאותו שאפשר לו להשיג כפי סוגו ובתכלית השלמות שאפשר לו להשיג וכן כל אחד ואחד לפי מדרגתו, ואחר זה לימים רבים אחר שישיגו השלמות שאפשר להם להשיג כל אחד ואחד לפי מדרגתו ראשון ראשון באשר יושג זה השלמות שאפשר לו להשיג הרי זה להפצו ולדעתו יעלה לענין אליהו, וענין זה שעתיד החומר גופן שהוא החומר ד' יסודות להשתנות ולקבל תבונה אחרת ויהיה חומר גופן כענין יסוד פשוט קיים קל התנועה בהיר במראה כמעשה לבנת הספיר נעלם הראות בענין אליהו, מוכן לקבל זוהר האלהים ואור פני המלך היים כמעשה הלבנה שהוא גוף מקבל אורה, וע"כ אמר בברכת הלבנה עטרת תפארת לעמוסי בטן, ר"ל לצדיקים, שהם עתידים להתחדש כמותה, ר"ל אחר תחית המתים שישתנה גופם ויקבלו תבונה אחרת, ודוגמתו בעוה"ז מבעלי חיים שישתנה תבונת גופם ויקבלו תבונה אחרת (כתולעת המשי וביוצא בזה) ויש מקן צריכין לענין מה כי צריכין לאכול מאכל מיוחד, וזה ענין פשט עץ החיים אשר האוכל מפירותיו נכון גופו לקבל התבונה זאת ואכל וחי לעולם, וזה נרמז במעשה בראשית, והוא ענין תחית המתים שהכונה באדם שיחיה לעולם בגוף לפי שאין שלמות האדם בזולת גוף אלא בגוף כענין הגלגלים ונמשל אליהם (צ) בהיר כזוהר הרקיע וככוכבים לעולם ועד, ואלו היה שלמות האדם בזולת גוף נמצא שהוא שכל נבדל ושלם יותר מן הגלגלים שהם בעלי גוף, וזה דבר שאי אפשר כי השתלשלות היצירות הנכבד נכבד ראשון והקל קל אחרון כמו שכתבנו ראשונה, וכיון שאי שלמות האדם בזולת גוף א"א שלא יבא האדם לשלמות זה כענין כונת יצירתו מתחלה, ועל שנוי תבונתם וקלות תנועתם נאמר שהקב"ה עושה להם כנפים, כל זה כתב הרא"ה ז"ל. והנך רואה כמה הרחקות יש בזה הדעת לפי הדרך הזה. ראשונה שזה הדעת נוטה לדעת האומרים שהנפש כח היולאני, וע"כ צריכה תמיד אל גוף שתתקיים בו. שנית שאחר שהם יאמרו שאין קיום לנפש האנושי בזולת גוף איך תתקיים הנפש אחר המות מיד כשתפרד מן הגוף והם יאמרו שקיומה הוא קיום חסר בגן עדן שאין בו תענוג שלם לנפש והשגת מדרגה בלל, ובשהוקשה להם למה לא יזדכך הגוף מיד אחר המות וישתנה מטבע הנפסד לטבע הקיים כמו שאמרו שיהיה אחר כן, יאמרו כי עוד צריך שיחיו אחר שימותו כדי שיזכו למדרגת ההשארות, וזה דבר רחוק מאד שלא יושג ההשארות אלא עד שיחיו המתים, ועל כיוצא בזה יפול המשל המורגל בלשון ארמי ערבך ערבא צריך, כי צריך שיזכו האנשים לתחיה ראשונה ואח"כ שיזכו להשארות, ואם בזמן התחיה יאכלו האנשים ויולידו כמו שכתבו הם ויהיו בעלי בחירה ירצה כבר אפשר שישובו לחטוא ובמה יהיו בטוחים שיעלו לאותה מדרגה, ולדעת האומר מהז"ל שתחית המתים לצדיקים גמורים בלבד לא יהיה לכלל האנשים שהיו ושיהיו עד תחית המתים כי שתזכה נפשו למדרגת ההשארות ולא לשום מדרגה ממדרגות העוה"ב אלא הצדיקים הגמורים בלבד, וגם בצדיקים הגמורים שיזכו לתחיה לא יהיה בהם מי שיזכה לשום מדרגה עד אותה שעה (ק) והזוכים לתחיה איך אפשר שיתקיימו הגופות ההם שהם מד' יסודות וטבעם להיות נפסדים ואיך ישתנה טבע הגופות ההם לטבע הקיים. ומי יתן וארע כמו שקבלו בעלי זה הדעת שאפשר

שרשים

השכלים. שכל פשוט ושכל בעל גוף קיים: (ע) וביצירתו נשלמו. כמו שנתבאר לעיל במ"א פ"א: (פ) ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר. כלומר שהוא מורה שזה השלמות אינו שלמות אמתי אלא אחר כאן בזולת גוף: (צ) בהיר כזוהר. האדם יהיה בהיר: (ק) והזוכים לתחיה. כלומר וצריך

שאפילו שישתנה החומר ההוה הנפסד מטבעו אל טבע הקיום כחומר הגלגלים, למה לא יקבלו שתשתנה נפש האדם אע"פ שיהיה כח היולאני כפי דעתם אחר שיש בה הכנה לקבל שלמות המושכלות ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות עד שיהיה אפשר לה להתקיים בעצמה בטבע הנבדל, וזה דבר נאות אל המושכל ויותר נכון וקרוב אל הדעת משישתנה החומר מטבעו אל טבע אחר, ולא יצטרכו לפי זה לומר שלא יהיה עיקר ההשארות עד אחר תחית המתים, ועוד כי זה חולק על דעת רז"ל שאומרים כי הנפשות הן נמצאות טרם המציאן בגוף האנשים כמו שאמרו בבראשית רבה עם המלך במלאכתו ישבו (דה"א ד') עם מי נמלך מלכי המלכים הקב"ה ישבו נפשותיהם של צדיקים שבהם נמלך וברא את העולם, ואינו א"כ כח היולאני אבל נבראו ביום ראשון כמו שאמרו ורוח אלהים מרחפת (בראשית א') זה רוחו של אדם הראשון, (ר) וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה שהנפשות נבראו עם האור הראשון לדעת רז"ל ואינו אם כן כח היולאני, ועוד כי הם יביאו ראיה לדבריהם מאליהו והוא מבואר כי ענין אליהו הוא דבר נפלא ואין כלל האנשים במדרגתו שאפי' משה לא זכה לנס הגדול ההוא, ועוד כי אליהו לא טעם טעם מיתה לפי המקובל בענינו ולא הוצרך לנס תחית המתים, ולפי הדעת הזה לא יזכה אדם למדרגה זו אלא אחר שימות וישוב לחיות כאשר בתחלה (ש) והתחיה ההיא שאמרו למתים אינה מובנת כלל, כי איך אפשר שיזדמן בתנועת הגלגל לכל הצדיקים שהיו בזמנים מתחלפים מצב שיהיה פועל כל אחד מהם במזל הראשון בשעה אחת לכלם כאחד, ואף אם יהיה כדבריהם תהיה יצירה הדעה לא תחית המתים, סוף דבר הדברים הללו שבעלי זה הדעת אומרים לקיום כברתם רחוקים מאד משיעבלו, ואם קבלה הם מן הנביאים ראוי שנקבל אותה ואם באנו לדון עליהם יש תשובה בלי ספק (ת) עם שזה נוטה לדעת האומרים שהצדיקים בתחלת האדם היו נענשים שלא היתה נפשם משגת משלמותם אלא מדרגה חסרה עד שבא המשיח לפי דעתם וכפר על העון ואז השיגו האבות והצדיקים מדרגת השלמות הראויה להם, ומן השורש הזה הוציאו סעיפים וענפים שהם עקרים לדתם, יצילני השם משגיאה :

פרק לא היסוד שעליו בנו בעלי זה הדעת השני טעות בספק לומר שהעוה"ב הוא מדרגת השכר שלא יגיע אדם אליה אלא אחר תחית המתים, הוא מה שמצאו במשנה פרק חלק (סנהדרין דף צ' ע"א) ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחית המתים מן התורה, ואמרו עליה בגמרא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, ודנו מכאן שהעוה"ב שהוא עיקר השכר שעליו אמרו רבותינו ז"ל (שם) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, לא יהיה אלא אחר תחית המתים ולזוכים לתחית המתים. וזו אינה ראיה שיש לבעל הדין לחלוק ולומר כי תחית המתים במקום הזה ירמוז לשכר הנפש ותחיתה בעולם הנשמות הבא מיד אחר המית ויקראו את זה תחית המתים לחלוק על הצדוקים והבייתוסים הכופרים בהשארת הנפש ואומרים שהנפש תמות במות הגוף, וכן יראה זה מפשט הלשון שהוזכר שם בגמרא אמר רבי אליעזר ב"ר יוסי בדבר הזה זייפתי ספרי כותים כלומר הראיתי להם שספריהן מזויפים שהיו אומרים אין תחית המתים מן התורה אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום שאתם אומרים שאין תחית המתים מן התורה הרי אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה הכרת תכרת בעוה"ז עונה בה לעוה"ב, א"ל אביי לרב פפא ולימא ליה תרוייהו מהכרת תכרת דברה תורה כלשון בני אדם, שיראה מזה כי כונתו היתה להראות להם מן התורה שיש לנפש מציאות אחר המות לא זולת זה, אבל אין זה נכון לפי שהוא הפך האמונה המקובלת באומה בתחית המתים שהכופר בה הוא מטיל חסרון ביכולת השי"ת והיא מן האמונות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, כמו שכתבנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון. וע"כ אני אומר כי מה שנזכר במשנה כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב היא כנוי לשכר הבא לנפש בכלל אחר המות, הן המדרגה הבאה לו לאדם אחר תחית המתים, הן המדרגה הבאה לו מיד אחר המות, ויורה ע"ז מה שאמרו חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב, ואם לא היה העוה"ב אלא מדרגה הבאה אחר תחית המתים איך יאמרו שחסידי אומות העולם זוכין לה הרי המדרגה ההיא אינה מגעת אלא לצדיקים גמורים בלבד, כמו שאמרו (תענית דף ז' ע"א) גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתים

שרשים

גם אחר סוכים לתחיה המלך אפסר וכו' : (ר) וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה וכו'. פי' וא"כ יכוין לפי זה דברי הרמב"ן כסותרין אהדדי : (ש) והתחיה ההיא. וכן התחיה ההיא : (ת) עם שזה נוטה לדעת האומרים וכו'. פי' אע"פ שלא היה צריך למלוא שום דרך ותשובה כדי לבטל דעתם בזה לפי שהיא בלאו הכי בטלה מעצמה מאחר שהיא נוטה לדעת האומרים וכו' וזהו נגד אמונתנו האמתית וק"ל :

היא

המתים לצדיקים גמורים בלבד, אלא שהעוה"ב במקום הזה נאמר על המדרגה הבאה לו לאדם אחר המות לאחר עבור י"ב חדש שתזדכך הנפש מן ההרגלים החומריים, והמדרגה הבאה לו לאדם מיד אחר המות תוך י"ב חדשים היא הנקראת בלשון רז"ל ג"ע שעליה אמר שכלל האומה זוכין אליה ונכנסין בה מיד בשעת מיתתן, אמרו במסכת תמורה (דף ז' ע"א) אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספקות שיש לך וכו', שיראה שהשכר או המדרגה שזכה אליה משה מיד אחר פטירתו היתה גן עדן, וכן אמרו בבראשית רבה נתנמנם יוסי בן יועזר ראה מטתו של יורקים איש צרדה פורחת באויר אמר לשעה קלה הקדימני זה לגן עדן, והמדרגה הזו (א) היא חסרה תוך י"ב חדשים, ולאחר י"ב חדשים יעלה למדרגה ממדרגות העוה"ב והיא מדרגת שלמות וכבוד, אמרו במסכת שבת פרק השואל (דף קנ"ב ע"ב) נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך (שמואל א' כ"ה), וכן במדרש שיר השירים תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים (שיר השירים ג') אלו נפשות הצדיקים שהם נתונות עמו בכסא, ובמדרש תהלים פירשו שזו המדרגה משיגין אותה מיד אחר מיתה וקודם תחית המתים אמרו יעלזו חסידים בכבוד (תהלים קמ"ט) באי זה כבוד בכבוד שהקב"ה עושה לצדיקים בשעה שנפטרין מן העולם, והן מקלסין להקב"ה ששם אותם בצרור החיים שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, וכן אמרו במסכת חגיגה (דף י"ב ע"ב) ערבות שבו צדק ומשפט גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמותיהן של צדיקים וכו' ושם אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכסא הכבוד ומלך חי וקיים רם ונשא שוכן עליהם, הרי שבארו בפירוש שמדרגת נפשותיהן של צדיקים אחר שנפטרו מהגוף וקודם תחית המתים היא במדרגת מלאכי השרת, ופשט הכתוב שאומר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (זכריה ג') יורה על זה, והמדרגה ההיא תקרא בראש משנת פרק חלק העוה"ב לפי שהיא באה לאדם אחר המות ועליה אמר כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ואולם יש בלשון העוה"ב מדרגה אחרת תקרא ג"כ העוה"ב סתם והיא באה לאדם אחר תחית המתים, ועליה הוא שאמרו בגמרא על המשנה האומרת ואלו שאין להם חלק לעוה"ב תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, שיראה משם שהעוה"ב הוא מדרגת שכר באה אחר תחית המתים המקובל באומה לאותן שהקב"ה מחיה בתחית המתים, וכן גם כן יראה זה ממה שאמרו ג' כתות ליום הדין וכו' צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העוה"ב (ראש השנה דף ט"ז ע"ב) (ב) שזה יורה היות העוה"ב מדרגה באה לאדם אחר יום הדין הגדול שהוא אחר תחית המתים לפי המקובל באומה, וכן ג"כ יראה זה ממה שאמרו (יומא דף ע"א ע"א) ארץ החיים ארץ שמתיה חיים תחלה לעוה"ב, אם כן צדיקים שבחוצה לארץ כגון משה ואהרן היאך חיין ובאין לעוה"ב מלמד שבשעת תחית המתים הקב"ה עושה להם מחילות תחת הקרקע וכו', הרי שמשה ואהרן צריכים להיות בתחית המתים כדי שיזכו לעוה"ב, וזה יורה כי מדרגת גן עדן שמשה ואהרן נהנין בו משעת פטירתן עד עתה אינו במדרגת חיי העוה"ב אחר תחית המתים, אבל אותן חיי העוה"ב היא מדרגה גדולה יותר מגן עדן ועליונה על כל המדרגות שלא יזכו אליה אלא הצדיקים הגמורים שיזכו להיות בתחית המתים כמו שאמרו (תענית דף ס' ע"א) תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד, וע"כ הוקקנו לומר כי העוה"ב שם נאמר (ג) בכללות ויחוד, נאמר בכלל על כל מדרגה ממדרגות שכר הנפשות אחר המות, ויאמר ביחוד על המדרגה היותר גדולה שאפשר שתושג לנפש הצדיק הגמור שהיא מדרגה באה אחר תחית המתים, אותה מדרגה ביחוד תקרא חיי העוה"ב, וע"כ יאמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כלומר כי בעולם הנשמות הבא לאדם אחר המות ישיג כל אחד ואחד מישראל בו מדרגה מה לפי מעשיו, וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק ומדרגה מה בעוה"ב, אבל המדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העוה"ב לא יזכה אליה כל אדם אלא הצדיקים הגמורים ולאחר תחית המתים, לפי שאותם הצדיקים שגלוי וידוע לפניו יתברך שמה שלא יכלו לקיים את התורה כלה לא היו מפני רוע בחירתם אלא או מפני עול הגלות ומעיקים אשר מחוץ או מפני סבה אחרת כמשה ואהרן שלא יכלו לקיים את התורה כלה, רוצה לומר מצות התלויות בארץ לפי שלא נכנסו לארץ, ואלו יזכו לתחיה ואז יקיימו כל המצות התלויות בארץ והמצות שלא זכו לקיים בחיים הראשונים ומתוך כך יזכו למדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העוה"ב.

ומצאתי

שרשים

פרק לא (א) היא חסרה. אינה שלמה: (ב) שזה יורה היות העוה"ב וכו' בהוא אחר תחיית המתים וכו'. וכן פרש"י בהדיא במס' ר"ה פ"א דף ט"ז וז"ל ג' כתות ליום הדין לכשיחיו המתים: (ג) בכללות ויחוד. בכלל ובפרט:

ופירשו

ומצאתי כעך לדברי אלו מה שנמצא במדרש רבי נחוניא בן הקנה יתב רבי ברכיה ודרש: מאי הא דאמרינן העוה"ב ולא ידעינן מאי קאמרינן דעוה"ב מתרגמינן עלמא דאתי ומאי עלמא דאתי מלמד שקודם שנברא העולם עלה במחשבה לברוא אור שנברא אור גדול שאין כל בריה יכולה לשלוט בו צפה הקב"ה שאין יכולת לסבלה לקח שביעית ושם לה במקומו והשאר גנוז לעתיד לבא ואמר אם יזכו בזה השביעית וישמרוהו אתן להם זה לעולם האחרון והיינו דכתיב העוה"ב שכבר בא מקודם ששת ימי בראשית הה"ד מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך (תהלים ל"ב) עכ"ל המדרש. וכתב עליו הרמב"ן ז"ל בשער הגמול ה"ל פירוש העוה"ב שכבר בא חבר לשון התרגום שקורין אותו חז"ל עלמא דאתי לומר שהוא מכשמש ובא ובאר שזה העוה"ב הוא אור והוא האור שעלה במחשבה ונברא קודם העוה"ז לומר שהיא ההשגה האחרונה שאדם משיג ומתעלה בה עכ"ל שם. וזה מפורש כמו שכתבנו שהעוה"ב הוא מכשמש ובא תמיד כלומר לכל אדם צדיק אחרי מותו וקודם התחיה ועליו נקרא עלמא דאתי, וגם יש מדרגה אחרונה שאדם מתעלה בה נקראת ג"כ עוה"ב. ועל"כ נראה שארבעה זמנים חלוקים זה מזה הם לקבול השכר, והם העוה"ז והעוה"ב אחרי המות אם קודם תחית המתים ואם אחר תחית המתים, וימות המשיח ותחית המתים. ושכר כל אחד מתחלף לאחר, ויש מי שיזכה לקבל שכרו בכלן כצדיקים הגמורים, ויש מי שיזכה לקבל שכר בעוה"ז בלבד והם הרשעים שמשלמים להם שכר מעוט המעשים טובים שבידם בעוה"ז כדי להענישם בעוה"ב, ויש צדיקים שלא יזכו לקבל שכר בעוה"ז ויזכו לחיי העוה"ב מיד אחר המות בלבד ולא להחית המתים, ויש שיזכו גם להחית המתים, ויש שיזכו לימות המשיח ג"כ, ומה שנזכר בתפלת יוצר של שבת ארבעה לשונות מתחלפים לקבול השכר, יראה שהם ארבעה מיני שכר על דרך שכתבנו שאמר אין ערוך לך ואין זולתך אפס בלתך ומי דומה לך (ד) ופירשו מיד אלו הארבע לשונות על הארבעה זמנים החלוקים לארבעה מיני השכר ואמר אין ערוך לך ה' אלהינו בעוה"ז ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב, ואלו השני זמנים הכוללים לקבול השכר (ה) ואח"כ פירשו מבחר השכר שבעוה"ז שהזכיר ראשונה ואמר אפס בלתך גואלנו לימות המשיח ואח"כ מבחר השכר שבעוה"ב אחר המות שהוא בתחית המתים והזכיר אחר העוה"ז העוה"ב, לפי שהוא בא מיד אחר המות לכל אחד ואחד קודם ימות המשיח ותחית המתים, וזה מסכים יותר לדעת הרמב"ם ז"ל, שאם כדברי הרמב"ן ז"ל היה לו להזכיר גן עדן אחר העוה"ז שהיא המדרגה הבאה אחר העוה"ז ולא חיי העוה"ב שהיא האחרונה שבמדרגות לפי דבריו, אבל אחר שלא הזכיר גן עדן בכלל יראה שלשון עוה"ב כולל כל המדרגות הבאות לאדם אחר המות והזכיר חיי עוה"ב שהיא הנבחרת שבכולן:

פרק לב **כל** שנוי ההוה על האדם (א) המשנה אותו מן הדבר המורגל לו מצער אותו אף אם יהיה אותו השנוי ההוא (ב) טבעי אליו ולטובתו כשלא יספיק לשער הטוב ההוא, כי הנער בצאתו מרחם אמו הוא יוצא מן הכח אל הפעל ולמציאות יותר נכבד ויותר חשוב מן הראשון לראות את האור ולהשיג המוחשים בחושים ולקנות המושכלות בשכל ואעפ"כ הוא בוכה לפי שאין בו כח לשער בטוב ההוא, וכן כשיגדל ויפסקו ממנו מזון החלב יבכה אע"פ שיעתק לקבלת מזונות יותר טובים ויותר חזקים ויותר נאותים ומועילים למזגו ויצטער לפי שהוא משתנה ממה שהורגל, וכן האדם שהתמיד לשבת בחשך זמן רב ויצא פתאום לאור יקשה עליו ויצטער באור עד שיתמיד ויורגל בו מעט מעט, וכן ביום המות אף אם ישתנה האדם למציאות יותר נכבד ויותר מעולה ולזוהר בלתי כספיק שכלו לציירו ע"א לשכל האדם לשערו בהיותו שקוע בחומר הנה הוא מצטער במות צער נפלא (ג) לא להיותו נעתק מן המציאות אל ההעדר כבני שיחשבו האומרים שאין מציאות לשכל האנושי בזולת הגוף, אבל לפי שהוא נעתק מן המורגל, וקשה על האדם שיורגל (*) ויורגל מעט מעט במה שלא הורגל, ובעבור זה אמרו רבותינו ז"ל (שבת דף קנ"ב ע"ב) על נפשות הצדיקים כל י"ב חדש

(*) לכון מדויק

שרשים

(ד) ופירשו מיד אלו כא"כ וכו'. מתקני התפלה מגאורים והולכים אלו ד' הלשונות: (ה) ואח"כ פירשו מבחר השכר שבעוה"ז וכו' לימות המשיח וכו'. כאן מבואר כדעת שימי המשיח הוא שכר עוה"ז, וכבר נתבאר לעיל במ"א כ"ו שכשכר עולם הזה אינו אלא לראיה על שכר הנפשיי בעולם הבא, עיין שם:

פרק לב (א) המשנה אותו מן הדבר המורגל וכו'. כשהאדם היה בתחלה מורגל באיזה דבר ואחר כך יתפעל מאיזה סבה עד שא"א לו לעשות כדבר ההוא שהיה מורגל בו כבר אזי מצער את עצמו בעבור זה. ועיין מזה לעיל במ"ג פרק ו' בענפים כי לבאורה נראה שדברי המחבר אלו הם נסתרים עם מה שכתב שם: (ב) טבעי אליו. מלד טבעו הוא מוכרח להשתנות: (ג) לא להיותו נעתק וכו'. אין הלער הסוף

חדש נשמה עולה ויורדת כלומר לפי שקשה עליה להעתק מן הדברים הגופיים שהורגלה בהם, ואף על פי שאחר שנפרדת מן הגוף לא תצטרך להסתכל בגוף ולא בהרגשות לקבל השפע הרוחני שהיתה מוכנת לקבלו בהיותה בחיים והיה הגוף וכחותיו מטרידים ומונעים אותה מלהדבק דבוק שלם, ובשיסור טרדת הגוף והכחות הגשמיות במות יסולק המסך ויוסר המונע ויהיה הדבקות מתמיד, ואולם תצטער במות ויקשה עליה אחר המות להפרד מן הגוף (ד) והדברים הגשמיים אשר היתה משתמשת מהם לפי שהורגלה בהם בתחלתה בהיותה צריכה אל ההרגשות והכחות הגשמיות (ה) כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים (ו) ותפשיט הנפש חלקיותם שהוא דבר נפסד ותשאיר כללותם שהוא דבר קיים, כי לא תשאיר מראובן ושמעון רק החיות והדבור הכולל (ז) לא החלקי, וכן מכל הדברים תפשיט חלקיותם ותשאיר כללותם, ולא יגיע זה הכללות בנפש אלא באמצעות מה שהרגישו הכחות הגשמיים מהדבר החלקי, והרי האדם דומה לבית שיש בו ה' שערים יכנסו דרך אותן השערים אל הבית כל המזונות והקנינים והמזונות הצריכין לבעל הבית ויתקבצו כלם בבית אחד ואחר יתחלקו מן הבית ההוא כל הקנינים והמזונות אל ההדרים ויניחו בכל חדר הראוי לו, ואחר שנתמלאו כל החדרים מכל המזונות והקנינים כל אחד כפי מדרגתו לא יצטרכו אל השערים להביא אל הבית דבר ולא לקיים בתוכן הטובות והקנינים אבל סתימת השערים יותר טוב אל הבית כדי שיהיה נשמר הטוב ההוא בחדרים. וכן האדם שיש לו ה' חושים אשר יושגו כל ההרגשות באמצעותם ואחר שיכנסו כלם אל החוש המשותף יתחלקו כל הדברים המורגשים בחדרים כפי מה שראוי, ויקח הכח המדמה מן הדברים ההם מה שראוי לו ויקח הכח השכלי מן הדברים כללותם ועצמותם ויפשיט חלקיותם ויבדיל המקרים מן העצמים, אחר שיגיע בנפש הכללות הזה מן הדברים לא תצטרך אל החושים וההרגשות כמו שלא יצטרך הבית אל השערים אחר המלא החדרים כל טוב. וכמו שסתימת השערים יותר טוב לשמור המזונות כן עזיבת הכחות הגשמיות יותר טוב אל הנפש, לפי שההרגשות לנפש הם כמדרגת המצודה או הספינה והבהמה המוליכים את האדם אל המקום המכוון כי אחר שיגיע אל המקום ההוא אין לו צורך בספינה או בבהמה ויהיו עליו לטורח גדול ולמשא כבד ואע"פ שבתחלה לא היה יכול להגיע אל מחוז חפצו זולתם, כן ההרגשות והכחות הגשמיות. אחר שהושגו המושכלות לא יצטרכו הן לקיים אותו המושכל בנפש אבל הדבר הוא בהפך כי יטרידו וימניעו מהשיג אותו על השלמות ומלהתמיד הדבקות בו, לפי שהשכל הפועל שכל פשוט נקי נבדל מחומר והנפש לא תשיג הדבקות על האמת בהיותה מתחבכת בחומר, ואחר המות סר ממנה ההסתבכות שיש לה עם החומר ותשוב פשוטה נקיה ויכולה להדבק עם השכל הפועל הנקי הפשוט, כי הדומה יתדבק עם הדומה, וזהו נצחיותה והשארותה ושלמותה האמתי, ועם כל זה יקשה עליה להעתק מן המורגלות ויצטער במות, כי כל אדם יצטער להפרד מן המורגל לו, אמרו חכמינו ז"ל (בתרא דף קמ"ו ע"ב) כל ימי עני רעים ואפילו שבתות וימים טובים וכדשמואל דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חולי מעים, כלומר שקשה על העני להעתק ממה שהורגל בו אף על פי שיעתק אל תענוג יותר גדול, וכן יקשה על הנפש עזיבת הדברים הגופיים עד שתורגל בזה י"ב חדש, ולזה אמרו רבותינו ז"ל (שבת דף קנ"ב ע"ב) כל י"ב חדש נשמה עולה ויורדת לאחר י"ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת, וע"כ המשכיל בהיותו משער בטוב המגיע אחר המות לא יצטער מהמות אבל יכסוף אליה להיותו יודע כי הגוף וכחותיו מטרידים הנפש מהשגתה ומהיותה בנועם מתמיד (ח) וישפוט כי הצטער האדם על המות הוא כהצטער הולד בצאתו מרחם אמו בעבור שאינו יכול לשער הטוב המגיע אליו בלידה. ואולם מה שנמצא לצדיקים כמשה רבינו ע"ה וזולתו יצטערו על המות הנה הוא לפי שהם יודעים ששעור מדרגת הנפש בעולם הבא הוא כפי יתרון עבודתה בעוה"ז והיו רוצין לקנות שלמות יותר בעוה"ז בחיים כדי שיזכו למדרגה יותר גדולה בעולם הבא, להיותם משערים גודל מדרגת השכר והתענוג ההוא לא שיצטערו על היותם חושבים שהם נעתקים מהמציאות אל ההעדר לפי שאין מציאות לנפש בזולת הגוף כמו שיחשבו הפתאים חלילה :

שרשים

ההוא בעבור שהוא נעתק : (ד) והדברים הגשמיים. והדברים הגשמיים : (ה) כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים וכו'. ע"י הכחות הגשמיות תוכל הנפש לבא אל הדברים המורגשים כי הם גם כן גשמיים : (ו) ותפשיט הנפש חלקיותם וכו'. כלומר שהנפש היא משגת מה שהוא כדבר המורגש מן ההפסד ומה שהוא מן הקיום : (ז) לא החלקי. שפרטי שהוא ראובן ושמעון משא"כ החיות והדבור היא כולל כל המין : (ח) וישפוט. המשכיל :

פרק לג ומה שראוי שנבאר עתה הוא איך יצוייר הגעת השכר או העונש בעוה"ב, לפי שתי הדעות שכתבנו, ונאמר כי מי שיאמר שעיקר השכר בעוה"ב הוא לגוף ולנפש ביחד, הנה אחר שהוא יאמין שהנפש אין משכנה ומציאותה אלא בגוף ויהיה הגוף כלי אל הנפש לתת לה מציאות לעשות רצון בוראה, הנה ממשפטי האל הישרים הוא שישלם אל הגוף שכר עמלו וטרחו שטרח בעבודת השם עם הנפש ביחד, והנה שכרו כשיהיה האדם השלם קיים בגוף ונפש אחר תחית המתים, ויאמרו שזה יהיה כשיזכך השם חומר הגוף כחומר הגלגלים או הכוכבים ויתקיים הגוף עם הנפש קיום נצחי כהתקיים הכוכבים שהם חיים משכילים בגוף ונפש, ואם השכר הוא ע"ז הדרך כמו שיאמרו בעלי זה הדעת כבר יושכל שיהיה העונש נצחי גם כן ע"ז הדרך, בשיחדש הש"י בגוף תואר חזק לקבל ולסבול ענשי גיהנם כמ"ש איוב רומז על גיהנם ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אופל (איוב י') יאמר שהוא כצל המות ולא כמות עצמו, וזה כדי שישאר ברשעים כח לקבל העונש, ואם היה כמות עצמו היו כלין ולא ירגישו אח"כ בעונש. ואולם אם השכר הוא לנפש ולא לגוף כלל כדעת הרמב"ם ז"ל צריך באור איך יצוייר הגעת העונש לנפש הנבדלת מחומר, וזה אמנם יובן עם ציור השכל, וציורו הוא ע"ז הדרך כי הנפש בהפרדה מן הגוף אחר המות תהיה משתוקקת וכוספת למה שהוא בטבעה מצד ההשכלה אשר בה לעבוד השם ותטה גם כן למה שהרגילה בהיותה בגוף, וע"כ האדם אשר כל מעשיו לשם שמים ולעבוד הבורא בעשית מצותיו וכונתו לעשות רצונו כאשר מצאה ידו בהיותו בחיים, הנה אותה כונה בעצמה לא תפרד מן הנפש אחר המות ולא תעזוב אותה עד שתדבק בשכלים הנבדלים העובדים הש"י על דמיון אותה כוונה בעצמו, אלא שהכוונה ההיא היא במדרגה (א) יותר גדולה מהראשונה עד שכמעט היא בלתי נערכת אליה אע"פ שהם ממין אחד, וזה שדמה שלמה שתי אלו הכוונות האחת אל האחרת ליחס אור כוכב נוגה המאיר קודם עלות השחר אל אור השמש אמר ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום (משלי ד') ר"ל כי כמו שכוכב נוגה כשהוא במרחק הרחוק מן הבקר היא עולה קודם הבקר והוא מאיר את הלילה ולא יזח מלהאיר תמיד כל הבקר עד שיתחזק אור השמש ויהיה היום על נכונו, וזהו הולך ואור עד נכון היום, כן דרך הצדיקים וכונתם בעבודת הבורא בהייהם הוא דרך נכון משים לפניהם חשך לאור כאור נוגה המאיר את הלילה ולא יסור מלהאיר לפניהם עד יום המות שתניח אותם באור גדול רוחני דומה אל האור הנקרא נכון היום שהוא בלתי נערך עם האור הראשון כלל אע"פ ששניהם ממין אחד, כמו שאור נוגה בלתי נערך עם אור השמש הפועל נכון היום אע"פ ששניהם ממין האור, ולכן הנפש כשתפרד מן הגוף אם היתה חכמה ומשכלת הדברים הנבדלים מחומר והענינים האלהיים על אמתתם תתענג העונג נפלא בראותה שיסכימו הדעות אשר השכילה עם הענינים האלהיים בעצמם, כי ההשכלה שתשכיל הנפש בעודה בחיים עניניה כמו ענין החלום וכמו שתענוג החלום (ב) מיגע וממלאה את האדם אם לא יסכים עמו המציאות כן מושכלות הנפש מצערות אותו אחר המות כאשר לא יסכים עמהם המציאות, ואם יסכים המציאות עמהם וזה בהיותם אמתיות, תתענג הנפש תענוג נפלא כמו שכאשר יחלום הרעב והנה אוכל או הצמא והנה שותה והקיץ וריקה נפשו יצטער צער גדול, וכאשר יקיץ וימצא לפניו מעין גנים וישתה ושלחן ערוך ועליו כל מיני מגדים ואכל ושבע ודשן יתענג תענוג נפלא בהיותו אוכל ושותה בפעל עד שאין ערך לתענוג האכילה והשתיה בחלום שהוא בדמיון לבד עם התענוג ההוא בפעל, כן תתענג הנפש בהשגה בפעל בעולם הרוחני מה שהשכילה והשיגה אותו בעוה"ז הדומה אל השגת החלום שנאמר על דרך הדמיון וההבנה הציורית, שיחס השגת השכל בעוה"ז אל השגת הנפש בעוה"ב כיחס החלום אל היקיצה, ולזה מה שדמה הכתוב השגת שיבת ציון המושגת ע"פ הנביאים עם היותה אמתית שאין לספק בה אל החלום ואמר בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים (תהלים קכ"ו) כלומר נדע ונכיר שהיינו בהשגתנו הענין ההוא ע"פ הנביאים כחולמים כי לא היה ערך למה שהשגנו ע"פ הנביאים אל מה שנראה בפעל אלא כיחס החלום אל היקיצה, ולזה כשנראה הדבר בפעל נשמח שמחה שלמה ואז ימלא שחוק פינו, וזה ממה שיורה כי יחס השגת השכל הדבר ההוא בפעל כיחס החלום אל היקיצה, וכמו כן אם היתה הנפש בהיותה בחיים כל כונתה לעבוד השם ולשמור מצותיו ולרדוף צדקה וחסד תתענג תענוג נפלא בעולם הנשמות

שרשים

פרק לג (א) יותר גדולה מהראשונה. הכונה הראשונה היא בהיותו בחיים היתה כל כונתו בעשית המצות לעבודת השי"ת לבד. והכונה השנית היא אחר המות כשתדבק נפשו בשכלים הנבדלים לעבוד את השם עמהם ביחד. וא"כ הב' כונות אלו שניהם על אופן אחד והוא עבודת הש"י ואעפ"כ הכונה שניה היא יותר במדרגה מהראשונה כמו שמבאר והולך מענין החלום: (ב) מיגע ומלאה. מלשון לאות: בתואר

הנשכות בראותה כי המלאכים והצורות קיומם ושלמותם הוא ע"י הדבק בסבה, ר"ל בצד הרשמ"ג והתכונן לעשות רצון הש"י כמו שבארנו בפרק ה' ממאמר שלישי, וזה כאדם ששומע דז ישיש מלך גדול בברכי הים נורא מאד אוהב צדקה וחסד, וכי לא לפניו הנה יבא ויש לו קץ וכל משרתים כלם עומדים ביום עולם ומתענגים בספור שבחי מלכם ועושים רצונו באימה גדולה וכי כון כל האנשים לעבוד לפני המלך ההוא והיה לו חשבון מכל המעשים אשר יעשו וע"פ השמועה הזאת נתמלא לב האיש ההוא השומע ללכת בדרכי יושר ולעבוד עבודת המלך ההוא השתדל לדעת המעשים אשר יעשה המלך ההוא והדברים הנרצים אליו וטרח לעשות רצונו בכל באמצי כח ולקץ הימים כאשר הגיעו ימנו ללכת אל המלך ולעבור לפניו ולהקביל פניו ישמח ויגיל ויתענג תענוג נפלא בראותו את הוד מלכות המלך ואת יקר תפארת גדולתו ובראותו משרתיו עומדין לפניו על הדרך שספר לו והמלך ישמח ויגיל לקראתו אחר היותו יודע כי האיש ההוא עבד מאהבה ע"פ השמועה בלבד, שזה בלי ספק ראוי לגמול יותר גדול ממי שהיה מכיר ויודע את המלך קודם לכן וע"כ יקרבנו המלך אליו מצד היותו אוהב צדקה וחסד ומצד היושר האלהי כמו שבארנו בפרק המשה עשר ממאמר ב', וזו היא מדרגת המאמינים ע"פ השמועה והקבלה הן הצדיקים הנמשכים אחר הקבלה שעליהם אמרו רז"ל (ברכות דף י"ז ע"א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, וע"כ אמרו צדיקים ולא אמרו חכמים לרמוז על המאמינים כמו שכתבנו, ואמרו ונהנין מזיו השכינה לרמוז כי כמו שהאדם נהנה מניצוצי האור היוצאים מן השמש המוציאים ראותו מן הכח אל הפעל כאשר יהיה זך הראות, כן יהנה בעולם הרוחני כאשר יהיה זך המחשבות והכוונות מקרני האור השכלי המגיעים אליו בפעל הנקרא זיו השכינה, ואין כח בבעל גשם לצייר אותו תענוג ואפי' הנביאים לא יכלו לציירו כמו שאמרו רז"ל (ברכות דף ל"ד ע"ב) כל הנביאים כלם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלהים זולתך (ישעיה ס"ד) רצו בזה כי לפי שהתענוגים שבימות המשיח יהיו לגוף ולנפש יחד אפשר שיושגו דמיוני ערבותם בעין ר"ל בחוש, אבל העוה"ב שהוא רוחני פשוט לא ישג דמיונו באמצעות הכחות הגשמיות, ומה שהשיגו הנביאים ממנו אינו רק שהוא תענוג והנאה רוחנית בלבד לא זולת זה, ולזה כנו אותו רבותינו ז"ל ביין המשומר בענביו כמו שאמרו מאי עין לא ראתה אלהים זולתך אמר ריב"ל זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית (סנהדרין דף צ"ט ע"א), ובאור זה כי כמו שהאוכל הענבים הוא מתענג באכילתן ואם לא ראה יין מימיו לא יוכל לשער שיצא מהענבים דבר יותר ערב ומענג ומועיל יותר מהן, ומי שיאמר לו שישיג בעבודת הגפן תענוג יותר נפלא מאכילת הענבים יפלא מזה ולא יאמין שיהיה כן, אבל כשישקהו מן היין יכיר וידע שהיין היוצא מהענבים יותר משובח ויותר ערב ויותר מועיל מן הענבים ויתמה איך יצא דבר מופלג התענוג כזה מן הענבים, וכן הנפש לא תוכל לשער שבעשית המצות תשיג התענוג הרוחני המושג עד שתפרד מן הגוף ואז תכיר ותדע איך התענוג ההוא יושג מעשית המצות כמו שיושג היין בעבודת הכרם ושהוא כנוס (ג) בתאר או התכונה המגעת בעשית המצות כיין שהוא כנוס בענבים המושגים בעבודת הכרם, ולזה נקרא יין המשומר בענביו, לומר כי כמו שאין דמיון בין תענוג הענבים לתענוג היין כך אין דמיון בין תענוגי העוה"ז לתענוגי העוה"ב וע"כ נקרא ג"ע של מעלה להורות שהנפש לא תוכל לשער הענוג הדבר הרוחני שלמעלה בהיותו בעולם השפל הזה. וענין הצער והעונש לנפש הוא כי כאשר היה האדם בחייו רודף אחר התאוות והדברים הגשמיים ותפרד נפשו מעשות רצון הש"י והרגיל מעשיה כפי טבע הגוף שהוא הפך טבעה, הנה היא כשתפרד מן הגוף תכסוף לאותן הדברים שהרגילה ותטה אליהן והיא אין לה כלים להשיגם מצד טבעה תטה להדבק בצורות העליונות הנבדלים מחומר ותשתוקק עליהן, והיא אין לה התחלות ולמוד והרגל בעבודת הש"י כי א"א להשיג התענוג ההוא מי שלא הרגיל נפשו בכך והכין עצמו לזה כמו שאחז"ל (ברכות דף נ"ה ע"א) אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנאמר ובלב כל חכם לב נתתי חכמה (שמות ל"א) וכתיב יהב חכמתא לחכימין, ועל כן תהיה הנפש משתוקקת לשני הצדדין כאחד צד המעלה וצד המטה, האחד מצד טבעה, והאחד מצד ההרגל והמנהג, ואין לה כלים במה שתשיג צד המטה ולא הכנה במה שתשיג צד המעלה, ובזה יש לה צער מכאוב יותר מכל צער שבעולם ומכל מיני פרוק חבור יותר משרפת אש ויותר מצער הקור והקרח הנורא ויותר מהכאת סכינים וחרבות ומנשיכת נחשים ועקרבים, כי כמו שיצטער האדם מאד כשיכוה באש ואין הצער ההוא לגוף אלא לנפש ולא מצד שישלוט בה האש כי אין האש שולט בדבר רוחני אבל מאשר הכח הרוחני הוא כח בגוף

ויבוכן

שרשים

(ג) כתמר. מין ונת הוא :

ושוכן בו בהיות חלקיו מדובקים קצתם בקצתם, וכאשר תרגיש הנפש פרוד חלקי הגוף קצתם מקצתם ע"י האש או הקור או ע"י החרב או זולת זה ממיני פרוק החבור, ותרגיש בצער הכח החיוני שהוא מצטער בהפרד חלקי הגוף שהן משכן לו ודואג על הפסדו, ואחר שקיומו תלוי בדבוק חלקיו תצטער אז הנפש על צער הכח החיוני שהיא משכן לה ותדאג על פרוק חבורה ממנו, כן הנפש אחר שנפרדה מהגוף בהיותה נמשכת לב' הצדדין ההפכיים שאמרנו צד המעלה מצד טבעה צד המטה מצד ההרגל תצטער צער מופלג כאלו חלקיה נפרדים קצתם מקצתם, ואע"פ שאין לה חלקים נאמר כך ע"צ נתינת ההבנה הציורית לומר שיש לה שתי תשוקות הפכיות ואין בה יכולת להמשך אל אחת מהן בלבד, וזה שאחז"ל במסכת שבת פרק השואל (דף קנ"ב ע"ב) תניא ר"א אומר נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך (שמואל א' כ"ה) ושל רשעים מלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר בסופו ומקלעין אותה מזה לזה שנאמר נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע (שם) וזה לרמוז על שתי התשוקות ההפכיות שיש לה, ושל צדיקים שאין להם תשוקה אל צד המטה אלא לצד המעלה נדבקה מיד אל מה שהוא בטבעה שהוא לשבת תחת כסא הכבוד. וכמו שהתענוג הוא למעלה מכל התענוגים שאפשר שידומו כמו שאמרנו למעלה כן הצער הוא יותר גדול מכל צער שאפשר שידומה, וכבר התבאר בפי"ז מהמאמר השני כי הנפש אע"פ שאינו במקום, מצד שאינה גשם כבר יגבילה הצד כדי שתקבל צער כמו שתגבילה התנועה אע"פ שאינה במקום, וזהו שארז"ל (סנהדרין דף צ"א ע"א) אמר לו אנטונינוס לרבי יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין, גוף אומר נשמה חטאה כי מיום שפרשה ממני הריני כאבן מוטל בקבר ונשמה אומרת גוף חטא שמיום שפרשתי ממנו הרי אני כצפור פורחת באויר ואמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך ב"ו וכו' אף הקב"ה מביא את הנשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד שנא' יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו (תהלים נ') אל השמים מעל זו הנשמה ואל הארץ לדין עמו זה הגוף וכו', והנראה לי בזה שכונתם לומר כי אף על פי שהנשמה דבר רוחני שאינה נתפשת במקום, הש"י יגבילה במקום וזה א שקראו גוף כדי שתקבל צער ועונש על מעשיה, והמקום ההוא נקרא גיהנם, וקראוהו גוף לומר כי כמו שהגוף יגביל מקום לנפש כי אע"פ שאינה במקום אחר שאינה חוץ לגוף היא מוגבלת בגוף בהכרח, כן מקום גיהנם שנקרא גוף יגביל הנפש כדי שתקבל בו עונשה, והמתבל מאמרם זה שלא אמרוהו אלא על העונש והצער שלא יצוייר שיגיע עונש לנפש אלא בהיותה מוגבלת במקום, אבל לא אמרוהו על השכר והתענוג הרוחני כי זה כבר יצוייר שתשיגהו הנפש בזולת הגבלת מקום. ואולי זה היה מקום הטעות לאותן שאמרו שצריך שיזדככו הגופות לקבול השכר ושאין שכר לנפש בזולת הגוף, שחשבו כי כמו שנזכר הגבלת מקום לדין שהוא העונש כן צריך הגבלת מקום לקבול השכר, ואינו כן כי העונש והשכר לנפש בלבד הוא אלא שצריך הגבלת מקום לקבול העונש ואינו כן בשכר כמו שבארנו:

פרק לד העונש הזה שאמרנו שהוא מגיע אם לגוף ולנפש ביחד ואם לנפש בלבד יתחלף באנשים כפי הלוף מדרגותיהם, כי מי שיש בידו מעשים טובים קצת ויש בידו קצת עבירות א"א שיהיה נדון תמיד בצער המופלג ההוא שאמרנו (א) כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג, ולפי מה שאמרו רז"ל (סנהדרין דף י"ב ע"א) הזמן הזה הוא שנים עשר חדשים ואחר שנים עשר חדשים שהתמיד העונש ההוא יזכו למדרגה מה כפי המעשים הטובים אשר בידם, ויש שאחר שנים עשר חדשים שנשתכח מהם ההרגל והמנהג ע"י הצער ההוא ואין בידם מעשים טובים כדי שיזכו בהם לשום מדרגה שישארו נעדרים אחר שאין בהם הכנה כלל לקבל השכר ההוא הרוחני, וזהו כרת הנזכר בתורה על הנפש, ועליהן הוא שאמרו רבותינו ז"ל לאחר י"ב חדשים גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים, ויש רשעים אחר שנדונין בעונש נצחי כפי מעשיהם ואותם שכפרו בתורה ובעקריה כמו שיבא בעה"י, ואלו צריך הגבלת מקום אל הנפש להתמיד בו העונש כמו שאמרנו, ויש שאחר י"ב חדשים יזכו למדרגה גדולה שהרי אמרו (שבת דף קנ"ב ע"ב) על שמואל הנביא שהיה צדיק גמור שכל י"ב חדשים היתה נשמתו עולה ויורדת, ואמרו שבעבור זה היתה יכולה בעלת אוב להעלותו לפי שהיה תוך י"ב חדשים כמו שאמרה אלהים ראיתי עולים מן הארץ (ש"א כ"ח) אבל לאחר י"ב חדשים נשמה עולה ואינה יורדת, וזה ממה שיורה שאפילו הצדיקים הגמורים יקשה עליהם בתחלה להעתק מהדברים החומריים שהורגלו בהם

פל"ד (א) כי הזמן יספיק לשכח ההרגל והמנהג. פי' כי די בזה שיהיה לו העונש לאיזה זמן לבד כי ע"י העונש ניקבל בתוך זמן זה יוסר מהעבירות שהיה מורגל בהם ולא יענש עולם

עד שיזדככו זמן מה והזכות ההוא מתמיד י"ב חדשים כלומר זמן מקיף בד' תקופות שהם כוללים כל החלופים שיקרו בזמן, וזה שאמרו בבבא מציעא (דף כ"ו ע"ה) ברבה בר נחמני כי סמוך למיתתו בהיותו בורח מפני הפרש פקיד המלך שהיה רוצה לתפשו ראה או שמע בחלום או במראה (ג) שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות בדיני הנגעים שהורגלו בהם בחייהם עד ששמע אותן הלוקות באם בהרת קודמת לשער לבן וכו' ושאם הוא ספק מתיבתא דרקיעא אמרי טמא וקודשא בריך הוא אומר טהור ושמע שהיו אומרים מאן נוכח לנא רבה בר נחמני דבקי באהלות וכו', שיראה מכל אותו הענין שנזכר שם שהנפשות הן משתוקקות אחר המות להתעסק במה שהורגלו בו בהיותן בחיים, וזה שאפילו נפשות הצדיקים הן מתעסקות בדיני הנגעים והטהרות והטומאות שהיו מתעסקות בהן בהיותן בחיים, אבל התשוקה ההיא אמרו שתכלה בי"ב חדש, וכבר הפליגו רז"ל בזה במקומות רבים עד שאמרו על רבינו הקדוש כל בי שמשי הוה אתי לביתו ומקדש, להורות שאף אחר המות ישתוקקו נפשות הצדיקים לעשות המצות שהורגלו בעשייתן בהיותן בחיים עד שרבינו הקדוש היה בא לביתו בכל לילי שבת לקדש, וזה הענין נמצא לקצת החסידים אבל לא יעבור שנים עשר חדשים כמו שאמר לאחר שנים עשר חדש נשמה עולה ואינה יורדת. וענין אליהו שהוא עולה ויורד תמיד הן עוד היום לא נמצא כן לזולתו מן הצדיקים כמו שכתוב בספר הזוהר בפרשת ויקהל שם אמר ורזא אשכחנא בספרא דאדם דאמר באינון תולדות דעלמא ורוחא יהא דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמיה ובההוא גופא יסלק וישתלל גופיה וישתאר בסערא וגופא דנהורא אוחרא יזדמן ליה למיהוי גו מלאכי ובתר כן יחות ויתלבש בההוא גופא דאשתאר בסערא ובההוא גופא יתחזי לתתא ובגופא אוחרא יתחזי לעילא ודא איהו רזי דמי עלה שמים וירד לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיליה ונחית לבתר לתתא בר מאליהו דא איהו דסליק לעילא ונחית לתתא, עד כאן לשונו שם, וזהו סוד המלבוש שנזכר בדברי חכמי הקבלה ולא אוכל לפרש יותר מזה :

פרק לה האמונה בתחית המתים ראוי ומחוייבת לפי קבלת האומה כמו שבארנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון ואע"פ שאין ההקש גוזר כך אחר היות הדבר הזה מציאותו מצוייר אצל השכל ראוי להאמין אותו כמו שבארנו שם בפרק כ"ב, וכ"ש אחר שהעיד עליו הנסיון שהרי אליהו החיה בן הצרפית ואלישע בן השונמית כמו שמפרש בפסוקים וכל דבר שיעיד עליו הנסיון ראוי להאמין אותו אף אם לא יגזרהו ההקש, כמו שמציאות אבן המגניט"ס תמשוך הברזל הוא אמת גמור אע"פ שלא יגזרהו ההקש הואיל ויעיד עליו הנסיון, א"כ ראוי להאמין שהקב"ה יחיה את המתים אף אחר שיחזרו לעפרן, כי הדבר הזה מציאותו מצוייר אצל השכל, ודרך הבנת זה הענין שיהיה תחיה ולא יצירה חדשה, הוא, לפי שאין ספק שהדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון פעם אחת אע"פ שנסתלק ממנו השפע או הוסר ממנו הכח ההוא הנה הדבר ההוא יותר מוכן אל שיקבל אותו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, כי העצים שנדלקו פעם אחת וקבלו צורת האש אע"פ שנכבו הנה הם יותר מוכנים לקבל צורת האש פעם שנית מאשר היו בראשונה, וכמו מי שקבל רוח נבואה פעם אחת ונסתלק ממנו שהוא יתר מוכן אל שיקבלהו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, וזה כי הדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון אע"פ שנסתלק ממנו השפע או הכח ההוא כבר נשאר במקבל ההוא אי זה רושם מהמעלה שהיה בשפע ההוא שקבל ראשונה, ובעבור זה הוא שאמרו רז"ל (מגלה דף כ"ח ע"א) והשמותי את מקדשיכם (ויקרא כ"ו) אף כשהן שוממין הן בקדושתן, ואמרו תשמישי קדושה נגנזין, וזה בעבור הרושם שנשאר בהם מהדבר האלהי שהמשכן לו או תשמיש אליו, וכן ע"ז הדרך נאמר שהגוף שהיה משכן לנפש שהיא כח עליון שאע"פ שתצא ממנו בעת המות שכבר נשאר בו איזה רושם מהכח האלהי ההוא שקבל ראשונה, וראיה לדבר האיש ההוא המת שנקבר בקבר אלישע שהיה כח בעצמות אלישע להחיותו כשנגעו בו, ואין ספק שנפש אלישע כבר הסתלקה מהגוף מכל וכל כי כבר עבר עליו שנה שמת כמו שהעיד הכתוב ע"ז, ואעפ"כ כשנגע האיש המת ההוא בעצמות אלישע קם ועמד על רגליו, וזה מצד הרושם שנשאר בעצמות מהדבר האלהי שהיו משכן אליו, ובסבת זה הוא שאנו משתטחים בעת צרה על קברי הצדיקים מצד הרושם שנשאר בעצמית ההם מהרוח האלהי שהיו משכן לו והם יותר מוכנים מזולתם להמצא על ידם השפע האלהי, כמו שהיה הענין במטה משה שעם היותו עץ יבש מצד שנמצא ביד משה בעת שהתחיל השפע הנבואיי לחול עליו היה הוא מצטרף תמיד בעשית

שרשים

[illegible] סוד: (ג) שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות וכו'. זה אינו מבואר בדברי רז"ל אלא שהמחבר מפרש כוונתם כך:

שהוא

בעשית האותות אמר השי"ת למשה ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות (שמות ד'), ואמר אלישע לגחזי ושמת משענתי על פני הנער (מלכים ב' ד'), וע"ז הדרך הוא הענין בתחית המתים, כי גוף הצדיק מצד הרושם שנשאר בו מהרוח האלהי שהיה משכן לו יהיה מוכן בלי ספק אל שיקבל הרוח האלהי ההוא שנית יותר ממה שהיה בראשונה באמרם ז"ל מאי דלא הוה הוה מאי דהוה לא כל שכן, כלומר שהדבר שלא היה ראוי לקבל כח עליון וקבלו פעם אחת כ"ש שראוי שיקבלנו פעם שנית, לפי שכבר נשאר בו איזה רושם והכנה לקבלו פעם אחרת יותר בנקל מבראשונה, והמקבל שיש בו הכנה לקבל אי זה כח או שפע כאלו יש בו כח להבריח הנותן להשפיע עליו השפע או הכח ההוא, כמו שנראה שהאש שאין מדרכו לירד למטה (א) שהנר כאשר נשאר אחר שכבה כח האש בה ומעלה עשן כל שהוא אם יושם הנר ההוא שכבה תחת נר אחר דולק יבריח העשן העולה מן הנר שכבה את האש אשר בנר הדולק להוריד הלהב דרך העשן אל הנר שכבה וישוב להדליק כבראשונה. ולזה הוא שדמה הכתוב נשמת אדם לנר באמרו נר אלהים נשמת אדם (משלי כ') כלומר כי נשמת האדם היא כאור הנר הדולק, לפי שכמו שאור הנר הדולק אף אחר שנסתלק האור מהפתילה תשוב להדליק שנית יותר בנקלה מבראשונה בסבת הרושם שנשאר בה מהאש כן אור הנפש אחר שנסתלק מן הגוף אפשר שישוב אל הגוף ויחול בו שנית בסבת ההכנה שנשארה בו יותר בנקל ממה שחלה בו בתחלת היצירה, וזה יהיה כאשר תגזור החכמה האלהית, אבל לפי שזה הדבר רחוק מאד מדרך הטבע ייחסו אנשי כנסת הגדולה במטבע הברכות זה הדבר אל גבורת השי"ת ואמר אתה גבור לעולם אדני מחיה מתים אתה ורב להושיע כלומר אתה גבור (ב) ויכול על כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל ואין גבורתך כגבורת ב"ו כי גבורת ב"ו היא להמית את החיים וגבורת השי"ת בהפך שהוא להחיות את המתים, והזכירו בברכה זו חסדיו של הקב"ה עם בריותיו בהיותם בחיים ואמר מכלכל חיים בחסד, ואחר המות אמרו מחיה מתים ברחמים רבים, ואמרו אח"כ סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים וכו' לרמוז שאין גבורת המקום כגבורת ב"ו, כי גבורת ב"ו היא להשפיל את האנשים ולהכניעם וגבורת השי"ת הוא בהפך שהוא סומך נופלים, וכן גבורת ב"ו להכות ולפצוע ולהחליא והשי"ת בהפך שהוא רופא חולים, וכן גבורת ב"ו הוא לענוש נכסים ולאסור במאסר והשי"ת בהפך כי הוא מתיר אסורים, וכן גבורת ב"ו הוא (ג) להבטיח על שקר מדעתו, כי מי הוא זה ערב את לבו לגשת אליו לומר לו שיקיים אמונתו, והשי"ת בהפך כי הוא מקיים אמונתו, ולא לחיים בלבד שהם מבקשים מלפניו, כמו שאמר המשורר זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני (תהלים קי"ט) אבל גם לישני עפר שהם המתים שאין בהם כח לבקש ... על עצמם הוא מקיים אמונתו להם להחיותם, כמו שכתוב בספר התורה אני אמית ואחיה (דברים ל"ב), וארז"ל יכול מיתה באחד ותחיה באחר ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מחיצה ורפואה באחד אף מיתה ותחיה באחד (פסחים ס"ח ע"א, סנהדרין צ"א ע"ב), ועל היות זאת האמונה היותר מיוחדת מן האמונות המקובלות באומה קבעוה מיד אחר ברכת אבות והזכירו לשון רחמים רבים על תחית המתים לפי שהיי האדם נחלקים לג' חלקים שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, ובג' הזמנים הללו הקב"ה זן את האדם ומעמידו בחיים היותו בחן ובחסד וברחמים, ועל כן נזכרו אלו הג' לשונות בברכת הזן שתקן להם משה לישראל כנגד שלשה זמנים הללו, כי בשני העליה (ד) שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה (ה) ויותר מן ההכנה אין צריך חסד גדול להעמיד אדם בחיים, אלא כי לפי שהתמורה אינו דומה מכל וכל לליחות השרשי צריך איזה עזר אלהי

שרשים

פרק לה (א) שהנר כאשר נשאר אחר שכבה כח האש בה ומעלה עשן וכו'. פי' כאשר יכבה הנר וישאר בה עוד קצת כח מהאש והוא שיעלה עדיין עשן אזי אם יושם הנר וכו': (ב) ויכול על כל דבר שהוא מצוייר וכו'. להוציא מה שהוא מן הנמנעות אצל השכל כמו שנתבאר לעיל במ"א פכ"ב: (ג) להבטיח על שקר מדעתו. מדעתו ורצונו הוא מבטיח את האדם ואינו מקיים הבטחתו: (ד) שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה. לפי שבאותו זמן יתפשט כח המזון על כל האברים ויתן לכל אחד כח ובריאות רב על צד היותר טוב: (ה) ויותר מן ההכנה וכו' אלא לפי שהתמורה וכו'. עד"מ ראובן אבד מרגלית אחת גדולה היתה שוה עשרה זהובים ומצא אחרת תחתיה שהיא יותר גדולה אבל אינה כל כך יפה כראשונה ואינה שוה כי אם תשעה זהובים וא"כ עם היות שמצא מרגלית יותר גדולה מהראשונה אעפ"כ לא חזר אליו כל ההפסד שהפסיד. כמו כן הכא והיזוק הזה שהוא מתפשט בכל האברים בסבת המזון שאכל הוא הרבה יותר מן הכח שהלך ממנו כבר קודם שאכל זה המזון ואעפ"כ נשתנו האברים קצת מבריאותם הראשונה ולא הגיעו אל תכלית בריאותם עם כל וכל, כי א"א שיחזרו הד' יסודות ע"י התמורה ההיא לבריאותם וללחותם כפי הצורך להם

אלהי וע"כ יספיק לזה חן האל יתברך. ובשני העמידה (ו) שההתבה היא שוה אל התמורה או קרוב לה יצטרך עוד יותר גדול והוא חסד האל להעמידו בחיים. ובשני הירידה (ז) שההתבה מרובה מאד מהתמורה הבאה מהמזון צריך האדם רחמים להעמידו בחיים, אבל לאחר המות לא יספיק להחיות את האדם לא חן ולא חסד ולא רחמים אבל צריך רחמים רבים, ולזה אמרו מחיה מתים ברחמים רבים. ודרך התחיה לפי מה שנמצא לרבותינו ז"ל שאמרו שיש טל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים נראה שהתחיה תהיה כשיוריד הקב"ה טל על הארץ יהיה כח הטל ההוא ככח טפת זרע הזכר לתת הצורה, והעפר ההוא בסבת הכח שבו כזרע הנקבה לתת החומר, (ח) ונבואת יחזקאל על המתים שהחיה תחלוק על זה הדעת לפי המובן כפשט הכתובים. ואמנם (ט) יהיה על אי זה דרך שיהיה אם אותן המתים אחר שיחיו יאכלו וישתו ויולידו וימותו כדרך עולם או לא יהיה כן, כבר בארנו שהדבר הזה נחלקו בו גדולי האחרונים, כי הרמב"ם ז"ל ורבים אשר אתו מחכמי ישראל אומרים שהמתים אחר שיחיו ישתמשו בכל הרגשותיהם ההושיות כמנהג העולם ואחר ימותו וישובו לעפרן, והרא"ה והרמב"ן ז"ל אומרים שאחר התחיה יהיו המתים מה שאפשר להם להיות כפי טבעם ואחר כך יודבק גופם כאליהו ויתקיימו בגוף ונפש ומן אז והלאה לא ישתמשו במורגשים ולא יאכלו ולא ישתו ולא ימותו ויתקיימו תמיד בלא אכילה ושתיה, (י) וגם יראה שהוא דעת קצת רבותינו ז"ל (סנהדרין דף צ"ב ע"א) שאמרו צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם, וזה הדעת נ"כ אע"פ שיראה זר כבר אפשר שתבא האמונה בו כי כבר יצוייר מציאותו אצל השכל, והעיד עליו הנסיון במשה שנתקיים ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה אף על פי שמשה לא נתקיים תמיד בגוף כי מת בבא עתו, והם יאמרו כי יתקיים תמיד וראיתם מאליהו. והתשובה לכל זה וכיוצא בו הוא כמו שהשיב רבי יהושע בן חנניה לאנשי אלכסנדריא לכשיחיו נחכים להם (נדה דף ע' ע"ב). ומה שראוי לעיין בענין התחיה הוא אם התחיה כוללת לכל העולם כמו שקצת האומות אומרות, או תהיה לכלל האומה או לקצתם כי זה דבר לא נמצא בכתובים רמז חזק, וזה כי מה שנאמר לדניאל ורבים מישני אדמת עפר יקיצו (דניאל י"ב), אם הוא רמז לתחית המתים יורה על שהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לכלל האומה וגם לא לרובם אלא למעטים מהם, כי לשון רבים אינו נאמר על רוב ישני אדמת עפר אלא על מעטים כמו ורבים מעמי הארץ מתיהדים (אסתר ח') שאינו נאמר על רוב עמי הארץ אלא על מעטים מהם הם שלשה או ארבעה או חמשה או ששה או מאה או אלף. כמו רבים יחלו פני נדיב (משלי י"ט), וכן אמרו רבותינו ז"ל גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתים לצדיקים בלבד (תענית דף ז' ע"א) ואם נאמר שתחית המתים תהיה לכל העולם או לכלל האומה שיחיו כלם ויעמדו בדין ביום מיועד לדון את כל העולם והצדיקים ישארו בתענוג מתמיד והרשעים ישבו בחיים בצער תמיד, לא יהיה הכתוב א"כ מדבר על ענין התחיה, אבל יובן על הדרך שאמרו קצת (כ) הפשטנים כי פסוק ורבים מישני אדמת עפר יקיצו הוא רמז אל התרוממות האומה השפלה אם בימי החשמונים ואם בימות המשיח, ואחר שבזמן ההוא תקין האומה השפלה או רבים מהנשארים ממנה שהם כישנים באדמת עפר ויעלו למעלה מתמדת לא תרד האומה מהמעלה ההיא לעולם אבל תשאר במעלה, ועובדי עכו"ם ורשעיהם ישארו תמיד שפלות ונכנעות התחיה וזה אמרו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם (דניאל י"ב) והביאו קצת האחרונים ראיה לדברי המפרשים הללו ואמרו כי המתים שהחיה יחזקאל היו במראה הנבואה כמו שאמר הכתוב היתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ה' וגו' (יחזקאל ל"ז) כל הפרשה היה משל לשפלות אומת ישראל בגלות בבל שהיו כמתים קבורים באפס תקוה וחזרו בבית שני להיות במעלה גדולה בימי החשמונים שנתהרסה עבודת אלילים בימיהם או כל הגלוים מגלות בבל הבירו וידעו כי ה' הוא האלהים, אמר הכתוב מעיד על זה העצמות האלה

שרשים

להם עלי שום בנוי כמו שהיו בתחלת יצירתו ובכן הם צריכין קצת אל עזר אלהי. ולשון התכה הוא מלשון כחלב תתיכני (איוב י'): (ו) שההתכה היא שוה אל התמורה. הכח והחיזוק הבא אל האברים בתמורת המאכל הוא אינו יותר מהכח שהלך ממנו כבר ולא הגיעו האברים אל תכלית בריאותם ונשתנו הרבה ממה שהיו בראשונה: (ז) שההתכה מרובה מאד. שהרבה והרבה בריאות הלך ממנו ממה שחזר אליו: (ח) ונבואת יחזקאל. אבל נבואת יחזקאל: (ט) יהיה זה על איזה דרך שיהיה. פירוש כן שיהיה התחיה כדעת רז"ל וכו' שיהיה כפי המובן מנבואת יחזקאל מ"מ צריך אנו לידע אם אותן וכו': (י) וגם יראה שהוא דעת קצת רז"ל וכו'. עיין במסכת סנהדרין פרק דף צ"ב ע"א, ועיין שם ברש"י בבאור דברי רז"ל אלו ותראה שאין דעת רז"ל מסכמת כן עם דעת הרא"ה והרמב"ן בכלל וגם היא גם קצת נגד דברי הרמב"ם ע"ש: (כ) הפשטנים המפרשים

שאלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו אבדה תקותנו נגזרנו לנו (שם) ובסוף אמר הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, וכל זה משל על עלותם מהגלות והתישבם בארץ ומתוך כך הכירו השי"ת, אמר הכתוב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם וגו' ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם (שם), וכן הוא מסקנת הגמ' בפ' חלק (סנהדרין דף צ"ב ע"א) ר"י אומר באמת משל היה, ואע"פ שנחלקו עליו בגמרא ואמרו אני מבני בניהם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא, גוזמא בעלמא קאמר דהא קיימא לן כל באמת (משל היה) הלכה היא, ולפי דברים הללו כי ורבים מישני אדמת עפר יקיצו (דניאל י"ב) אינו מדבר על התחיה אפשר שתהיה התחיה כוללת אם לכלל העולם או לכלל האומה, אלא שלא ימצא בכתוב רמז אליה כי אמ"ו הקיצו ורננו שוכני עפר (ישעיה כ"ו) (ל) כמו מקים מעפר דל (שמואל א' ב') וביוצא בו, ויאמן תחית המתים על צד הקבלה בלבד כי אני אמית ואחיה מחצתי וגו' שאמרו רז"ל מה מחץ ורפואה באחד אף מיתה ורפואה באחד (פסחים דף ס"ח ע"א) אין זה הבטחה על תחית המתים אלא הוראה על היותו יכול לעשות כך. ואמנם אם נאמר שתחית המתים היא כדי להשלים שכר טוב אל הגוף שנצטער בעבודת הש"י ושהוא ראוי בחק משפטי השם ית' והיושר האלהי לשלם שכר אל (מ) העובד עצמו ועונש אל הממרה עצמו ולא לזולתו, ואף על פי שאינה טענה גמורה לפי שהעונש (נ) ישולם אל העובד לא אל הכלי כי אין ראוי שישולם העונש אל החרב אלא להורג [א] מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח לפי דעת האומר אין בין העוה"ז לימות המשיח (ס) אלא שעבוד מלכיות בלבד (שבת דף ס"ג ע"א), ולא תהיה התחיה לפי דעת האומר הנזכר אלא ליחידי סגולות כמשה ואהרן וזולתם שיקומו אז על דרך נס לפרסם אמונת הש"י בעולם. ואולם לפי הדעת האומר שהתחיה תהיה לשלם שכר לגוף העובד ועונש אל הממרה, עיקר תחית המתים תהיה ליום הדין לכלל האומה או לרובה או לכלל העולם או לרובו, כי כלם ראוים לשכר ולעונש, אלא שזה הדעת רחוק מאד משושכל. כי אם נאמר שהתחיה תהיה לגוף כדי לשלם לו שכר צערו ושיהיה בתענוג תמיד בלי אכילה ושתיה ושלא ישתנה מיום אל יום כהשתנות גופותינו היום, מי יתן וארע אי זה גוף יקום לזמן התחיה, כי הגוף האנושי משתנה תמיד מיום אל יום (ע) כפי המזונות היורדות אליו מחוץ וראוי שיקומו עם ראובן גופות רבות מתחלפות כפי התחלפות עתותיו כדי שיתענגו כלם. (פ) ושנאמר שיקום ראובן בחומר ובמזג מתרמה אל המזג הקודם כדי שתחול נפשו בחומר ההוא עם המזג ההוא ושיתענג החומר הדומה אל חומרו כמו שכתבנו למעלה בשם הרא"ה ז"ל, א"כ היושר האלהי שאמר שהוא מביא אל תחית המתים כדי לשלם לו שכר עמלו אינו כן (צ) כי אין ראוי שישולם שכר אל שמעון חלף העבודה אשר עבר ראובן, וכבר פירשנו בשעבר (ק) המאמר שהביא להשוב שהשכר והעונש יהיה לגוף גם כן כמו לנפש, ובארנו

שרשים

התפרשים פשוטו של כתוב: (ל) כמו מקים מעפר דל. ע"ד מקים וכו': (מ) העובד עצמו. כלומר אותו הגוף עצמו שהיה פועל ועושה המצות וכן הממרה עצמו אותו הגוף בעצמו שפעל ועשה העבירות ולאפוקי הגוף הבא אליו אח"כ ע"ד שיתבאר בסמוך: (נ) ישולם אל העובד. אל הנפש ואמר זה כדי להחזיק בזה דעת הרמב"ם שאמר שהשכר והעונש אינו כי אם לנפש: (ס) אלא שעבוד מלכיות לבד. פי' ואם נאמר שהתחיה תהיה בזמן המשיח אם כן למה נאמר שאין שום השתנות בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות והלא יהיה ג"כ תחית המתים, ועיין בענפים: (ע) כפי המזונות היורדות אליו מחוץ. פי' וכל גוף וגוף היה סובל צער וטורח בעבודת הש"י ובעבור זה הוא מחויב שיבא השכר לכלם ויהיה א"כ ראוי שיקומו עם ראובן וכו'. ועיין מזה ג"כ לקמן בפנ"א: (פ) ושנאמר שיקום ראובן בחומר ובמזג וגו'. פי' ואם נאמר שיברא הש"י לראובן גוף חדש שלא היה לו מקודם רק שיהיה הגוף החדש הזה דומה בחומרו ובמזגו להחומר והמזג שהיה לו מקודם: (צ) כי אין ראוי שישולם שכר. להגוף החדש הזה בעבור הטורח והצער שהיה להגופות הקודמים והוא בעצמו לא היה משתדל בשום עבודת הש"י: (ק) המאמר שהביא להשוב שהשכר וכו'. לעיל סוף פרק ל"ג מפרש המחבר מה היה הטעות מאותן שסוברין שהשכר

ענפים

פרק לה [א] מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח וכו' ולא תהיה התחיה וכו'. מי יתן ואדע למה הקשה המחבר קושיא זו דוקא על הדעת האומרת שתחיית המתים היא כדי להשלים שכר טוב אל הגוף וכו' והא אפילו לפי דעת השניה האומרת שהעונש ישולם אל העובד ולא אל הכלי וכו' ג"כ יתחייב באומר שהתחייה לא תהיה בזמן המשיח לפי דעת האומר אין בין העוה"ז וכו' ועיין

(ק) ובארנו שאין ענין השכר שזה לענין העונש כי טבע העונש יחייב המצא גוף או דבר מגביל לנפש כדי שתקבל בנפש עונשה בו מה שלא יחוייב כן בשכר, ובעבור זה הסכים הרמב"ם שעיקר הגמול האלהי אל האדם הוא לנפש ולא לגוף, ולזה מה שיראה שעיקר התחיה לא תהיה לתת שכר לגוף אלא כדי שיקנה האיש ההוא שלמות יותר גדול מאשר קנה בתחלה כשהיו לו המונעים המעיקים מבחוץ כמו מצד הגלות או העוני או זולת זה ולא בא העכוב מצד רוע בחירתו ומצד עצמו כלל, ואם כדי להודיע עוצם יכולת השי"ת ולפרסם בעולם אמונת האמת, ולפי זה יתחייב שתהיה התחיה לצדיקים בלבד כמו שאמרו רז"ל שתהיה התחיה בזמן המשיח, נמצא בכתוב סמך אליה במה שנמצא שנאמר לדניאל ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין (דניאל י"ב) וקץ סתם יאמר על קץ הגאולה, ואמר ותנוח כלומר שימות קודם הקץ ואחר כן ותעמוד לרמוז על התחיה שיהיה בזמן המשיח לצדיקים גמורים, ואם יאמר קץ על המיתה שהוא כמו (בראשית ו') קץ כל בשר יהיה ותעמוד ג"כ הבטחה על שיהיה הוא בתחית המתים, שאם היה מדבר על עולם הבא אחרי המות איך יאמר כי אחר שינות שיעמוד לגורל קץ הימין כי אין ענין לקץ הימין עם עוה"ב, אבל בלי ספק ירמוז על התחיה ההיא לצדיקים בזמן המשיח. והתחיה הכוללת שתהיה ליום הדין לא נמצא בכתוב רמז אליה כי מה שאמר הכתוב וקבצתי את כל הגוים והורדתי אותם אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל וגו' (יואל ד') אינו מדבר בתחיה כלל לפי קשר הפרשה, והאמן על צד הקבלה בלבד, וזהו הדרך היותר נכון שבררתי מדברים הללו. והאומר שבזמן התחיה יעמדו הגופות בנועם מתמיד או בצער מתמיד בלי אכילה ושתיה ושלא ימותו עוד אחר התחיה כדי שיקבלו שכר מתמיד או עונש על מעשיהם ושהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לכלל האומה ולא לרובה אלא למעטים מהם והם הצדיקים הגמורים, הנה היא כמו שקבין בין (ש) הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה כי האומר שהתחיה היא לקצת האנשים זולת קצת אין התחיה לשלם שכר אל הגוף אלא או לפרסם אמונת השם בעולם ומצד הנס הנפלא הנראה לעין, או לתת דרך אל הצדיק שיזכה לנועם ומדרגה אשר לא יכול לזכות אליה בראשונה מפני עול הגלות ויתר הטרדות והמעיקים המונעים את האדם מלהשיג השלמות שאפשר לו כפי טבעו:

פרק לו ואחר

שנתבאר ענין השכר והעונש שממנו רוחני ובעוה"ב (א) אם לנפש לבדה ואם לגוף ולנפש כאחד, ראוי שנחקור מענינו אם הדין נותן שיהיה השכר והעונש זמניי או נצחיי, ונאמר כי כפי השווי והיושר האמתי ראוי שיהיה השכר והעונש מתיחס ונערך אל הפעל שבעבורו יקובל השכר או העונש, ואחר שהפעל ההוא זמניי ראוי השכר והעונש שיהיה זמניי כפי הפעל הזמניי מבלתי שנביט אל ערך העובד או הנעבד, כי מי שהכה את חבירו וסימא את עינו או שבר את ידו ראוי שיסמאו את עינו או ישברו את ידו, וכן מי שצער את חבירו כשעור שעה ראוי שיהיה ענשו לצערו כשעור שעה ולא יותר כפי היושר והשווי האמתי, ומי שההנה את חבירו מעט ראוי שיהיה שכרו מעט כשיעור ההנאה או התענוג שקבל האחר. וא"כ אפוא במה יזכה ילוד אשה לשכר נצחי והנועם מתמיד לנפש לבדה או לנפש ולגוף כאחד כפי מה שיאמרו בעלי הדתות וכפי מה שבארנו אנחנו, ואם נאמר בשכר (ב) שאינו נערך ע"ז הדרך אבל כפי ערך מי שהעבודה אליו כמו שהוא נוהג הדין כן לפי הסכמת האנשים והיושר המדיני, כי מדרך השכר והעונש הנמשך בין בני המדינה לשער השכר כפי ערך הנעבד לא כפי ערך העבודה, כי מי שעובד שר גדול הנה שכרו יותר גדול מהעובד לאדם אחר והעובד המלך שכרו יותר גדול מהעובד שר אחד. וכן כאשר תגדל מעלת הנעבד תגדיל מעלת השכר, ויתחייב מזה שאם מדרגת הנעבד הוא בלתי בעלת תכלית שיהיה השכר בב"ת ומזה הצד ייעדו בעלי הדתות שכר בב"ת בעבודת השם לפי שהוא ית' בב"ת במעלה, ויתחייב

שרשים

שהשכר והעונש יהיה לגוף ולנפש ביחד. ומקור אלו הדעות הן לעיל בפ"ל: (ר) ובארנו שאין ענין השכר וכו'. לעיל סוף פל"ג: (ש) הסלוק והקיום. נתבאר לעיל פכ"ב ממאמר ב':

פרק לו (א) אם לנפש לבד וכו'. כלומר הן לפי דעת הרמב"ם שאמר שהוא לנפש לבד והן לפי דעת הרמב"ן שאמר שהוא לגוף ולנפש ביחד: (ב) שאינו נערך ע"ז הדין וכו'

ענפים

אין בזה שום חילוק אם השכר והעונש הוא גם לגוף או לנפש בלבד. וגם מה שאמר ולא תהיה התחיה לפי דעת האומר הנזכר אלא ליחידי סגולות וכו' אינו מבואר. והכלל שלא היה כונת המחבר כאן דוקא על הדעת האומרת שתחיית המתים היא כדי להתלות בכל טוב אל הגוף וכו' רק שהיה כונה ליפה וליתן מעמק שבהייה

ויתחייב לפי זה ג"כ שיהיה עונש ממרה פי השם בב"ת ע"ז הדרך. אלא כשיעויין זה הדרך הנוהג בין האנשים בענין השכר כפי התחלפות המעלות נמצא שאין ראוי שיהיה לו שכר כלל בשכר עבודת השם, וזה כי העבודה הנעשית למלך בודאי ראוי שיקובל עליה שכר יותר גדול מעל העבודה הנעשית לאדם אחר כפי מדרגת התועלת המקובל מהעבודה, ואחר שתועלת שיקבל המלך הוא יותר נערך מהתועלת שיקבל אדם אחר ראוי שיהיה השכר יותר גדול, אבל השי"ת אחר שאינו מקבל שום תועלת בעבודה כלל כמאמר אליהוא אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח (איוב ל"ה) א"כ אין ראוי שיהיה השכר נערך אל הנעבד אלא אל העבודה וכפי הטורח שסובל העובד בעבודה ההיא, ואחר שהעבודה נעשית בזמן ראוי שיהיה השכר זמני, וכן העונש ע"ז הדרך ראוי שיהיה ג"כ זמניי כמאמר אליהוא אם חטאת מה תפעל לו ורבו פשעיך מה תעשה לו (שם). אלא שכאשר יעויין זה הדרך בענין העונש נמצא שאינו נכון כי העונש ראוי שיהיה נערך כפי ערך מה שהמרו את רוחו, וזה כי אף אם אין מגיע מהמרי אל השם שום התפעלות מ"מ אחר שכונת החוטא לעשות הפך מצות השם שהוא בלתי בעל תכלית במעלה ובמדרגה לפי ערך גדולתו ראוי שיחשב אל החוטא למרי עצום כפי כונתו כי לכך חלקה התורה בין שוגג למזיד להורות שעיקר החטא הולך אחר כונת החוטא לא אחר הפועל בעצמו, כמו מי שהמרה פי מלך גדול ועבר על מצותו שאע"פ שלא הגיע מזה שום נזק למלך הוא חייב מיתה כי אחר שהיתה כונתו לזלזל בכבודו של מלך ראוי שיהיה נענש כפי כוונתו לא כפי הפעל המגיע ממנו בלבד, ולזה ראוי שיהיה העונש המגיע לרשע נצחי כמו שהשי"ת נצחי ובב"ת, וכן יראה שהוא דעת רז"ל שיש עונש נצחי מגיע לרשעים על פעל זמניי אמרו במסכת ר"ה (דף י"ז ע"א) על קצת הרשעים שיורדים לגיהנם ונדונים בה לדורי דורות שיראה מזה שיש עונש נצחי ונערך אל הנעבד ולא אל העובד, ומזה יראה שאע"פ שאין ראוי בשכר שיהיה נצחי ונערך אל הנעבד לפי שורת הדין כמו שבארנו ראוי שהעונש יהיה נצחי ונערך אל הנעבד כפי כונת החוטא כמו שבארנו, ויתחייב מזה לחלק בין השכר והעונש, כי השכר ראוי שיהיה משתלם כפי התועלת המקובל בלבד, ואחר שהעובד עצמו יודע שאין שום תועלת מגיע מזה אל הנעבד ראוי שיהיה שכרו זמניי כפי הפעל הזמניי שעשה או כפי הטורח שסבל בלבד, אבל העונש ראוי שיהיה נצחי כפי כונת החוטא שיכוין למרות פי השם שהוא נצחי ובב"ת, ויראה שזה הדרך הוא אמתי ממה שפירש אונקלוס על פסוק ומשלם לשונאיו אל פניו (דברים ז') שתרגם ומשלם לשנאוהי טבין דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, שמשמעות דבריו הוא שהשי"ת משלם לשונאיו בחייהם שכר זמניי על מעשיהם הטובים כדי שיענשו על העבירות שבידם באבדון נצחי, ואם היה הדין נותן שהשכר יהיה נצחי ונערך אל הנעבד איך יקפח הש"י שכר כל בריה לשלם לו שכר זמניי מועט תחת שכר נצחי שהיה ראוי לשלם לו, וכן אם היה ראוי לפי שורת הדין שהעונש יהיה זמני ובעל תכלית איך היה האל ית' מעות משפט להון את הרשעים בעונש נצחי, וכמו שאמרו רז"ל (ר"ה דף י"ז ע"א) שהמינין יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות תחת עונש זמניי הראוי להם, ועל כן נראה שהאמת הוא על דרך שכתבנו כי שורת הדין נותן שיהיה השכר זמני והעונש נצחי וא"כ חזרה השאלה הראשונה בענין במה יזכה האדם לשכר נצחי ולנועם בתמיד כמו שאמרנו, וכמו שבעלי הדתות מיעדים שכר נצחי כמו שמיעדים עונש נצחי, וקבלת רז"ל מסכמת בזה שאמרו כי לעולם יירשו ארץ (ישעיה ס"א) ירמוז על השכר הרוחני שהוא נצחי כמו שאמרו (סנהדרין דף צ"א) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, ומה שנראה לי בזה הוא כי אף אם שורת הדין מחייבת שיהיה השכר זמניי הנה השי"ת להיותו רב חסד ומטה כלפי חסד הוא נותן ומשלם השכר לעושי רצונו נצחי ובלתי בעל תכלית כמו שהוא יתברך נצחי ובב"ת במעלה, וזהו מה שנרמז לאברהם אבינו במחזה כשאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד (בראשית ט"ו), כי לפי שהיה אברהם אבינו חושב שהשכר היה זמניי כמו ששורת הדין נותנת והיה ירא שנתמעטו זכיותיו או נתנכו במה שהצליח במלחמת החמשה מלכים לכך נאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך כלומר אל תירא שנתנכו זכיותיך כי אני הוא המשלם לך שכר שיכולתי בלתי בעל תכלית ולכך יהיה שכרך הרבה מאד כלומר בלתי בעל תכלית כי השכר יהיה נתן בערך אלי ולא בערך אליך ואל הפעל שהוא

שרשים

וכו'. שאינו נערך אל המוכר אלא כפי כנעבד :

ענפים

שהייב ככל מה שנודי סדבות המופלגת בזה שמל ידי זה יתלבן ויתברך דעתו יותר אלא בקוא בכבוד במקום שהיה לו להפליג ול"ע ·

שהוא בעל תכלית, וסיים הענין והאמין בה' ויחשבה לו צדקה ר"ל כי אברהם האמין בשם במה שיעד לו שכר הרבה והשב שזה אמנם הוא צדקה וחסד מאת השם כי שורת הדין לא היתה מחייבת שיהיה השכר אלא זמניי בעל תכלית אבל על צד הצדקה והחסד היא בלתי בעל תכלית, וזהו שנזכר בתורה בתשלום השכר שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור (דברים ז') וזה הלשון נאמר על זמן בלתי בעל תכלית כמו דבר צוה לאלף דור (תהלים ק"ה) הרע שבמקום אחר נאמר ועושה חסד לאלפים וגו' (שמות י"ט, דברים ה') ואין ספק כי לשון לאלפים נאמר על זמן בלתי בעל תכלית והזכיר לשון חסד כדי שיתבאר מזה שהשכר הוא נצחי על צד החסד, ואולם העונש יהיה נצחי לפי שורת הדין כמו שכתבנו :

פרק לז הענין הזה שאמרנו מהיות העונש נערך אל הנעבד ולא אל העובד שיתחייב מזה שיהיה נצחי יראה שהדבר כן ממה שנמצא השי"ת אומר למשה ושלחתי לפניך מלאך וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך (שמות ל"ג), הרי שהחשש שישיגם הכליון אם יעלה הוא ית' בשמו הגדול בקרבו ושאם יעלה המלאך עמם יהיו ניצולין מהכליון ואע"פ שישיגם עונש אחר כמו שאמר הכתוב הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו (שמות כ"ג) (א) כי לא ישא לפשעכם אין הכונה לומר שיגיעם עונש יותר גדול בהיותם ממרים פי המלאך ממה שיגיעם בהיותם ממרים פי השם, שהרי אמר הכתוב כי לא אעלה בקרבך פן אכלך בדרך, אבל הכונה לומר כי בהיותם ממרים את פי השם עם שיש החשש שישיגם עונש גדול שהוא עונש הכליון מ"מ היה בזה תועלת אחר כי הוא יתברך יש בו יכולת לישא פשעם משא"כ במלאך שאין בו יכולת לישא פשעם, ועם כל זה אמר השם שיהיה יותר טוב להם שתהיה הנהגתם ע"פ המלאך כי אע"פ שלא ישא לפשעם לא יהיה העונש כל כך גדול בהיותם ממרים פי המלאך כמו שיהיה בהיותם ממרים פי ה' אם יעלה בקרבם ויהיו מונהגים על פיו בלי שום אמצעי כי יגיעם מזה חשש הכליון, הרי שבאר כי עונש הממרה פי ה' יותר גדול מעונש הממרה פי המלאך נמצא שהעונש הוא נערך מן הדין אל האדון או אל המצוה או אל הנעבד לא אל העובד, וכן נמצא מרע"ה מתרעם על המדה הזאת במזמור תפלה למשה שהיה מתפלל להשי"ת על בני הגלות והיה מדבר תוכחות על אורך הגלות, ולפי שהיה רוצה להתרעם על המדה הזאת התחיל כמתנצל ואמר ה' מעון אתה היית לנו וגו' (תהלים צ') כלומר רבש"ע אע"פ שאני מתרעם על מדת דינך על שאתה משער העונש בערך אליך ולא בערך אלינו מ"מ אני מודה כי כל דרכיך משפט ואיני יכול לריב עמך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך ולא בבחינת העונש עצמו, לא בבחינת עצמנו שאני מודה ויודע שאנחנו גמולי טובותיך שעשית לנו טובות גדולות עד מאד ולא היה לנו להחטוא לפניך, ואחר שאין ראוי לנו להחטוא לפניך אין לנו להתרעם ממדת דינך ולא בבחינת עצמך אחר שאנו גמולי טובותיך כי אתה היית לנו מעון ומחסה ומסתר בכל דור ודור, גם לא בבחינת עצם העונש לפי שאתה נצחי ובב"ת, כי בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל מעולם ועד עולם אתה אל נצחי ובב"ת במעלה, וע"כ ראוי שיענש הממרה פי כבודך עונש גדול וע"כ אין אנו יכולים להתרעם ממדת דינך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך וגם לא בבחינת העונש בעצמו כי יודע אני כי כל מה שאתה עושה והיסורין שאתה מביא על האדם ומה שתשב אנוש עד דכא אינה אלא לתכלית טוב כדי שישובו בני אדם בתשובה לפניך, וזהו ותאמר שובו בני אדם, אבל מ"מ אני מתרעם ומצטער מן הרע הנמשך אלינו מזה הדרך מפני שאתה מאריך העונש בערך אליך שאתה בב"ת והיה לך לשערו בערך אל האדם החוטא שהוא בעל תכלית, שאם תשערהו בערך אל מעלתך יכלה האדם כהרף עין כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה, זרמתם שנה יהיו, כלומר כשתשטוף כל העולם בזרם מים כמו שעשית לדור המבול הנה יהיו כלם כשינה לפניך ובבקר כחציר יחלופו לפניך כמו החציר שיציץ בבקר וחלף זמן גדולו כי לערב ימולל ויבש, ומזה ימשך לנו רע גדול כי כלינו באפך ובחמתך נבהלנו לפי ששתה עונותינו לנגדך כלומר לפי שאתה מעריך עונותינו בערך אליך וזהו התרעומות, וגם שאתה משים עלומינו כלומר העונות שהם נעלמים ממנו, או שעשינו בימי עלומינו, למאור פניך ר"ל נגד עיניך שלא תשכחם, וימשך מזה כי כל ימינו פנו בעברתך לפי שאתה משער העונש בצירוף אליך וכלינו שנינו כמו הגה, ר"ל שנינו שהוא הזמן הוא (ב) מהכמה המתדבק יכלו כמו הדבור שהוא מן (ג) הכמה המתפרד (ד) שאין חלקיו נדבקים

שרשים

פרק לז (א) כי לא ישא לפשעכם אין הכונה וכו'. כלומר מ"ש הכתוב כי לא ישא וגו' אין פירושו שיגיעם עונש יותר וכו' : (ב) מהכמה המתדבק. נתבאר לעיל פרק כ"ז מהמאמר ג : (ג) הכמה המתפרד. כי כל דבור ודבור היוצא מפי האדם הוא נפרד מחבירו ואינו מתדבק בחבירו : (ד) שאין חלקיו. חלקי הזמן במעשה

נדבקים קצתם בקצתם וזה לרוב השנויים העוברים עלינו מיום אל יום עד שאין הזמן נמשך עלינו בכמה המתדבק אבל משתנה מיום אל יום ומרגע אל רגע בכמה המתפרד והיה ראוי לך שתשער העונש בצרוף אל ימי חיינו שהם קצרים כי ימי שנותינו על רוב יש בהם שבעים שנה ואם בגבורות יגיע שמונים שנה ולא יותר כי אם ירהבו ויעלו ליותר מהם הנה הם עמל ואון ואין ראוי שיבנו בכלל החיים, ומה שאני רואה הוא כי זמן חיינו קצר מאד כי גז חיש ונעופה ר"ל כי הוא נכרת מהר וכאלו אנו מעופפים למהירות כלות שני חיינו כי ימינו הם כצל העוף העובר שאינו עומד כלל או כצל נטוי לעת ערב שהשמש בא מהרה, וע"כ אני כעשב איבש, וכל זה הוא מצד שאתה מעריך העונשים בערך אליך והיה לך להעריכם בערך אלינו שאנחנו בעלי הכלית, שאם אתה בא להעריכם בערך אליך מי יוכל להעריך העונש ההוא הראוי אחר שאתה בב"ת, וזה הוא אומרו ומי יודע עוז אפך ר"ל שהוא בב"ת וכיראתך עברתך ר"ל כיראה שראוי לירא ממך שהוא בב"ת כן היא העברה שאתה מתעבר עלינו בלתי תכלית ולא היה ראוי להיות כן אבל היה ראוי כי למנות ימינו כן הודע כלומר היה ראוי שיהיה העונש לפי מנין ימינו, כי תיבת למנות מקור בא במקום שם וענין והודע מענין יסורין כמו ויודע בהם אנשי סכות (שופטים ח') כמו שכתב רבינו דוד קמחי בספר השרשים בשורש ידע בשם אבן גאנח ויהיה פירוש הפסוק כן שלפי מנין ימינו שהם מועטים כן היה ראוי שיהיה העונש המגיע מאתך על העונות וכן לפי מנין ימינו שהם מועטים נביא לבב חכמה, ואחר שארך הגלות וזמן הגדול ורב שבענו בח שובה ה' עד מתי והנחם על עבדיך שבענו בבקר חסדך כלומר בזמן הבהרות בענין שנרעה ונשמחה בכל ימינו ואם לא יהיה כן בזמן הבהרות שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה, ואם תאמר שהבאים אחרינו יבואו ויירשו ארץ, הנה יותר ראוי שנראה אנחנו חלקנו בטוב ההוא וזהו יראה אל עבדיך פעלך וימשך מזה הדרך על בניהם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו, כלומר שנצליח בכל מעשינו בענין שיגיע בהן הנעימות שיש בפעולות האלהיות כמו שבארנו בהקדמת הספר, והמשיך אל הענין הזה יושב בסתר עליון כאלו הוא משיב אל זה הספק ואומר כי אע"פ שהגלות נמשך לכלל האומה לפי שאין כלל האומה שלמים באופן ראוי שיגאלו, הנה כל אחד מן הצדיקים הוא מושגח להנצל מן הצרות בהשגחה פרטית, והלק הצדיקים לג' או ד' מדרגות, הראשונה מדרגת יושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי והוא מדרגת כלל המאמינים בתורה ומקיימי מצות בישראל, והמדרגה השנית הצדיק הבוטח בה' ואומר כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך, והג' מדרגות האוהב את השם והושק בו ועליו יאמר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו וגו', והרביעית היודע את הש"י מה שאפשר לידע ממנו, ועליו אמר יקראני ואענהו וגו'. והתחיל המשורר בתחלת דבריו אמר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו כי הוא יצילך מפח יקוש וגו', כלומר אתה האיש היושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי אל תפחד מהצרות כי אני אומר לך בעבור השם שהוא מחסי ומצודתי שהוא אלהי אשר אבטח בו כי הוא יצילך מפח יקוש וגו' ומכל הצרות המתרגשות לבא בעולם, והשלים ענין המדרגה הזאת עד ושלומת רשעים תראה, ואח"כ התחיל בבעלי המדרגה השנית והוא האומר כי אתה ה' מחסי וגו' ואמר עליו לא תאונה אליך רעה וגו' עד תרמוס כפיר ותנין, כי אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו שאמר משה בתחלה שב אל בעל המדרגה הזאת ג"כ ולכל שאר המדרגות, ובמקום כי הוא יצילך שאמר בתחלה שהוא בבעל המדרגה הראשונה אמר בבעל המדרגה השניה לא תאונה אליך רעה וגו' כלומר אתה האומר כי אתה ה' מחסי אני אומר לך בעבור הש"י שהוא מחסי ומצודתי והוא שאבטח בו לא תאונה אליך רעה והוא יצילך מהמקרים הטבעיים והבלתי טבעיים עד שעל שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין. וכן אמר בבעל המדרגה השלישית אני אומר לך בעבור הש"י שהחושק בו יצילהו מכל רע שבעולם כאלו הש"ית מדבר ואומר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו, ואם יגיע למדרגה יותר גדולה שהיא הרביעית והוא כי ידע שמי אז יקראני ואענהו וגו' כלומר שהיודע שמו הוא למעלה מכל מדרגות הצדיקים ובכל עת שיקרא אל הש"י יענהו, וגדולה מזאת שאף אם לא יקראנו יהיה עמו בצרתו ויחלצהו ויכבדהו, וכלל דברי מרע"ה בזה המזמור שהצדיקים לפי מדרגותם הם מושגחים להנצל מהצרות מיני השגחות מתחלפות. ויראה לפי דרך זה מפורש כי משה רבינו מתרעם על זאת המדה למה שיגיעו העונשים בערך אל הש"י הנכבד ושהיה ראוי שיגיעו לפי מנין שנות האנשים שהם מעטים ולא יותר, וזה יורה שהעונשים המגיעים מהש"י לפי שורת הדין אינם מגיעים בערך אל הממרה ואל ההוטא אבל בערך מי שחטא כנגדו :

פרק לח

אחר שבארנו שהדין נותן שהעונשים המגיעים מהשם יתברך יהיו נצחיים כפי מה שכתבנו, הן שיהיה השכר נצחי על צד ההסד כמו שבארנו או בלתי נצחיי כמו שהדין נותן, הנה יפול בענין העונש שאלה חזקה וקשה מאד והוא שאחר שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא יתחייב לפי זה שיהיו כל האנשים נדונין בעונש

בלתי

בלתי בעל תכלית על איזה חטא שחטאו או מרו פי השם יתברך אע"פ שיתחלפו באיכות העונש ואם כן אפוא מי הוא זה ואי זה הוא שימלט את נפשו מעונש נצחי לפי הסברה הזאת ואיך יזכה ילוד אשה לשכר הנפשיי הן שיהיה זמניי או נצחי, ויותר קשה מזה מה שנמצא לרז"ל (סנהדרין דף י"ב ע"ב) שאמרו שהעונש הוא זמניי אמרו עונשם של רשעים בגיהנם י"ב חדש, ובשכר אמרו שהוא נצחי כמו שהוכיחו זה מלעולם יירשו ארץ (ישעיה ס'), ומה שנראה לי בזה הוא כמו שבשכר אף אם הדין נותן שיהיה זמני ישוב נצחיי על צד החסד כמו שבארנו כן העונש אע"פ שהדין נותן להיות נצחיי הנה הוא ישוב זמני על צד החסד, וזהו שאמר הכתוב על העונש הזמניי המגיע מהש"י על הרשעים שהוא מגיע על צד החסד אמר המשורר אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי כי עוז לאלהים ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו (תהלים ס"ב), אמר כי מה שנזכר בתורה שהש"י אינו מנקה לרשעים אבל משלם עונם אל חיקם שמענו שתים, האחת כי עוז לאלהים לעשות משפט ברשעים ולתת לאיש כדרכיו כמ"ש הכתוב ועוז מלך משפט אהב (שם צ"ט) ובזה המשפט בעצמו שהוא עושה ברשעים שמענו כי עם ה' החסד, וזהו שסמך לזה ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו כלומר במה שאתה משלם לרשע עונש (א) כמעשה העבירה שעשה זמניי נראה שאתה מתנהג עם האדם במדת החסד בזה שמן הדין היה ראוי שיענש נצחי על העבירות שבידו בערך אל הש"י שהמרה את רוחו שהוא בלתי בעל תכלית כמו שבארנו, ויאמר שבעונש שנראה שהוא מגיע אל הרשע בעוה"ז על העבירות שבידו שמענו שתים כי עוז לאלהים לעשות משפט בעוברי רצונו ושהוא מתנהג במדת חסד במשפט הזה אחר שהוא מעניש אותו עונש זמניי כמעשה העבירה שהיא זמניי, וזה כדי שינצל מעונש נצחי בעולם הבא. ויש אומרים כי ולך ה' חסד ירמוז אל הגמול הנפשיי הטוב שהוא בא מאתו על צד החסד, וזה מצד שהאדם בלתי ראוי אליו כאמרו אם צדקת מה תתן לו, ואם מצד שאף אם יהיה ראוי לשכר היה ראוי שיהיה השכר זמניי כמו שהפעל הטוב היה זמניי ולא היה ראוי לקבל שכר נצחיי אם לא על צד החסד כמו שאמרנו, וזה הענין אף על פי שהוא אמתי בעצמו ומסכים למה שאמרנו שהשכר הזמניי ישוב נצחיי על צד החסד הנה אינו מענין הפסוק כי לא יקשר עם אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, גם לשון כי אתה תשלם לאיש יורה שעל העונש ידבר כמו ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם (ירמיה ל"ב) ושלמתי על חיקם (ישעיה ס"ה) וראוי שתדע שהחסד הזה שאמרנו מהעונש שהיה ראוי להיות נצחיי ונערך אל הנעבד ושב זמניי ונערך אל העובר אינו רק לאוהביו ולשומרי מצותיו אמר הכתוב כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי, רוצה לומר כי לשונאיו הוא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים כדי שיכלו כליון חרוץ ואבדון נצחי כמו שהדין נותן אבל לאוהביו ולשומרי מצותיו הוא עושה חסד שלא יפקוד העון בבת אחת אלא באלף דור כדי שלא יכלו כליון חרוץ אבל יגיע להם עונש מועט בזמן ארוך כדי שיתקיימו קיום נצחי, וכן אמרו רז"ל משל לאדם שנושה בחבירו אלף זוז משונאו נפרע ממנו בבת אחת מאוהבו נפרע ממנו מעט מעט, ולפי שאין כל אדם מגיע למדרגת האהבה הראויה (ב) שזכרנו במאמר השלישי באר הכתוב כי גם כלל ישראל והשומרים המצות מגיעים החסד הזה, ולזה אמר לאוהבי ולשומרי מצותי, ומזה יתבאר כי לשונאי ה' והבלתי שומרים מצותי יהיה עונש נצחי, וזה שאמרו רבותינו ז"ל (ר"ה דף י"ז ע"א) כי המינים ואפיקורסים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית המתים ושאר מה שמנו החכמים במשנה ובריתא שהם הכופרים בעקרים או בקצתם או בשרשים היוצאים מהם לפי שהם יוצאים מכלל ישראל ומכלל זרע אוהבי השם ושומרי מצותיו ראוי שישארו במה ששורת הדין מחייבת והוא שיהיה עונשם נצחיי, ועל כן אמרו בהן שהם יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות, אבל המודים בעקרי התורה אלא שחטאו בקצת עבירות ראוי שימשך עליהם החסד הנמשך לשומרי ברית השם ולזרע אוהביו כי כמו שהשכר ישוב נצחיי על צד החסד שנתן לאברהם כמו שבארנו בפרק ל"ו כן העונש ישוב זמניי על צד החסד כמו שאמרנו, וזה דבר באר אותו מיכה הנביא ע"ה אמר מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא (מיכה ז') יאמר כי השם אינו מעניש את האדם כפי חטאיו אבל הוא נושא עון ועובר על פשע על צד החסד ולא לכל האדם אלא לשארית נחלתו, ואמר לא החזיק לעד אפו כלומר כמו שהיה ראוי מן הדין להיות כך לפי שהוא מבואר שאין אומרים לו לאדם חסד

עשה

שרשים

פרק לח (א) במעשה העבירה שעשה זמניי. .... ומ"ש: (ב) שזכרנו במאמר שג'. בכל"ד בפרקים .... עשיית העבירה היא .... ככלים

עשה לך פלתי הדין שלא הרגך אלא אם כן היה חייב מיתה, ואחר שהנביא אמר לא החזיק לעד אפו יראה ששורת הדין היתה מחייבת להחזיק לעד אפו אם לא על צד החסד, וזהו שסיים כי חפץ חסד ה״א והמשיך אל זה ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו וגו׳ תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו׳ כלומר אף אם יכבוש עונותינו ויסתיר אותם או ישוב העונש הנצחיי זמניי ע״ד אנחנו צריכים חסד אחר שהשכר הזמניי ישוב נצחיי, וזהו החסד שנאמר לאברהם שברך הרבה מאד כמו שבארנו למעלה, ועל זה אמר תתן אמת ליעקב חסד לאברהם כלומר תתן ותקיים (ג) והתהיה אמת ליעקב החסד שנתת לאברהם מהיות השכר נצחיי כמו שהעונש הנצחי ישוב זמניי על צד החסד כמו שבארנו וכן באר זה המשורר ע״ה (ד) במזמור לדוד ברכי נפשי את ה׳ (תהלים ק״ג) כי העונש הנצחי ישוב זמניי והשכר הזמני ישוב נצחי על צד העונש אמר לא לנצח יריב ולא לעולם יטור כלומר כמו שהיה ראוי אבל לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו, ובאר כי זה הוא ע״צ החסד כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו, וזה כי בהיות השכר נצחי על פעל זמניי הוא חסד גדול כגובה שמים על הארץ כלומר גבהות מעלה כמו ויגבה ה׳ צבאות במשפט (ישעיה ה׳) לפי שהשמים הם נצחיים כמו שאמר ויעמידם לעד לעולם (תהלים קמ״ח) והארץ זמניית נפסדת וכן הוא חסד השכר ר״ל לתת שכר נצחיי על פעל זמניי, וכדי שיזכה אדם לשכר הזה היה מן ההכרח להרחיק ממנו את פשעינו מרחק גדול כרחוק מזרח ממערב ולתת עונש זמניי בעוה״ז לצדיקים כדי שיזכו לשכר נצחיי בעוה״ב, שאם היה מעניש עונש נצחי כמו שהדין נותן לא היה אדם שיזכה לשכר הנצחי, ועל זה נאמר כרחם אב על בנים רחם ה׳ על יראיו לבאר כי זה היה רחמנות מהשם להעניש את הצדיקים בעולם הזה עונש זמניי על מיעוט העבירות שבידם כדי שיזכו לשכר נצחיי בעולם הבא כמו שהאב מיסר ומלקה את בנו דרך רחמנות להביאו לתכלית טוב ומעלה גדולה להטיב לו באחריתו, ובאר סבת זה החסד ואמר כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו כלומר כי אחר שהוא יודע שאנחנו מצד יצרנו מעותדים לחטוא כי יצר לב האדם רע מנעוריו אם לא היה ממשיך החסד הזה להעניש את האדם עונש זמניי תחת עונש נצחיי לא היה אדם ניצול מדינה של גיהנם ומה יעשו הצדיקים שאי אפשר שלא יחטאו איזה חטא בעולם הזה, וגם אם לא היה מחזיר השכר הזמני נצחיי על צד החסד לא היה אדם משיג לנועם מתמיד, וזה לפי שהאדם זמניי כי אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ כי רוח עברה בו ואיננו וגו׳ ומה יעשה משה ואברהם ושאר הצדיקים כדי שיזכו לשכר הנצחי אחר שהם זמניים כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי אם לא שעל צד החסד יזכו לשכר ההוא, וזהו שסיים וחסד ה׳ מעולם ועד עולם על יראיו וגו׳ כלומר אף אם אנוש כחציר ימיו ומעשיו זמניים כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי, השכר הוא נצחי על צד החסד שהוא מעולם ועד עולם על יראיו, וכן בתחלת המזמור רמז לשני מיני החסד הללו ואמר הסולח לכל עונכי לרמוז על החסד שישוב העונש הנצחיי זמניי הרופא לכל תחלואיכי לרמוז על החסד שישוב השכר זמניי נצחיי, וחזר לבאר זה ואמר הגואל משחת חייכי שזה ודאי מדבר על הגאולה מענשי גיהנם הנצחיים כי מן המות הגופיי הטבעי אין שום אדם נצול היותו זמניי, ואמר אחר כך המעטרכי חסד ורחמים לומר כי כמו שלא היה אפשר לשוב העונש הנצחיי זמניי אלא מצד החסד כן לא היה אפשר לשוב השכר הרוחני נצחיי אלא מצד החסד ובשוב העונש הנצחיי זמניי היה אפשר שישיג השכר הרוחני נצחיי שהוא עטרת צבי לנפש ולצפירת תפארת בראש כל צדיק ואמר שהשגת השכר הזה הוא חסד ורחמים, ובסוף המזמור באר כי שני מיני החסד הללו נמשכים על אוהבי השם ושומרי מצותיו בלבם וזהו אמרו וחסד ה׳ מעולם ועד עולם על יראיו וגו׳ לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם, וכל זה מצד שההשגחה האלהית מתפשטת בכל הנמצאים העליונים והתחתונים ועל כן אמר ה׳ בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה. וזהו מה שרצינו לבאר מענין השכר והעונש:

פרק לט וראוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא כרו הראשונים והאחרונים מלספק בו והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש כמו שנזכרו היעודים הגשמיים. ויש מי שכתב בהתר זה כי לפי שהגמול הרוחני הוא דבר עמוק וקשה לשכל האנושי לציירו ולהשיגו והתורה נתנה להמון העם עם חכמיהם ראוי שתיעד להם הגמול הגופיי שהוא מושג ומצוייר אצלם, ואם היתה מייעדת להם הגמול הנפשיי אחר שאינו מושג בחוש ואין שכלם מספיק לשער אותו ולציירו היו מכחישים אותו והיה זה סבה אל נפילת התורה בכללה ובטלה

שרשים

בתהלים סס אחר זה: (ג) ותהיה אמת ליעקב החסד שנתת וכו׳. החסד שנתת לאברהם יתאמת ג״כ ליעקב: (ד) במזמור לדוד ברכי וכו׳. לעיל במ ג

פרק ה׳ ובמ״ב פרק כ״ג נרבלהו יתר הפסוקים מזה המאמר:

לפי

בעולם, ובעבור זה תיעד להם היעודים הגשמיים כי כאשר יראו היעודים הגשמיים מתקיימים יאמינו בלי ספק ביעוד הרוחני באיזה רמז שירמוז בתורה. וזה אינו מספיק כלל, כי בקיום היעודים הגופיים איך יראה ראיה על מה שלא נזכר בתורה כלל (א) לפי דבריהם, ועוד שהרחקת הגשמיות ומציאות שכל נבדל מחומר הוא דבר בלתי מושג בחוש ואעפ"כ לא נמנעה התורה מלכתוב כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד') לא תעשה לך פסל וכל תמונה (שם ה') וכיוצא בזה להרחיק הגשמיות ותאריו מהבורא ואע"פ שכתבה במקום אחר ויחזו את האלהים (שם כ"ד) שהוא דבר (ב) שפשוטו טעות גמורה כסבה בזה על המשכילים ויובן להמון כפשוטו ולהחכמים על דרך האמת, ואם כן היה לו לכתוב זה ג"כ ויובן לכל אחד יאמר כפי מדרגתו השגתו. ויש מי שכתב כי לכך לא נזכר בתורה בפירוש היעוד הרוחני לפי שהתורה לא תיעד אלא הדברים הבאים דרך נס ואות או מופת כמו היעודים הגשמיים הבאים על קיום המצות שלא בדרך טבעו ומנהגו של עולם כמו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים (ויקרא כ"ה) שאין מדרך מנהג הטבע לעשות התבואה בכל שנה ששית של שמיטה לג' שנים, וכן שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה (דברים ח') וידוע שאפילו השמלה הלויה על המוטות תכלה בארבעים שנה, אלא שזה שלא כדרך מנהגו של עולם, וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (שם) וכיוצא בדברים הללו, אבל השארות הנפש שהוא דבר מוכרח מצד טבע הנפש אין צריך שתיעד אותו התורה אחר שהוא דבר טבעי לנפש, וגם זה דבר חלוש כי אין ההשארות יותר טבעי לנפש מהבחירה לאדם שאמרה תורה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' ובחרת בחיים (דברים ל') ואחר שאין ההשארות דבר מפורסם מדוע למה לא תודיענו התורה כמו שהודיענו הבחירה או חדוש העולם וכיוצא בו מהדעות האמיתיות שבאו בתורה, ועוד כי לפי דעת האומרים שהשכר הרוחני הוא לגוף ולנפש כאחד אין זה דבר טבעי לגוף להתקיים תמיד והיה ראוי שתאמר אותו התורה בפירוש, וראוי שנאמר בזה דבר יותר מספיק. והיותר קשה בכל זה הוא, כי אחר שלא תזכיר היעודים הרוחניים שהם עקר השכר למה תזכיר היעודים הגשמיים שאינם עיקר השכר:

פרק מ כאשר עיינו ביעודים הגשמיים שנזכרו בתורה אחד לאחד נמצא שאי אפשר שיבואו במקום ההוא יעודים רוחניים, כי היעודים שנזכרו בתורה נמצא כולם כוללים לכלל האומה, וזה כי אם ביעודים שבפרשת אם בחקותי הדבר בהם מבואר שכולם נאמרו בלשון רבים וכולם ענינים כוללים לאומה בכללה, ואף אותם שבפרשת כי תבוא שנאמרו בלשון יחיד לא נאמרו רק על כלל האומה, וראיה לזה שנאמר בסוף הקללות יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים וגו' ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ וגו' (דברים כ"ח) ואלו מבואר מענינם שאע"פ שהן בלשון יחיד שנאמרו על כלל האומה, וכן ההצלחות הגשמיות שנזכרו בתורה בפרשת והיה עקב תשמעון על כלל האומה נאמרו, והוא מבואר כי היעודים הכוללים לכלל האומה לא יתכן שיהיו נפשיות שאף אם תהיה האומה בכללה צדקת וראויה להיי העוה"ב אי אפשר שנאמר שהרשע (ה) אשר בה יזכה להיי העוה"ב למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה, כי זה יהיה משפט מעוקל שיהיה הרשע הגמור אשר באומה זוכה לעוה"ב והיה כצדיק כרשע, וע"כ הוא מבואר שהיעודים הכוללים לאומה בכללה ראוי שיהיו גשמיים בהכרח, וזהו כאשר המדינה או האומה רובה צדיקים תמלט המדינה או האומה ההיא מן הגלות או מן הרעב או מן הדבר ובכלל מן העונשים הכוללים, לפי שהטובות או הרעות הנגזרות על האומות או המדינות הן נגזרות לפי רובן, כי אם רוב המדינה צדיקים נגזרים לטוב ואם רובה רשעים נגזרים לרעה, וזהו שאמרו רז"ל (קדושין דף מ' ע"ב) שהעולם נדון אחר רובו ולפעמים תנצל המדינה או האומה אף אם לא יהיה רובן צדיקים למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה או פחות מהם כשיהיו ראויין להגן עליהם מן היסורין, ולפי זה הדרך יתאמת כי כלל יעודי התורה הגשמיים אינן נאמרים על היחיד רק על כלל האומה, אין התפיסה עלינו כלל מדוע זכרה התורה היעודים הגשמיים, כי לא זכרה אותם אלא במקום שאי אפשר לזכור היעודים הרוחניים, וזהו ביעודי הכוללים לאומה בכללה שאי אפשר להיות רוחניים כמו שבארנו, אבל השכר הפרטי לכל אחד ואחד לא הזכירה אותו התורה אלא במקומות מעטים כמו בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים (דברים כ"ב) וכבר אמרו רז"ל למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת

שרשים

פרק לט (א) לפי דבריהם. אותן המספקים. ועיין מזה לעיל במ"ג פכ"ה בפרק זה: (ב) שפשוטו טעות גמורה. כי א"א לראות את האלהים כמ"ש כי לא יראני האדם וחי:

פרק מ (א) אשר בה. בין באומה הנלקם: לפי הנראה כ. סותר את מה שאמר כאן

מארכת ימים לעולם שכולו ארוך (חולין דף קמ"ב ע"א, וקדושין דף ל"ט ע"ב), וכן מה שנמצא
בצדקה כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך אינו כן ההכרה שיהיה זה עקר השכר, אלא
שיברכהו השם נוסף על השכר העקרי. ואולם עיקר השכר האישיי הפרטיי לכל איש ואיש
בפני עצמו לא נזכר בתורה בפירוש לא הרוחני ולא הגשמי אלא במקומות מעטים, וראיה
מהם מה שנזכר בפרשת אחרי מות שאמר כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו
ובחקותיהם לא תלכו (ויקרא י"ח) וזה בלי ספק אע"פ שהיא אזהרה לכלל האומה גם היא אזהרה
ליחיד שלא ילך בחקות העכו"ם, ונאמר בסוף הפרשה ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר
יעשה אותם האדם וחי בהם, וזה בלי ספק ידבר על השכר הרוחני הפרטי לכל אחד ואחד ע"ד
הדרך כי הוא היה מזהירם שישמרו חקיו ומשפטיו אע"פ שיהיה בהם טורח יותר בשמירת
חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען, ואע"פ שבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען דיו מצליחין
כללי האומות ההן מכל מקום לא היה מגיע בהם אל היחיד עיקר שלמותו שהוא החיים
הנצחיים לנפש כמו שיגיע במשפטי הש"י, וזהו שאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי וגו'
כלומר שמרו אותם אף אם יש טורח בשמירתם שיש להם יתרון ומעלה על זולתם, כי החקים
הללו הם מועילים אל היחיד ג"כ להביאו לחיי העוה"ב, וזהו אמרו אשר יעשה אותם האדם
וחי בהם מה שאין כן בשאר חקי האומות ההן, וכן תרגם אונקלוס ויחי בהון לחיי עלמא,
וממקומו הוא מוכרח שעל חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
כלומר שבשמירת החקים והמשפטים שבתורה יחיה האדם יותר משמירת חקי שאר האומות
ע"א והרי זה דבר נגלה הכזב כי לא יהיה שומר התורה חיים גשמיים יותר ארוכים מזולתם,
אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר ולא על חיי הגוף, וע"כ תרגמו אונקלוס לחיי עלמא, וזו
ראיה נבונה לכל בעל שכל מודה על האמת, וכן יש ראיה אחרת בפרשת ראה אנכי שאמר
משה לישראל בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, כי
עם קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה
(דברים י"ד) והנה הדבר הוא בהפך, כי בעבור זה ראוי להצטער ולהתאבל יותר מדאי על
המת, לפי שיותר ראוי להתאבל על בן מלך שמת מעל איש אחר, והרי זה דומה לאומר לחבירו
אל תדאג על אבדת טבעת שלך כי מרגלית טובה היתה בה, אבל פירוש הפסוק כך הוא
אחר שאתם בנים להשם ועם קדוש וסגולה מכל העמים אין ראוי לכם להתאבל על המת יותר
מדאי כי זה יורה שאתם חושבים שהמת ההוא נעדר ואבדה תקותו ולפיכך אתם כהאבלים עליו
ככלי חרש שנשבר שאין לו תקנה, ואינו כן אבל הוא ככלי כסף וכלי זהב שנשבר שיש לו
תקנה, כי אל אוצר הש"י יבא, ואין להצטער יותר מדאי אלא כאדם המצטער על פרידת
אהובו ממנו והמהלך בדרך רחוקה להרויח ממון רב בסחורה, ולזה סיים כי עם קדוש אתה
לה' אלהיך כלומר אחר שהוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים ואתה עם קדוש כל דבר יקרב
לדומהו ובלי ספק הנפש ההיא תדבק עם השכלים הנבדלים כי קדושה היא והמלאכים קדושים
משרתי עליון, וע"כ אין ראוי להתגודד על המת ולהצטער עליו יותר מדאי, וזה יורה שיש
השארות לנפש אחר המות. וכן יש עוד להביא ראיה ממה שהזכיר משה בסוף פרשת האזינו
כשרצה להתום התורה אמר שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו'
כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה וגו' (דב ל"ב)
וזה כמו שבכל קיום הספר צריך שיחזור מענינו של ספר בשטה אחרונה, וכן כתב משה
רבינו ע"ה בכאן דברים הללו לרמוז על שני מיני השכר המוענים כצד התורה, השכר הרוחני
והשכר הגשמי. על הרוחני אמר כי הוא חייכם, ועל הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים,
וכדי להעיר על ההבדל שבין השכר הרוחני לשכר הגשמי אמר על הרוחני כי לא דבר רק
הוא מכם, כלומר אל תחשבו שהוא דבר אחר זולתכם אבל הוא בעצמו חייכם, ר"ל הנפש
שהיא מהות החיות הנשאר אחר המות. וזה לבאר שהשכל הנקנה מצד ההשכלה בעבודת
הש"י כמו שבארנו בפרק המישי מהמאמר הג' בפרק תשעה ועשרים מזה המאמר הוא בעצמו
החיות וקיום הנפש אחר המות, ולשון הוא יורה ע"ז כמו שבארנו (ג) בפכ"ז כן השני מעניני
הדבר שיאמר עליו הוא, אבל על השכר הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה
להורות שהשכר הגשמיי המושג מצד קיום התורה והמצות אינו עיקר השכר אלא דבר נמשך
לקיום התורה (ג) וכן בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך המאמר על הצדקה אינו עיקר השכר

בכמו

שרשים

גב) בפרק כ"ז מן השני. מהמאמר השני: (ג) וכן בגלל וכו'. אינו עיקר השכר כמו שנתבאר בפרק כ"ט מהמאמר השלישי כך היא גירסת הספרים אבל לא נזכר מזה שום דבר שם בפכ"ט. לכן כ"הא שהוא ט"ס וצ"ל בפרק ל"ג מהמאמר השלישי, ור"ל שזהו אינו עיקר השכר על נתינת הצדקה

כמו שנתבאר בפרק שלשה ושלשים מהמאמר הג׳. וכן יש להביא ראיה מהכתובים אמר דוד במזמור אליך ה׳ נפשי אשא (תהלים כ״ה) כשדבר על גמול האיש הפרטי הירא את הש״י אמר מי זה האיש ירא ה׳ יורנו בדרך יבחר ר״ל שיורה אותו הדרך שראוי לבחור כדי שישיג התכלית האנושי והוא שנפשו בטוב תלין וזרעו הנשארים יירשו ארץ, ואם היתה הנפש נעדרת במות הגוף איך יאמר כי תלין נפשו בטוב ושזרעו יירש ארץ, אבל יורה שיש טוב מיוחד שתלין בו הנפש אחר המות, וזה ראיה ברורה שאין עליה גמגום, וכן אמר שלמה (משלי י״א) במות אדם רשע תאבד תקוה לרמוז על אבדן נפש הרשע. ועל הצדיק אמר וחוסה במותו צדיק (שם י״ד) שזה יורה שיש תקוה לנפש הצדיק אחר המות. וכן יש להביא ראיה מהנביאים מדברי ישעיה שאמר על בעלי תשובה עמת דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו ואשלם נחומים לו ולאבליו (ישעיה נ״ז) כי אחר שהזכיר ולאבליו (ד) יורה שעל המת הוא מדבר ואמר עליו כי לפי שראה דרכיו רפא אותו ושנהה בדרך כל הארץ בענין ששלם נחומים לו ולאבליו ואין נחומים לו ולאבליו ולא רפאה אם תפסד הנפש והלך לאבדון, אבל הנה כיון לו הם כשיתן לו ההשארות הנפשיי, ולאבליו כשידעו כלם שלא נאבדה תקות המת אבל יהיה לו ההשארות הרוחניי. וזה מבה שיורה שההשארות הנפשיי היה ידוע ומקובל אצלם מצד התורה והיה מיעד הנביא לבעל התשובה שירפאהו הש״י מעונותיו בדרך שישלם לו בשכר התשובה ההשארות הנפשיי, כדי שימשוך מזה נחומים לו ולאבליו, וכן בנבואת זכריה יעד המלאך ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול אם בדרכי תלך. אם את משמרתי תשמור וגו׳ ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (זכריה ג׳) שזהו קיום לנפש על הדרך שפירשנו בפרק החמישי מהמאמר הג׳, ודברים הרבה כאלו היינו יכולין להביא מדברי הנביאים אלא במה שכתבנו יש די להעיד על מיני הראיות שאפשר להביא מהפסוקים על השכר הרוחני. ונתבאר מדברינו שלא נזכר בתורה השכר האישיי הגשמיי כמו שחשבו רבים אלא הרוחני הפרטי והגשמיי הכללי:

פרק מא עוד יש לי בזה הדרך אחרת עיונית יותר עמוקה להוריה ההשארות הנפשיי מכללות התורה והיא זו, כבר בארנו כי הכחות המתחלפות לא יבאו אלא מהתחלות מתחלפות, ולזה כאשר ידענו שיש באדם כח בו (ה) יש שתוף לבעלי חיים וכח בו (ו) יובדל מהם ידענו שכח שבו יובדל מהם יבא מהתחלה אחרת זולת מההתחלה הנותנת החיות בבעלי חיים כמו הזוגא״ר שנמצא בו כח שרף וכח מאכל שהן שני כחות מתחלפות השיגנו שהשרפה באה לו מכח הנחשת ושפטנו שהכח המאכל יבא לו מהתחלה אחרת שהיא החומץ, וכן מאשר ראינו שהכח שבו יובדל האדם מהבעלי חיים יש לו פועל מיוחד בפני עצמו בלי שתוף הכחות הגשמיות, וזה בהשגת העצמיות הנפרדות והמושכלות המופשטות מחומר שהוא דבר בלתי נפסד שפטנו שזה הכח יש לו קיום בפני עצמו בזולת גוף ולא יפסד בהפסד הגוף, ובעבור זה כשהשיג אדה״ר העצמיות הנפרדיות המופשטות מחומר שזהו פירוש וקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל עוף השמים (בראשית ב׳) שפט בשיש לו כח נפשיי בלתי נתלה בחומר ולא נפסד בהפסדו, אבל לא שער במה יהיה קיום הכח ההוא, ובאשר נגלה עליו הש״י וצוהו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות (שם ב׳) נתבאר לו כי קיום הנפש יהיה במה שהעשה רצון הש״י ומיתתה בהתעבור על דבריו, ובאשר ההורות האלהיות הראשונות כמו תורת אדם ותורת נח היה מושכל אצלם הגמול הזה הרוחני שאמרנו שהוא קיום הנפש בפני עצמה במצות הש״י והיה מושג אצלם כצד מה שנתבאר אצלם וכה שהושג לאדם וכמה שנאמר לו כפי הש״י שידעו וקבלו זה כפי אים עצמו, לפיכך היו מיעדים הפסד השכר הזה הרוחני לממרה פי הש״י ועובר על דבריו כאדון האומר לעבדו אם העבור על מצותי אקח כל אשר לך שהבנת המאמר הזה בלי ספק היא שאם לא יעבור שישאר בידו אשר לו. וזהו מה שיעד הש״י לאדם על עברו מצותו כי ביום אכלך ממנו מות תמות והכירה הכפולה הזאת בלי ספק הוא עונש לגוף בפני עצמו ולנפש בפני עצמה, לגוף בפני עצמו כי קודם שאכל מעץ הדעת היה הכח הטבעי אשר בו מספיק לעשות תמורה מה שנתך בשוה ולא היתה ההתכה גוברת על תמורת המזון הבא אל הגוף מחוץ והיה אפשר לפי זה שיתקיים הגוף תמיד ע״ז הדרך ואחר שאכל מעץ הדעת היתה ההתכה גוברת על התמורה כמו שהוא היום והוא בהכרח שימות כמו שנתבאר בראשון מהאקנין, וזהו שאה״כ

כי

שרשים

בלזקה רק על סכון הלדקה בשמחה כמו שנתבאר בכלל ג מת״ג הכל על יתינתה בעלמה יש דבר אחר. קן כ״ל: (ד) יורה כפעל המת הוא מדבר. וכן הוא נתבאר לעיל בפרק כ״ח:

פרק מא (ה) יש שתוף לב״ח. עד״מ כהיות יש לאדם כמו לב״ח וכיוצא בזה: (ו) ויבדל מהם. כדבור ובשכל וביוצא ובעיון

כי ביום אכלך ממנו מות תמות הנאמר על הגוף, כלומר כי ביום ההוא תגבר ההתכה על התמורה והוא בהכרח שימות, (ג) ובעבור שמטבע עץ החיים היה להחליף הכח כדי שיוכל הכח הטבעי לעשות התמורה שוה אל ההתכה או יותר אמר הכתוב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל (פס ג') כלומר יתקן מה שעוות באכילת עץ הדעת וחי לעולם, וזהו דרך הבנת אלו הפסוקים כפי הפשט והבנת פשט מיתת הגוף באכילת עץ הדעת, וכן עונש הנפש היה שתפסד ותמות, וזו היא המיתה הנכפלת בכתוב לרמוז על מיתת הגוף ומיתת הנפש ואחר שעונש העובר על מצות השי"ת הוא מיתת הנפש הנה שכר המקיים מצות השי"ת הוא קיומה בלי ספק. ומכל זה יראה כי קיום הנפש היה ידוע ומושכל אצל אדם ונח ושומרי תורתם, וכן בעלי דיננו מודים כי העונש המיועד לאדם היה לנפש אלא שהם אומרים שהוא לנפש בלבד ואנחנו נאמר שהיה בו עונש לגוף ג"כ כמו שיורה פשט הכתובים וכל עוד שלא נתקן עונש הגוף אין ראיה על תקון עונש הנפש אלא בשמירת מצות השי"ת ומכל מקום אחר שלדברי כלנו העונש המיוחד לנפש היא בזולת הגוף הגמול גם כן יגיע לנפש בזולת הגוף, וזה הדרך בעצמו דברה בו התורה כשיעדה העונשין לנפש בעברה על מצות ה', ואף על פי שהדברים הנאסרים הם מזונות נאותים לגוף ואין בהם נזק כלל שהרי אמרה תורה (שמות י"ב) כי כל אוכל חמץ ונכרתה וגו', וכן בחלב אמרה תורה (ויקרא ז') כי כל אוכל חלב וגו' ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה והוא דבר ידוע שאין אכילת החמץ בפסח והחלב בכל זמן סם מסמי המות שיכרת האוכל בימי עלומיו כי החוש מכחיש זה אבל בלי ספק הכרת הזה הוא עונש לנפש החוטא, ואף אם יש כריתות בתורה שענשם מגיע לזרע החוטא ג"כ כאמרם רז"ל כרת הוא וזרעו נכרתין, אין זה הדין בכל הכריתות כי לא יהיה דין ישר כי ראובן בהיותו בן שמונים שנה אם יאכל כזית חלב שימותו בניו וכל זרעו בלא עתם ולא יגיע מזה עונש אל החוטא כי ימות בן שמונים שנה, אלא שמזה יתבאר שיש עונש בכרת מגיע לנפש החוטא בהכרח, ואחר שהעונש הנזכר בתורת משה בכריתות הוא מיועד בהכרח לנפש בזולת הגוף זה יורה שהנפש שלא תחטא לא תכרת ויהיה השכר א"כ מגיע לנפש בזולת הגוף, וזה הדרך המובן מן הכרת הנזכר בתורה במקומות מתחלפים הוא בעצמו הדרך המקובל מאדם ומנח ומשם ועבר וזולתם מן היחידים כאברהם יצחק ויעקב, וע"כ מאס אברהם אבינו חייו וחיי בנו יחידו וכל ההצלחות הגשמיות שהיו ביעודות לו לרשת ארץ כנען ושיירש זרעו את שער אויביו וכי ביצחק יקרא לך זרע והלך לשחוט את בנו יחידו בהיותו יודע כי בקיום מצות ה' תתקיים הנפש קיום נצחי ותשאר בנועם מתמיד וכי בעבור את פי השי"ת היא לא תצלח ותהיה נכרתת מן הנועם ההוא, ומה חפצו בביתו אחריו ובכל היעודים הגשמיים אם הפסיד הטוב ההוא הנצחי שהוא קיום הנפש, אלא שבזה י"ל כי לפי שהיה אברהם עובד ה' מאהבה גמורה לא היה חושש לשכר כלל אלא להשלים רצון אוהבו שהוא השי"ת, אבל מ"מ הטענה בכללה שאמרנו היא טענה אמתית מכרחת כל בעל שכל להיות שכר הנפש וקיומה אחר המות מובן בהכרח מן העונש המיועד. ואולם למה לא הרחיבה בו התורה הבאור וסמכה בזה על מה שיובן מן הדרך שאמרנו מצד עונש הכרת והמיתה המיועדת אל הנפש, הנה הטעם בזה כי נותן התורה חשש לרפאות חליי הנפשות כדרך שהרופא המובהק יחוש לרפאות חליי הגופות, וכמו שהרופא המובהק יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא ולא יחוש לרפאות (ד) שאר המקרים הנמשכים כי ברפאות הסבה תמשך הרפואה לכלם כן רופא הנפשות יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא, והוא מבואר שאין הדרך מציאות לשכר ולעונש הנפשיי אלא עם מציאות ההשגחה. ולפי שהקדמונים כל זרע אדם וכל בני נח זולתי יחידי סגולות כגון שם ועבר ואברהם וזולתם כלם היו עובדי ע"א ומכחישים ההשגחה ונמשכים אחר המוחש ולזה לא היו חוששין לאותו היעוד הנפשיי שהיה מושכל וידוע אצלם מתורת אדם ונח אבל היו מרחיקים אותו ולא היו מאמינים בו אחר שלא היה מושג בחוש, בעבור זאת בחר השי"ת היודע תעלומות לב דרך אחרת, והוא ליעד בתורת אברהם (ה) דברים גשמיים ויעודים גופיים שהם כנגד מנהג הטבע להורות כי עובד ה' ושומר מצותיו הוא מושגח בכל פרטי עניניו מהשם ואיננו משועבד למנהג הטבע, וזהו שאמרו רז"ל (ר"ה דף י"ו ע"ב) על לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך (בראשית י"ב) לפי שהדרך ממעטת ג' דברים ממעטת את הזרע וממעטת את הממון וממעטת את השם לכך נאמר ואעשך לגוי גדול להבטיחה על הזרע ואברכך הבטחה על הממון ואגדלה שמך הבטחה על השם. וזה

להורות

שרשים

(ג) ובעבור שמטבע עץ החיים וכו'. נראה כי בעבור זה לא נצטוה אדם בתחלה על המנע מאכילת עץ החיים וכמו שכתב החזקוני בפרשת בראשית. עיין מזה לעיל בענפים פרק י"ח מח"ב: (ד) שאר המקרים הנמשכים. בסבת החולי הזה: (ה) דברים גשמיים יעודים וכו'. פי' וע"י

להורות כי עובד הש"י איננו משועבד כלל למנהג הטבע ולא יזיקוהו הנזקים הטבעיים אבל על שחל ופתן ידרוך ירמוס כפיר ותנין, וזה הדרך שנמצא בתורת אברהם הוא בעצמו הדרך שהודיע בו הש"י בתורת משה, וזה בעשית האותות והמופתים המפורסמים לכל כדי שיתברר להם כי עובד הש"י ושומר מצותיו איננו משועבד לדברים הטבעיים אבל כל הדברים הטבעיים משועבדים אליו, ואחר שנמצא בדברים הטבעיים תועליות ותכליות שאין אחד מהם שלא ימשך אליו תועלת ותכלית מה ונמצא תועליות נמשכים למעשים לפעולת מה (ו) אין ההקש גוזר שימשכו התועליות ההן מן המעשים ההם כל שכן שראוי שימשכו למצות התורה תועליות, ואע"פ שאין ההקש גוזר המשכם מן המעשים ההם, שכן נמצא לרז"ל יזכירו פעולות ומעשים ימשכו מהם תועלת אין ההקש גוזר שימשך זו מהם כמו מה שנזכר במסכת שבת בכוף במה אשה (דף כ"ז ע"ה) מי שיש לו עצם בגרונו וכו', וכן נזכר במסכת סנהדרין ענין ר' אליעזר הגדול שאמר אמרתי דבר אחד וכו' שיראה שבעשית פעולות אין ההקש גוזר אותו או אפי' בהזכרת תיבות ידועות בלבד (ז) בזולת מעשה ימשך מהם איזה פעל מה שאין ההקש גוזר שימשך כך, ואף אנו נאמר שגזרה החכמה העליונה מעשים ופעולות הן הנה מצות התורה שיהיה נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשיי אף אם לא נדע איך יתחייב זה מהם כמו שלא נדע טעם המשל התועלות ההם לפעולות ההם או לתיבות הנזכרות בפי חכמי הקבלה זולתם שאין ההקש גוזר כך וכן הגמולים והעונשים המיועדים בתורה ימשכו למעשה המצות והעבירות הנעשות בכונה ויקשרו בהם ויתחייבו מהם כשיתחייב הדבר מסבותיו, תדע שהרי נבוכדנצר רשע גמור היה ונגזרה עליו גזרה שתטרף דעתו ויהיה נטרד מבין אדם לדור עם החיות ונתאחרה אותה גזרה שנים עשר חודש בשכר מצות הצדקה עד שאמרו רז"ל בפרקא קמא דבבא בתרא (דף ד' ע"א) למה נענש דניאל מפני שהשיאו עצה לנבוכדנצר שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאך בצדקה פרוק ועויתך במיחן ענין וגו' (דניאל ד') הרי מפורש שהצדקה הועיל לבטל הגזרה ושהשכר הזה נקשר בה ונמשך ממנה אע"פ שלא היה המקבל ראוי לו, ולזה לא היה רבי אמי רוצה לקבל צדקה מהעכו"ם, וכן בענין העונשים אמרו רז"ל משחרב בית המקדש אע"פ שבטלו ארבע מיתות ב"ד דין ד' מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי, ועל זה הדרך הוא בשאר מצות התורה ואע"פ שלא יגזור ההקש זה ראוי שנאמין שיהיה כן אחר שהעיד הנסיון היות הטבע משועבד ונכנע לצדיקים ולחסידים ולשומרי מצות התורה וזה יסוד גדול לתורה, ולזה תמצא במרה כשהשליך מרע"ה העץ אל המים וימתקו המים שאותו העץ היה הרדופני שהוא עץ מר מאד לפי מה שבא הקבלה בו ואין מדרכו להמתיק המים, ואמר הכתוב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו (שמות ט"ו) והפירוש הנכון בנסיון הזה הוא מה שפירש בו הרמב"ן ז"ל שהוא שב אל החק והמשפט ר"ל שהוא שם אל העם חק ומשפט עם כאמרם ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד (סנהדרין דף נ"ו ע"ב) ושם נסהו ר"ל כי שם נסה משה את החק ואת המשפט הזה לפני העם כשהראה להם איך היה הטבע נכנע ומשועבד לשומרי מצות השם עד שהמים המרים נמתקו בעץ המר ולזה סמך אליו ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, יאמר כי השומע לקול ה' ועושה הדברים הישרים והרצים לפניו ושומרי מצותיו וחקיו לא די שהוא נצול מהחלאים המקריים ואותם שהם בשימת משים כגון חליי מצרים, אלא אפי' מן החלאים הטבעיים ההוים על האדם מצד מזגו בשנוי פרקי השנה יהיה רופאו מהם, וזה כי החל[...]י מינים, האחד החלאים הטבעיים והם הבאים על האדם משנוי הפרקים וכפי מזגו כאלו ר"ל (ח) שהדמיי יחלה באביב והאדומיי בקיץ, והמין האחר החלאים הבאים על האדם מצד ענוש יקרו באויר כחליים (ט) הדבריים זולתם שהם באים בשנוי הזמנים ומביאים חליים על האדם אם על צד המקרה ואם על צד העונש מהש"י, והחלאים הללו אינם באים על האדם מצד טבעו אלא מחוץ ובשימת משים כחליי מצרים, ועל אלו אמר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, ועל המין הראשון מן החליים הבאים על האדם מצד טבעו אמר כי אני ה' רופאך, וכן ייעד משה במשנה תורה פרשת והיה עקב והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך (דברים ז') אמר כי בשמיעה משפטי התורה ושמירתם ועשיתם יהיה האדם מוצל משני מיני אלו התלאים

שרשים

(ו) אין ההקש גוזר שימשכו וכו'. שאין השכל נותן סיבה זה התועלת ממנו כמו שיהיו מסייעים גם כן היסודים הרוחניים כמו שאמר והולך בפרקין: (ז) בזולת מעשה. כמו מעשה דר' אליעזר הגדול: (ח) שהדמיי. מי שיש לו דם רב: (ט) הדבריים. ענין דבר ומגפה: [...]"ל כתעסים אלו ספסה כמו שאמר והבז"ל המעלם כגרונו ובביולה זוה:

תחלואים, אם מהחליים שהם מצד טבעו של אדם, וזהו והסיר ה' ממך כל חולי, ואם מהחליים שהם בשימת משים, וזהו וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך, וכל זה להורות ששומר התורה הוא מנוצל מן הפגעים המקרים הן טבעיים או בלתי טבעיים לפי שהוא למעלה מן הדברים הטבעיים כמו שהעיד ע"ז הנסיון במרה כמו שפירשנו, וכי שם נסהו שב אל חק ומשפט, כי אי אפשר שישוב אל העם שנסו את השם שלא מצינו להם נסיון בזה אלא שצעקו למשה לאמר מה נשתה ולא יכעס השם עליהם כשישאלו הדברים ההכרחיים להם, גם אי אפשר שישוב אל השם שנסה את העם, כי אין בנסיון הזה תועלת נמשך כמו שבאר מיני הנסיון שפירשנו בזה המאמר, ולזה אמרנו כי ושם נסהו שב אל החק לומר כי הראה להם בנסיון איך שומר התורה לא היה משועבד לדברים הטבעים וזו היתה כונת השם בהורדת המן ע"י כיד אחר מרה כמו שפירש להם משה במשנה תורה, כי אמר ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וגו למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דברים ח') שיראה שירידת המן וכל הנסים שנעשו בו היו להראות את ישראל ולהודיעם כי שומר התורה הוא למעלה מן הדברים הטבעיים ושהאל יתברך יכול להחיות את האדם זולתם וזולת לחם, ואחר שנתברר בכל האותות והמופתים שנעשו במדבר שהשם יתברך משנה הטבע לעושי רצונו ומשגיח עליהם בכל עניניהם כ"ש שיתברר אצלם הגמול הנפשיי שהוא הדבר העקרי הנמשך מן ההשגחה כמו שהיה מקובל בידם מן הדרות הקדמות מאדם ונח ע"י אברהם יצחק ויעקב שיש לנפש השארות שהוא אמת גמור ויעוד ירושת הארץ והדברים הגשמיים לכלל האומה על ידי האבות היה כדי שיוכלו האנשים להשיג ההצלחה הנפשית בהיות האומה בשלוה ובהשקט, כי בהיותם גולים בארץ לא להם אי אפשר לעבוד השי"ת כראוי כדי שתושג הצלחת הנפש, וזו טענה מספקת לפי דברי הרמב"ם ז"ל שאמר כי עקר הגמול בעוה"ב הוא לנפש בלבד, ואולם לפי דעת הרמב"ן ז"ל שאמר כי הגמול הוא לנפש והגוף ביחד צריכין אנו לומר כי אחר שפירשנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות הוא עונש לנפש ולגוף ביחד מיתורא דקרא שמשם יתבאר שהשכר יהיה לגוף ולנפש ביחד כמו שהעונש הוא לגוף ולנפש ביחד ואחר תחית המתים, וזה מה שרצינו לבאר בזה הדרוש והאל יצילנו משגיאה:

פרק מב האמונה בביאת המשיח מחוייבת על כל בעל תורת משה להאמינה כמו שבארנו בפרק כ"ג מהמאמר הראשון, וזה כי לפי שבא בתורה

מפורש החיוב להאמין בדברי הנביא שנאמר אליו תשמעון (דברים י"ח) והנביאים נבאו בביאת המשיח הוא מבואר שכל מי שאינו מאמין בביאת המשיח הוא כופר בדברי הנביאים ועובר על מצות עשה, אבל מ"מ אין האמנת ביאת המשיח עיקר שתבטל התורה בכללה אם לא יאמינהו האדם, כי האמנת השכר מחויב על כל בעל תורה אלהית והבוחר בו כופר בעיקר, ואולם מי שיאמין שהשכר היא לנשמות בלבד ובעוה"ב או הוא גשמי ולתחית המתים אף אם לא יאמין בשכר העוה"ז איננו כופר בעקר אחר שהוא מאמין בעקר השכר והעונש בכלל אע"פ שיחלוק באחד ממיני השכר, תדע שהרי יש מרז"ל אמרו (קדושין פ"א דף ל"ט ע"ב, וחולין דף קמ"ב ע"א) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא ויאמינו שעיקר השכר הוא בעוה"ב, אמרו למען ייטב לך לעולם שכלו טוב ולמען יאריכו ימיך לעולם שכולו ארוך, וע"כ נאמר שאין האמנת ביאת המשיח עקר שהמכחיש ביאתו יקרא כופר בעקר, אבל היא אמונה אמתית יתחייב כל בעל תורת משה להאמינה, ואולם לזכור הנבואות הפרטיות המורות על ביאתו אין זו כונת המאמר ויארך הספור בהם, לפי שהמפרשים עם שהם מודים בביאתו הנה הם חולקים בנבואות המורות עליו, שהרי יש מחכמי הגמרא מי שהבין שכל הנבואות הבאות בדברי הנביאים על המשיח כלם נתקיימו בשעבר עד שאמרו קצתם שכבר נתקיימו כלם בימי חזקיהו מלך יהודה, אמר רבי הילל (סנהדרין דף צ"ח ע"ב) אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו מלך יהודה, ורב אשי שהשיב על הדברים הללו לא השיב אלא מדברי זכריה שאמר הנה מלכך יבא לך (זכריה ט') והיה זה בבית שני, אבל מדברי ישעיה לא השיב עליו נראה כי רב אשי עצמו סובר שאין מדברי ישעיה תשובה מכרחת על זה. וכן רבותינו ז"ל מסכימים שהנבואות נאמרו על חזקיה אלא שלא נתקיימו בו, אמרו בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וכו'. וכן מה שאמר הכתוב ביחזקאל (ל"ז) ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך פירשו שזה נאמר על בית שני, וראיה לדבר מה שאמרו בפ' חלק (סנהדרין דף ק"י ע"ב) עשרת השבטים אינן עתידין לחזור וכו והן ד"ר עקיבא ואם היתה נבואת יחזקאל עתידה איך יאמר ר' עקיבא שאין עשרת השבטים עתידין לחזור לימות המשיח הרי דברי יחזקאל הם בהפך, אבל נראה כי ר"ע היה מפרש אותן בזמן בית שני כי אע"פ שנאמר שם ומלך אחד יהיה לכלם למלך אפשר שנאמר זה על זרובבל פחת יהודה או על נחמיה אם היה זולת זרובבל או על הנשיא או על המלך המולך מבני החשמונאי, וכן פירשו ואמרו קצת המפרשים שכל

נבואותיו

נבואותיו של ישעיה נתקיימו בבית שני שצ.ה כורש לבנות הבית, אמר ונפקתא מן בית מלכא התיהב (עזרא ו') ועליו ועל מלכי פרס נאמר והיו מלכים וגו' וכל אותה פרשה, ולפי שבתחלת בית שני היו עניים ואח"כ בימי החשמונים נתעשרו עושר גדול נתקיים בהם תחת הנחשת אביא זהב וגו' (ישעיה ס'), כי בתחלת בית שני היו עניים עד שעשו מנורה של בעץ והפוה בכסף ועשו שאר כלים של נחשת ובשהעשירו עשאום של זהב כמו שאמרו בקדושין על ינאי המלך שהיה אוכל עם הפרושים על שלחנות של זהב, ובבנין הורדוס שהיה בנין בית שני יותר מפואר משל שלמה נתקיים ושמתי כדכד שמשותיך וגו' (שם נ"ד) ואומרים גם כן כי בבית שני נתקיים והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' וגו' (שם ס"ו), לפי שצוה כורש מלך פרס והנותר מכל הגוים אשר נשאר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף והזהב וגו' (עזרא א') וכן יבא כל בשר להשתחות לפני (ישעיה ס"ו) לא נאמר על כלל האומות כי אם על כל אומת ישראל בלבד כמו שנזכר במאמר השני (א) בפרק עשרים בשתוף כל. וכן והיה מדי חדש בחדשו וגו' (שם) אינו נאמר על זמן בב"ת שאם היה זה בן היה (ב) ויצאו וראו וגו' יעוד חיים נצחיים לתולעים, אבל הכונה לומר שהפושעים שיהיו בדור ההוא יהיו לעג וקלס לשכניהם ולכל רואיהם עד שילמדו מוסר כל אנשי הדור בראותם עונש הרשעים ההם ויבאו מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו להשתחות לפניו יתברך, וכן גם כן כתב דר"ר חיים גאליפ"א באגרת קראה אגרת הגאולה כי כל נבואותיו היו על בית שני בלבד, ומה שנאמר ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עדן ועדנין ופלג עדן (דניאל ז') הכל נאמר על אנטיוכוס וכן ויקבלון מלכותא קדישי עליונין (שם ז') (ג) אמר ג"כ כי נאמר על החשמונים, ומה שאמר הכתוב ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא (שם) אמר כי עולם הוא יובל אחד והכל על זמן הקצר ומגבל שמשלו בו החשמונים וכן ועתיק יומין יתיב (שם ז') פירש אותו על מתתיה כהן גדול שהיה ראש לחשמונים והיה זקן מאד ומלכו כל בניו אחריו, והביא ראיה לזה הפירוש מרז"ל (במדרש שוחר טוב) שאמרו כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה (ישעיה ס"ג) לבא לפומא לא גלי פומא למאן גלי, שיראה מדבריהם שאפי' המלאכים אינם יודעים קץ הגאולה כי לא גלהו הש"י להם ובדברי המלאך אל דניאל יראה שהיה המלאך יודע הקץ אלא שדניאל לא היה מבין אותו (ד) ולפי דבריו צריכים אנו לומר הד' חיות שראה אינן הד' חיות שכתבו כל המפרשים אבל הראשונה רמז למלכות בבל והשנית למלכות מדי והשלישית למלכות פרס ומדי והרביעית למלכות היונים שכל אלו היו בזמן בית שני וע"כ נאמר בחיה השנית ולשטר חד הקימת ותלת עלעין בפומה בין שניה (דניאל ז') לפי שדריוש המדי שכבש בבל והחריבה לא משל אלא על מדי ובבל ומלכות אשור שהיה תחת יד ג"כ שכבש נינוה ומלך על אשור אבל לא משל דריוש על פרס ועל כל המלכיות המשועבדים לפרס וכשמלך כורש הפרסי חתנו שהיה מלך פרס וירש מדריוש מלכות מדי התחילה ממשלת החיה הג' שהיה ממשלתה כוללת הכל כמו שאמר כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים (דה"ב לו) ועל החיה השלישית נאמר ולה גפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחיותא (דניאל ז') רמז למלכים המולכים על פרס ומדי ביחד שהיו ארבעה כמו שאמר הכתוב (שם י"א) עוד ג' מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר עושר גדול מכל וכחזקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יון. ואחר זה התחילה מלכות יון שהיא החיה הד', ויורה ע"ז הפי' לשון הכתוב שאמר (שם ז') אדין צבית ליצבא על חיותא רביעיתא די הות שניה מן כלהין ההולה וגו', ומפרש זה על ממשלת היונים שהתחילה מאלכסנדרוס מוקדון שנאמר עליו (שם ח') והצפיר השעיר מלך יון והקרן הגדולה אשר בין עיניו הוא המלך הראשון וכל מה שכתב אח"כ הוא פירוש ממשלת החיה הרביעית בזמן בית שני עד אנטיוכוס, ואלה המפרשים יאמרו כי עיקר האמונה במשיח הוא על פי הקבלה ושאין בתורה ולא בדברי הנביאים נבואת הורה בהכרח על ביאת המשיח כי כלם יתפרשו לפי מקומם על ענין שנזכר כי לא יסור שבט מיהודה (בראשית מ"ט) אפשר שיתפרש כי לא הסור מיהודה גדולת השבט והמעלה כי יהודה יעלה בתחלה במלחמות עד שיחרב שילה, כי יבא שילה כמו ובא השמש וטהר (ויקרא כ"ב) וזה לפי שאחר חרבן שילה שנמשח שאול למלך סרה הממשלה ההיא מיהודה שלא היה עולה בתחלה למלחמה ולזה אמר עד כי יבא, או יהיה פי' כי יבא שילה עד שיבא בנו וירמז אל דוד כמו (ה) ובשליתה (דברים כ"ח) ויהיה פירושו לא יסור שבט

שרשים

פרק מב (א) בפרק עשרים בשתוף כל. זה שנתבאר שם שמלת כל נאמר על כלל אומה אחת לבד או על קלתה ע"ש: (ב) ויצאו וראו וגו'. כלומר שאם כן מה שאמר אחר כך ויצאו וראו וגו' יהיה בזה מיעד חיים נצחיים לתולעים: (ג) אמר גם כן. על בית שני: (ד) ולפי דבריו. של הר"ר חיים הנזכר: (ה) ובשליתה. כלומר שילה מלשון שליה

שבט מיהודה לא יקרב כמו סורה אדוני סורה אלי, ויאמר כי לא תקרב הממשלה להיות מיהודה השבט והמחוקק עד שיבא דוד ואליו יתקבצו כל השבטים ולו יקהת עמים כמו (דברים ל"ג) עמים הר יקראו שתרגם אונקלוס שבטיא דישראל, ואפשר שיתפרש פי' אחר (ו) מסכים למה שעבר כמו שפי' הראב"ע ז"ל, וכן יאמרו גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור (זכריה ט') נאמר על זרובבל שנאמר עליו אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי וגו' ושמתיך כחותם כי בך בחרתי (חגי ב'), ונבואות כאלה הרבה הנאמרות בזכריה הענין מוביה שנאמרו עליו, וכן מה שאמר מלאכי וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וככסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה וערבה לה' מנחת יהודה וגו' (מלאכי ג') הכל נאמר על עזרא שזקק כל המשפחות וטהר את הכהנים והבדיל אותם ואת ישראל מבנות הנכר, וכן יפרשו כל הנבואות ע"ז הדרך על העבר ויאמרו כי עיקר האמונה בביאת המשיח היא ע"פ הקבלה כי אונקלוס הגר שהיה מקובל משמעיה ואבטליון שהיו בזמן בית שני פירש לא יסור שבט מיהודה על המשיח לפי שקבל כן משמעיה ואבטליון, וכן הקבלה נמשכת בידינו עד היום וא"א להכחיש הקבלה לפי שאם היה אפשר להכחיש הקבלה אף עקרי האמונה נוכל להכחיש ולפרש הפסוקים על דרך אחרת אלא שעיקר כל זה הוא הקבלה וכמו שאינו יכול להכחיש עקרי האמונה ולפרש הפסוקים על דרך אחרת כן אינו יכול להכחיש הקבלה. ואנחנו נאמר שאם אין מהכתובים הכרח אין מהקבלה לבדה בזה הכרח לפי שיש לאומר שיאמר כי אף אם בזמן אונקלוס עדין לא בא אפשר היה שבא אח"כ על הדרך שאמרו רז"ל זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור (סנהדרין דף צ"ח ע"ב) ולפי זה אפשר לבעל דין להלוק ולומר שבא אחר זמן אונקלוס ובסבת העונות לא נתקיימו כל הטובות המיועדות לבא על ידו וחשבו הרואים שאינו משיח. אלא שהאמת הוא שיש בתורה ובדברי הנביאים כתובים מוכיחים בהכרח על נציחות ישראל ומעלתם שלא נתקיימו כלם ולא קצתם, וזה כמו שנאמר (במדבר כ"ד) דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת, וארז"ל ומחץ פאתי מואב זה דוד וקרקר כל בני שת זה מלך המשיח, וזה אמת בהכרח כי לא משל דוד בכל בני שת וגם לא נמצא בכל ישראל מלך לעולם שימשול בכל העולם שהם בני שת, וכן בישעיה נאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ וגו' (ישעיה נ"ד) והרי אנחנו בגלות היום א"כ עדין לא נתקיימה בהכרח, ועוד בישעיה נאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים וגו' (שם ס"ו) וזה היעוד מורה בהכרח על קיום האומה בכללה בכל זמן ושתעלה בסוף למעלה גדולה, וזה כי יש אומות כמו פלשתים ובני עמון ועמלק וזולתם שאף אם נשאר זרעם בעולם לא נשאר שם האומה ההיא, (ז) כי אין בעולם אומת פלשתים ולא עמלק ולא עמון ומואב, ויש אומות אחרות בהפך שנשאר שמם ולא נשאר זרעם כמו מצרים שנחרבה כמה פעמים כמו שנתנבא עליו יחזקאל וכשחזרה ונתישבה נקראו כל הבאים לגור שם מצריים ואע"פ שאינם מזרע מצרים, כי נשאר השם ולא הזרע, ולא נמצא אומה שיהיה השם והזרע קיים אלא אומת ישראל שעליהם נאמר כן יעמוד זרעכם ושמכם (שם) ותלה זה בקיום השמים החדשים והארץ החדשה כדי שלא נאמר כי כדרך כל הוה שיהיה נפסד וכמו ששאר האומות מצד שהיו הוות נפסדו כן אומת ישראל אחר שנתהוו בהכרח הוא שיפסדו, לכך אמר שאין מהכרח שכל הווה שיהיה נפסד שהרי השמים והארץ חדשים הם, ר"ל הוים לפי דעת בעלי התורה ומאמיני החדוש, ואעפ"כ הם עומדים לפני השי"ת תמיד כלומר שהם נצחיים כמאמר דוד (תהלים קמ"ח) ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור, וכן זרע ישראל ושמם יהיו קיימים תמיד ולא יפסדו, וכן אמר ירמיה כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה וגו' אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים (ירמיה ל"א) וזה יעוד מורה על קיום ישראל ועלותם למעלה גדולה שאם היה מיעד שיתקיימו בגלות לעולם תהיה לפי זה קללה ולא ברכה, וכן נבואת בנין אשר ביחזקאל אע"פ שנתקיים קצתה בבית שני כמו שיראה מדברי רז"ל במסכת מנחות בפרק התכלת (דף מ"ה ע"א) אמרו כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש (יחזקאל מ"ה) חטאת עולה היא אמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדרשה, כלומר שהוא עתיד לבא, רב אשי אמר מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה כלומר ובימי עזרא נתקיימה נבואה זו. וכן משמע ג"כ במסכת מנחות שבני בית שני בנו הבית

כל

שרשים

שליה ס"י גזלה מבין רגליו: (ו) מסכים למה שעבר: פלשתים וכו'. מקראות כמס פלשתים:
לפירושים הנזכרים: (ז) כי אין בעולם אומת לרכב

כל מה שיהיה בידם כפי דברי יחזקאל, אבל מ"מ הדבר מבואר שיש דברים הרבה ביחזקאל שלא נתקיימו בימי עזרא כלל ולא בבית שני כמו חלוקת הארץ לשבטים שלא נתקיימה בבית שני כי כלם היו מעורבים ולא היתה נחלה מיוחדת לכל שבט ולא לנשיא על הדרך שאמר יחזקאל, וכן נבואת גוג לא מצינו שנתקיימה בשום זמן כלל, כי לפי מה שבא בספר יוסף בן גוריון הכהן ממלחמות אנטיוכוס מלך יון על ירושלים ונצחו החשמונים אותו אין זה מסבים על נבואת גוג ומגוג כלל, וגם מה שנמצא בספר דברי הימים לספרד מביאת הגוטים שהם כבני גוג לספרד שכבשו אז רומא וכל איטלי"א מיד היונים לא פשטה אז ממשלת הגוטים בארץ ולא כבשוה ותם לא היו ישראל יושבים על אדמתם כמו שבא בנבואת גוג, וכן מה שזכר ירמיה בספר קינות תם עונך בת ציון (איכה ד') א"א שיתפרש על הגלות הזה האחרון שהוא גלות בית שני, כי אחר גלות בבל בבית ראשון כבר הוסיף לגלותנו על יד טיטוס ושם נאמר פקד עונך בת אדום (שם) שזה יורה בהכרה על גלות ארם שהגליתנו מארצנו בגלות האחרון, ואע"פ שבתים הם מזרע יון אפשר שהם תהיה הרביעית לפי שהם מלכו בעולם אחר כלות מלכות היונים וקראה הכתוב בת אדום מצד שקבלו האמונה על יד כומר ארמי כי הארמיים קבלו אותה בתחלה וכל האומות יקראו על שם האומה שנתערבו בה כמו שהמתגיירים לדת ישראל יקראו ישראלים או יהודים אע"פ שהם משאר האומות וכן בני אדום יקראו ארמיים וכל האומות שנהפכו לדת ישמעאלים על שם המחזיקים באמונה תחלה שהיו מזרע ישמעאל, ויאמר הכתוב כי אחר הגלות הזה האחרון אשר לא יוסיף הש"י עוד להגלות את בת ציון יפקוד על אדום, וכדי שלא יובן זה על אומת אדום הקדומה שהיתה יושבת אז בהר שעיר אמר בת אדום יושבת בארץ עוץ כי היושבת בהר שעיר היתה עתידה ליבטל קודם גלות בית שני כמו שמלכות יון הקדומה בטלה מן העולם נשארה הממשלה לכתים שהם מזרע יון והם הנקראים היום אומות ארם, וכן ממשלת החיה הרביעית לא יתפרשו כל עניניה הנזכר בספר דניאל בשום צד לא על מה שעבר על ישראל ולא על פושעי ישראל בענין שיסכימו כל פרטיה, ונבואות הרבה כאלו יש שא"א שיתפרשו על מה שנזכר, ובפרט נבואת מלאכי חותם הנביאים שאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' וגו' (מלאכי ג') שזה לא נתקיים מעולם :

פרק מג הדברים יש להם שני מציאות מתחלפים, האחד המציאות אשר בכח והשני המציאות אשר בפעל, והשגת המציאות אשר בפעל היא על שני פנים

האחד היא ההשגה החושית כראית העין ושמיעת האזן היא השגה חלושה לפי שהחוש אינו משיג מהדבר רק המקרים כלובן והשחרות והרוחב והאורך ודומיהם. ובעבור זה יפול הטעות במושגים הרבה שהראות יראה הישר מעוות והמרובע עגול וההפך כמו שנתבאר בספר המבטים לאקלידס, וכן השמע ישמע הדבר בחלוף מה שהוא והכרונות רבים מלבד אלה. והשני השגת המציאות המושכל והיא ההשגה שישיג השכל מהדבר הנראה כי יפשיט המקרים ממנו וישיג עצמות הדבר ההוא שהוא המציאות הנמצא בפעל לדברים הנמצאים, ולזה ייחס הכתוב ראית הש"י הדברים לראית השכל, אמר הש"י לשמואל כשהלך למשוח את דוד וראה את אליאב ואמר אך נגד ה' משיחו (שמואל א' ט"ז) ואז אמר לו הש"י אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו וגו' כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, כי בעבור שחשב שמואל שאליאב ראוי למלוכה בעבור היותו יפה מראה וגבוה קומתו אמר לו הש"י אל תבט אל מראהו ר"ל האודם והלובן שהם משער האיכות ואל גבוה קומתו ר"ל הכמות, כי האדם יראה לעינים, כלומר כי האדם ישיג הדברים מצד המקרים שהיא השגה מיוחסת לעינים שאינם משיגים מן הדבר רק המקרים, וה' יראה ללבב ר"ל ישיג הדברים השגה המיוחסת (א) ללב שהוא השכל שהוא משיג אמתת עצמות הדברים שהוא המציאות האמתי אשר לדברים, והשגת המציאות אשר בכח יחלק ג"כ לשנים. האחד השגת מציאות הדבר בסבותיו והיא השגה אמתית כאשר הסבות יהיו נמצאות יתחייב המצא הדבר בהכרח. והשני השגת מציאות הדבר בידיעתו יתברך לו היא ההשגה היותר נכבדת מכלן, לפי שידיעת הש"י הדבר הוא סבת מציאות הדבר הגמור כי הוא סבת כל הסבות, ושאר הסבות אפשר שיכזבו ברצון השם ית' אבל ההשגה שהיא מצד ידיעת הש"י א"א שתכזב כלל, ולזה תהיה ידיעת הנביא יותר אמתית מכל מה שזולתה להיותה מושפעת מהש"י וידיעת זולתו מושפעת מסבה אחרת זולת הש"י שאפשר לה שתכזב, ולזה אמר ישעיה כשהיה מתנבא על בבל נלאית ברוב עצתיך יעמדו נא ויושיעך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך (ישעיה מ"ז) ואמרו רז"ל מאשר ולא כל אשר

שרשים

פרק מג (א) ללבב שהוא השכל. כמו שנתבאר במ"א פרק ל"ט :

אשר, וזה כי החוזים בכוכבים א"א להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות, האחת כי מאשר ידיעתם מושפעת מידיעת כבות הדברים המסודרים מצד הכוכבים הן צריכים זמן מיוחד לידיעת זה, והנביא אינו צריך עת מיוחד לזה כי כל השעות שוות אליו יתברך, וכבר באר הנביא הליאות הזה נאמר על הקוסמים והחוזים בכוכבים ובנביאי השקר לכן לילה לכם מחזון וחשכה לכם מקסום ובאה השמש על הנביאים וקדר עליהם היום ובושו החוזים וחפרו הקוסמים ועטו על שפם כלם כי אין מענה אלהים ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' וגו' (מיכה ג'), אמר כי הקוסמים והחווים בכוכבים צריכין שמש או כוכבים ללקיחת הגובה לכוין השעה לידע הצומח להגיד העתידות ולזה אמר כי יבא השמש על הנביאים ויקדר עליהם היום, ר"ל הלילה כי גם הלילה נקראת יום כמו ביום הכותי כל בכור (במדבר ג') ואז לא יוכלו לקחה הצומח בזולת שמש ובזולת הכוכבים כשיקדר עליהם הלילה ויהיה יום המעונן, ולזה יבושו החוזים ויחפרו הקוסמים כי אין מענה אלהים להשיב על שאלתם, ואולם הנביא להיותו מלא מרוח הש"י שאין לו יחם עם זמן ידוע שיוכל להתנבאות בכל עת שירצה כי אינו צריך לקחת גובה השמש והכוכבים כי ידיעתו הדברים מושפעת מסבה יותר עליונה, וזהו שאמר ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' כלומר אחר שאני מתנבא מכח רוח הש"י איני צריך שעה ידועה כי בכל עת אוכל להתנבא כי אין לי שום מעכב כי הכל תלוי ברצון הש"י בלבד ולא בזולתו, והסבה השנית המונעת ידיעת הדברים על אמתתם היא כי לא תספיק ידיעתה לדעת כל הסבות באמתות בדברים העתידים ולזה א"א להם לשפוט משפט אמתי, כי אף בדברים שעברו שכבר נשלמו כל סבותיהם ויצאו אל המציאות ילאה שכלם לשפוט בהם משפט אמת, וזהו שאמרה דבורה על אם סיסרא כשהיתה מצטערת על איחור בנה במלחמה והיתה מבקשת לדעת מדוע בושש רכבו לבא והיתה רוצה לדעת זה מצד הקסם או משפט הכוכבים או בגורל החול והיו שם כל הסבות כבר נשלמות שכבר נעשית המלחמה והיתה רואה כי סיסרא בנה מוכה בראש על יד אשה והיו רואות ההכמות דם במחנה סיסרא ושבכל המלחמה נעשים הגבורים שפוכי דם ובפרט סיסרא ע"י שתי נשים שהם דבורה ויעל, ועם כל זה לא ידעו לשפוט בזה משפט אמתי אבל הפכו המשפט כפי רצונם, וזהו שאמרה דבורה חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה הלא ימצאו יחלקו שלל רחם רחמתים לראש גבר שלל צבעים לסיסרא שלל צבעים רקמה צבע רקמתים לצוארי שלל (שופטים ה') כי לא יוכלו לשער איך יהיה נצחון המלחמה ע"י נשים וע"כ שפטה כי האיחור היה כי ימצאו יחלקו שלל וחלשת הגבורים ע"י שתי נשים יהיה כי ימצאו רחם רחמתים לראש גבר ויחלשו האנשים לרוב הבעילות, והדם שהיו רואות את סיסרא מוכה בראש ע"י אשה לא יהיה אלא שלל צבעים ורקמה, ובעבור שהיו רואות את הדם על ידי שתי נשים העמיקו לומר צבע רקמתים לצוארי שלל, וכל זה ממה שיורה על חלשת שכל האצטגנינים לשפוט דבר על בוריו אף בדברים שעברו שכבר נשלמו סבותיהם וכל שכן בדברים שעתידים שלא יספיקו לדעת כל הסבות באמתות, וזה כי אף אם ידעו כל הסבות הנגזרות מצד הכוכבים לא יוכלו לדעת הנגזר בידיעת השם שהוא למעלה מכל הסבות והוא מבטל כל הסבות לעשות רצונו, כמו שנמצא אליהו עצר המטר בעת שרצה והוריד המטר הנגזר ברצון השם עם היות חורב גדול בעת ההיא והעלה עב קטנה ככף איש בתפלתו והיו כל הסבות הטבעיות אז בהפך, וזה ממה שיורה כי ידיעת הנביא הדברים היא ידיעה אמתית וא"א לה שתכזב בשום פנים להיותה מושפעת מהש"י שהוא סבת כל הסבות ובידו לבטל שאר הסבות או לקיימן כפי רצונו וכפי מה שתגזור חכמתו:

פרק מד

הידיעה המגעת אלינו היום מדברי הנביאים היא אמתית בלי ספק וא"א לה שתכזב, וזה כי הכזב יפול בדבר הנאמר אל האדם ע"י אמצעי או הגודע מפי הכתב משלשה צדדין (א) אם מצד האומר שלא יהיה איש אמת או שלא ידע הדבר על בוריו, ואם מצד האמצעי שנאמר אליו הדברים לא יבין הדברים כראוי או שיוסיף בהם דברים מעצמו שלא נאמרו לו, או מצד שהשליח או מביא הכתב מן האמצעי יכזב. ודברי הנביאים הנמצאים בידינו היום א"א שיפול בהם הכזב בשום צד מאלו הצדדין, כי מצד האומר שהוא הש"י הנה הוא אמת גמור לפי שהוא סבת כל הסבות וא"א שתהיה שם סבה נעלמת ממנו, ולזה א"א שיפול בהם הכזב מצדו בשום פנים, ואם מצד כי שנאמר אליו ג"כ והוא האמצעי א"א שיפול בהם כזב, כי אם לא היה הנביא איש אמת לא היה הש"י משפיע אליו שפע נבואיי כמאמר שלמה תועבת ה' שפתי שקר ועושי אמונה רצונו (משלי י"ב) וכל דבר יקרב להוגד ויברח מהפך, ולזה הוא מבואר שאם לא היה הנביא איש אמת לא היה הש"ת משפיע עלית

שפג שרשים

פרק מד (א) אם מלד האומר. מי שאמר לו דבר זה;

שפע נבואיי ולא היתה רוח השם חלה עליו, ואם תאמר שטעה בהשגתו כחנניה בן עזור כבר היה זה אפשר לאמרו אם לא נתנסו דברי הנביא אבל אם נתנסו דברי הנביא שהוא האמצעי פעמים הרבה א"א שיטעה, ומצד השליח או מי שהביא הכתב ג"כ שהיא הקבלה הנמשכת בזרעו היום א"א שיפול הכזב בדברי הנביא, וזה כי הקבלה הנמשכת מן האב לבן א"א שתכזב בשום פנים כי לא יבחר שום אדם להנחיל את בנו שקר, והאב הראשון שקבל מן הנביא אם לא שידע שהיה הנביא איש אמת לא היה מנחיל דבריו לבנו וכן בנו לבנו עד היום, ולזה אחר היות השורש אמתי א"א שיפול בו הכזב בשום פנים מצד הקבלה הנמשכת מאב לבן, ונמצא שכשהדבר אמת מצד הנותן ומצד המקבל ומצד המביא הקבלה א"א שיפול בו הספק בשום פנים וזאת היא אות הברית שכרת השם עמנו על ביאת הגואל ע"י ישעיה, אמר ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב וגו' ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך וגו' (ישעיה נ"ט) יאמר כי אות הברית על שיתקיים היעוד הזה מביאת הגואל הוא היות הדברים אמת מכל הצדדין, אם מצד המיעד שהם דברים נאמרים מפי השם ורוחו שאי אפשר שיכזב בשום פנים כמו שאמרנו בפרק הקודם לזה לפי שאין מעכב על ידו כי הוא סבת כל הסבות, וזהו אמרו רוחי אשר עליך, ואם מצד האמצעי שנאמרו לו הדברים א"א שיכזב ולא שימצא טעות בדבריו כי כבר נתנסו מאמריו כמה פעמים ונמצאו אמתיות כי ישעיה נתנבא עד ביאת סנחריב ונבא על מפלתו (ג) והיה, מתנבא על גלות ירושלים ביד מלך בבל והיה, ועל מפלת בבל והיה, ועל הצלחת כורש והיה, ועל בנין ירושלים ועל יד כורש והיה, אם כן הוא שנהנבא על גאולת ישראל ותהיה. וזהו אמרו ודברי אשר שמתי בפיך כלומר מצד שנתקיימו הדברים ששמתי בפיך כלם יהיו לאות ברית על ביאת הגואל כי מהם יודע שאתה איש אמת. ואם מצד הקבלה א"א שיפול בהם כזב שכבר הבטיח שתהיה תמיד הקבלה נמשכת מאב אל בן בלי ספק והפסק כמו שאמר לא ימוש מפיך ומפי זרעך וכו'. וזה אות גדול על היות הברית קיום על ביאת הגואל המיועד ע"י הנביאים:

פרק מה ברית יאמר על איזה קיום או שבועה ודבר קים הנעשה בין שני כורתי ברית לקשר האהבה בין שניהם ויעשו להם איזה אות שיהיה קיומו מורה על הברית כמו העד המעיד על הדבר, אמר לבן ליעקב ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה והיה לעד ביני ובינך (בראשית ל"א) ועשה גל אבנים ואמר הגל הזה עד ביני ובינך היום, וכן הקשת היא אות קיים מורה על קיום הברית שכרת השם עם נח ובניו, ודרך כריתת הברית לפי מה שנמצא בכתובים הוא שהיו חותכין בעל חי לשנים והיו כורתי הברית עוברין בין בתריו אמר הנביא העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו (ירמיה ל"ד) וכן נמצא כשכרת השם עם אברהם ברית אמר לו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו (בראשית ט"ו) ואמר אחר כך שראה אברהם במראה הנבואה כבוד השם עובר בין הבתרים לאות על כריתת הברית עם אברהם. אמר הכתוב והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה (א) ועל כן אמר בסמוך ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר, והטעם (ב) לפעל הזה בכריתת הברית הוא שכריתת הברית הוא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשר ולדבק האהבה ביניהם עד שיהיו שניהם כאלו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חבירו כשמירתו את עצמו, לפיכך היו כורתין ב"ח לשנים ועוברין בין הבתרים, לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בב"ח ההוא בהיותו חי והיה כל חלק מהם מרגיש בצער חבירו עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק בחלק האחד היה חבירו מרגיש בחולי או הנזק ההוא ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, כן שני האנשים כורתי הברית יהיו כגוף אחד בהיותם בחיים ולא יפריד ביניהם רק המות, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו שיכניס עצמו בדוחק להצילו כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו, וכן שלא יכחד ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שהושבים להרע אליו או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה, וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו כמו שיגלה אותם לעצמו כי אין החבר זולת עצמו ראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו, וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך כלומר כמו שאהבתך את

שרשים

(ג) והיה. כלומר ונתקיים נבואתו א"כ זהו ראיה שיתקיים גם כן נבואתו מענין גאולת ישראל כמו שמבאר:

פרק מה (א) וע"ב אמר בסמוך. מיד אחר זה: (ב) לפעל הזה. שהותכין כבעל חי לשנים:

את עצמך אין בה זולתיות כך אהבתך את חבירך לא תחשוב שהוא דבר זולתך שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האוהב עם האהוב, ולזה תמצא כי אהבה בגימטרי"א עולה לאחד כי אין האהוב זולת עצמו כלל, ולזה יבטח בו ויגלה אליו סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו וזה כאשר יבטח באוהב שיהיה נאמן בבריתו שאם לא כן אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו לכל אוהב, כי כאשר אין האוהב נאמן ובדוק לו אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו אולי יתהפך לאויב ויהיה זה לו לפוקה ולמכשול בהיות זולתו יודע סודותיו ובפרט מי שיחשוב בו שהוא אוהב ואינו כן לפי שא"א לו להשמר ממנו, וכן תמצא דוד אומר שהיה מתירא מאוהביו היודעים סודותיו יותר ממה שהיה מתירא מאויביו אמר כי לא אויב יחרפני ואשא לא משנאי עליו הגדיל ואסתר ממנו (תהלים נ"ה) רוצה לומר לא הייתי סובל חרפת האויב וזדונות המתגדל עלי שלא הייתי יוצא לריב עמו מהר ולא הייתי נסתר ממנו אבל ממך שאתה אוהבי ואנוש בערכי ואלופי ומיודעי, ורמז בזה אל אחיתופל וסיעתו שהיה יודע סודותיו כמו שאמר אשר יחדו נמתיק סוד (שם נ"ה) איני יכול להשמר ולהזהר ממך ואני ירא שיגיעני נזק מצד היותך יודע סודותי, ואמר שלא היה יודע בזה תקנה אלא שהיה מתפלל לשם שימותו פתאום בענין שירדו שאול חיים כדי שלא יוכלו לגלות סודותיו לשום אדם, וזהו אמרו ישיא מות עלימו ירדו שאול חיים (תהלים נ"ה), אבל כשיהיה האוהב נאמן שיבטח באהבתו ראוי שיגלה אליו סודותיו ויקנא עליו כמו שמקנא על עצמו ויגלה אליו מה שידע מן הרע הנחשב עליו ויבטיחהו להיות בעזרו, ולזה תמצא כי מיד שכרת השם ברית עם אברהם גלה לו כל מה שהיה ידוע אצלו מן הרע העתיד לבא על זרעו ואמר לו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם ד' מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (בראשית ט"ו) כלומר אחר שכרתי עמך ברית לא אוכל בשום פנים להעלים ממך הרע המעותד לבא על זרעך, ולכן ידוע תדע כי גר יהיה זרעך שישעבדו בהם ויענו אותם והגרות הזה יתמיד זמן גדול עד תשלום ד' מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי כלומר וגם אני אחזיק ידי המעבידים כאלו אני מסכים ועוזר לשעבדם, כי לשון דן אנכי כמו דנני אלהים (שם כ"ט) שפירושו עושה משפטי ודיני שהסכים על ידי ושמע בקולי כמו שפטני אלהים וריבה ריבי (תהלים מ"ג) ואף כאן דן אנכי פירושו כאלו אני עושה דינם ומחזיק בידם לשעבד את זרעך אבל אחר כך יצאו ברכוש גדול, ולשון ואחרי כן יורה על זה הפירוש רוצה לומר שאינו נקשר עם דן אנכי אבל הוא ענין אחר שלא נזכר עד עתה כלל, וסמך אל זה ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת, כי אחר שגלה לו הגזרה הנגזרת עליו אם על צד העונש ואם מצד המערכת כפי דעת קצת החכמים, הבטיחו להיות בעוזריו ולהציל את זרעו מכף כל הקמים עליהם, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה דף ל"ב ע"א) כי במראה ההיא נרמז לאברהם אבינו שעבוד כל המלכיות העתיד לבא על ישראל, וזה ראוי לפי ענין הברית שיגלה לו כל מה שעתיד לבא על זרעו וכריתת הברית עמו שיהיה עמו בצרה ויצטער בצערו, וכמו שהנוף האחד יצטער כלו בצער אבר אחד ממנו על הדרך שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה דף כ"ט ע"א) שהשכינה מצטערת בצערן של ישראל שנאמר עמו אנכי בצרה (תהלים נ"א) וזה כדרך שהאוהב מצטער לצרת אוהבו שנכנס עמו בברית ובעבור שהיה אפשר שלא יהיה זרע אברהם באופן מהשלמות שיהיו ראויים אל שתדבק בהם ההשגחה האלהית תמיד מצד הברית הזה גזרה החכמה העליונה לכרות ברית מתמיד עם אברהם ועם זרעו שיהיו הם עמו וחבל נחלתו ויהיה הוא להם לאלהים תמיד, ולזה תמצא כי במראה שהיתה אחר מראה בין הבתרים מיד נצטוה על המילה הוא וכל זרעו אחריו, וזכר בה בפירוש שהוא את ברית בין השי"ת ובין זרע אברהם, אמר והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך להורותם לברית עולם וגו' (בראשית י"ז) הרי שבאר שלכך נצטווה על המילה להיות אות ברית על הקשר והדבוק אשר בין השי"ת וזרע אברהם המחזיקים בבריתו, ולזה בהיות האות ההוא מתמיד באומה הוא ראיה על הקשר האלהי שנשאר בנו, וזהו שתקנו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכת המילה וצאצאיו חתם באות ברית קדש, יבוארו בה תועלת הברית הזה שהוא להנצל מדינה של גיהנם שהוא באר שחת כמו שנזכר בה בפירוש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת, ובאר הטעם כי זה הוא למען בריתו אשר שם בבשרנו, ואין הצלת השחת במקום הזה על המיתה, אבל הוא נאמר בזה כפק על עונש גיהנם, ובעבור זה כל זמן שנראה אות הברית הזה קיים באומה אף אם נראה תוקף הצרות עוברות עלינו תמיד לא בעבור זה נתיאש מן הגאולה, כי אנחנו היום דומים לחולה שהוא קרוב למות וכל האנשים אומרים עליו שאין בו כח להיות, כי כל עוד שנראה בו דבר מן התחיה

תהיות נשאר לא נתיאש שלא יחיה מחולי זה, וכן אף אם כל האומות אומרות עלינו שאנחנו באפס תקוה ושאבדה תקותנו נגזרנו לנו, הנה כאשר נראה אות הברית הזה נשאר ומתמיד בנו המורה על הקשר שיש בין הענין האלהי ובין האומה, נדע בודאי שעדין יש בנו כח לחיות ושעל ידי הקשר הזה תשוב האומה לקדמותה ולאיתנה ולהדבק בענין האלהית כאשר היתה בחזון בתחלה :

פרק מו אין לאיש חוקה באמונתו להיות נאמן בבריתו כשיהיה שומר ברית ותורה ועובד את ה' בהיות שאנן ושלו בביתו ורענן בהיכלו ומעשיו מצליחים ואין פשתנו לוקה ולא יינו מחמיץ, אבל כי גם בהתהפך עליו בלהות הזמן ויאחזוהו ימי עוני וירדפוהו (א) עד השברים לא יסיר תומתו ממנו, ובזה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות יחזיק במעוזו (ב) ולא ימס את לבב אחיו בלבבו ויבטח בהשם (ג) בכל עתותיו כי בעת השלוה והשקט וההצלחה יכיר שהכל בא מאתו ולא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, כי הוא יתברך הנותן כח לעשות חיל ויבקש מלפניו להתמיד הטוב ההוא ובעת צרה יוסיף אומץ ויבטח שיוציאהו מצרה לרוחה ויבקש מלפניו שיעשה שלום לו ועל זה אמר המשורר בטחו בו בכל עת (תהלים ס"ב) רוצה לומר בעת ההצלחה ובעת צרה ושפכו לפניו לבבכם ואמרו אלהים מחסה לנו סלה, וזה הדבר הוא ששבחו בו בני קרח את אומת ישראל (ד) במזמור מ"ד המתחיל אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם, וזה כי כלל המזמור ההוא אינו אלא לשבח אומת ישראל שהיו בוטחים בשם ביום טובה ובעת ההצלחה היו מכירים שהכל בא מאתו וגם בעת צרה לא נסוג אחור לבם מהיותם בוטחים בו ומחזיקים בבריתו, וזה אף לא ראו בעיניהם האותות והמופתים הגדולים אלא מפי השמועה שקבלו כך מאבותיהם, וזהו שהתחיל אלהים באזנינו שמענו כלומר אע"פ שלא ראינו בעינינו הנה שמענו באזנינו מאנשים שראוי להאמין בהם, וזה כי אבותינו ספרו לנו כי פעל פעלה בימיהם וגו' כי דרכך לעשות נסים ונפלאות כי אתה ידך גוים הורשת ותטעם וגו' כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו' וא"כ שכל הצלחת אומתנו היתה על ידך בתחלה גם עתה אין ראוי שתכלא רחמיך ממנו ואתה שהוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב כי אין בזה מונע לא מצדך ולא מצדי כי אתה הוא מלכי וכמו שהמלך מושיע את עבדיו הן יהיו ראויים או בלתי ראויים כדי לעשות לו שם תפארת בלבד כך ראוי לך להושיענו, ואחר שאתה הוא אלהים ג"כ רוצה לומר בעל היכולת הגמור ואין מי שיעכב על ידך צוה ישועות יעקב כי תמיד אנחנו בוטחים בך ויודעים כי בך צרינו ננגח ובשמך נבוס קמינו ואין לנו בטחון אחר זולתך, כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני אבל תמיד אנחנו שמנו בטחוננו בך הן בעת ההצלחה הן בעת הצרה, ויתחיל לבאר זה ואמר כי הושעתנו מצרינו ומשנאינו הבישות כלומר כאשר הושעתנו מצרינו והבישות את משנאינו שהיתה עת הצלחתנו לא גבה לבנו ולא רמו עינינו אבל באלהים הללנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה, כשנהיה מצליחים על הדרך שעשינו כבר ולא בעבור זה יש לך להמנע מלהושיענו להיותך הושש שירום לבנו ונשכח את ה' אלהינו, ואחר שהזכיר כי בעת ההצלחה שמו בטחונם בהשם תמיד חזר לומר כי גם בעת הצרה היו בוטחים בו ואמר אף זנחת ותכלימנו כלומר גם כשזנחת אותנו ותכלימנו שזהו בעת הצרה שלא היית יוצא בצבאותינו ותשיבנו אחור מני צר ומשנאינו שסו למו ותתננו כצאן מאכל ובגוים זריתנו ותמכור עמך בלא הון וגו', והמשיך כל הענין ואמר כל היום כלמתי נגדי ובושת פני כסתני מקול מחרף ומגדף וגו' רוצה לומר כי בזולת הצרות העוברות עלי אני נכלם ומתבייש כל היום מן המחרפים אותי ואומרים לי הנה בטה מבטחך ובטחונך שאינו עוזר אותך עם היות בו יכולת לעזור, וזה כי כשאדם בוטח בדבר שאינו מועיל לו הוא מתבייש כמו שהזכיר זה דוד במזמור למנצח על אילת השחר (תהלים כ"ב) אמר כמתרעם על זה בשם כל אחד מבני הגלות ואומר אלי אלי למה עזבתני ובאר כי התרעומות מהעזיבה אינה על עזיבת מקום כי הוא יתברך מלא כל הארץ כבודו אבל דברי שאגתו ותרעומתו הוא על שהיה רחוק מלהושיע ואף על פי שאני קורא אלהי אקרא יומם לא תענה אותי ואף בלילה שאין דומיה לי אין עונה אותי ואין קשב, ואין זה מצד שנוי שיש בך כי יודע אני כי אתה קדוש ומובדל מהשנויים הגשמיים

שרשים

פרק מו (א) עד השברים. עד אשר אפס כחו ונשבר רוחו. ועיין מזה לעיל במאמר זה פרק י"ג ובמאמר ג' פל"ד כי הוא נלאה ג"כ לזה הענין : (ב) ולא ימס את לבב אחיו כלבבו. כלומר שלא יעשה להם שום מורך לב מאחר שנס לעצמו אין שום מורך בלבו : (ג) בכל עתותיו. אפי' בעת השלום כמו שמבאר והולך : (ד) במזמור מ"ד שמתחיל כו'. עי' מזה לעיל במאמר א'

השמיים ואתה יושב כלומר עומד על תואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי, וע"כ אמר יושב כי תואר הישיבה הוא היותר קיים שבתארי המצב כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף יושב, ואמר עוד תהלות ישראל כלומר שישראל מתהללים בך תמיד שאתה מושיעם בעת צרתם וא"כ למה עזבתני עתה כי לא היה הענין נוהג כן בזמן האבות כי בך בטחו אבותינו ולא היית משיב פניהם ריקם אבל בטחו ותפלטמו ואליך זעקו ונמלטו ובך בטחו ולא בושו מבטחונם אחר שהיה בטחונם בך שאתה דבר קיים ובלתי משתנה כמאמר דוד אלהי בך בטחתי אל אבושה (תהלים כ"ה) כי הבוטח בדבר שאינו קיים הוא מתבייש מבטחונו כי אינו בטוח שתגיע תקותו כמאמר איוב על הבוטחים על ברכות המים המכונסים שהן יבשות בימות הקיץ אמר בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו (איוב ו') כלומר כשמצאוה יבשה, וכן הבוטח בעשרו לפי שאינו דבר קיים אמר הכתוב בוטח בעשרו הוא יפול (משלי י"א) וכן באדם אמר הכתוב ארור הגבר אשר יבטח באדם (ירמיה י') אבל הבוטח בהשם שהוא דבר קיים לא יבוש מבטחונו וע"כ אמר בטחו ולא בושו, ובעבור זה אני מתרעם על הבושה שאני מתבייש כי רואה אני בעצמי שאנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם עד שכל רואי ילעיגו לי והלעג הוא שאומר עלי (ה) זה שהוא גול אל ה' יפלטהו ויצילהו אחר שחפץ בו, כי כן דרך הרשעים להלעיג על הבוטח בהשם כמאמר הכתוב עצת עני תבישו כי ה' מחסהו (תהלים י"ד) כלומר שאומרים שעצת העני נבערה בעבור שהוא משים מחסהו בהשם, ומזה אני מתבייש מאד, וע"ז הדרך (ו) הוא פירוש אומרו ובשת פני כסתני מקול מחרף ומגדף וגו' (שם מ"ד) שהם מחרפים אותי ואומרים אי אלהימו צור חסיו בו יקומו ויעזרכם יהי עליכם סתרה, וזה לפי שהם מטילים חסרון ביכלתך חלילה, ואמר אחר זה כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך לא במעשה ולא במחשבה, לא במחשבה כי לא נסוג אחור לבנו ולא במעשה כי לא נטה אשורנו מני ארחך, ואמר עוד כי דכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות כלומר אף אם הכבדת עלינו עול הגלות וכסית עלינו בצלמות הצרות שהיה לנו לשכוח את שמך אעפ"כ לא עשינו זה ואם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר (ז) עשה אתה בעצמך החקירה הזאת, ואחר שזכר שבח אומת ישראל בהיותם סובלים הצרות ועול הגלות לאהבת הש"י הזכיר התרעומות שהיה מתרעם על הש"י דרך תפלה ואמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה עורה למה תישן ה' כלומר אף אם נסבול כל אלו הצרות לאהבתך כל עוד נפשנו בנו מכל מקום כאשר עליך הורגנו כל היום עד שנחשבנו כצאן טבחה איך תוכל להתאפק על זה ולהחריש עורה למה תישן ה' ולמה פניך תסתיר ממנו, ואף אם תשכח עניינו ולחצנו מ"מ כאשר שחה לעפר נפשנו ודבקה לארץ בטננו שאנחנו בתכלית הדלות והשפלות קומה עזרתה לנו ופדנו ולא בעבורנו אלא למען חסדך כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בהשם אמר הכתוב והבוטח בה' חסד יסובבנהו (שם ל"ב) כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם:

פרק מז התקוה והתוחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשך אליו החסד הנמשך אל הבטחון, אמר הנביא טוב ה' לקוו (איכה ג') וכן היה דוד משבח את עצמו ואמר אותך קויתי כל היום (תהלים כ"ה). והתקוה היא על ג' פנים, האחד הוא תקות החסד והוא שיקוה אל הש"י שיושיענו על צד החסד בלבד לא מצד שום חיוב כלל, והשנית הוא תקות הכבוד והוא שיקוה אליו שיושיענו לפי שהורגל להושיעו ואם לא יושיענו גם עתה יהיה (ח) זלזול כבודו כי האדון שהורגל להושיע את עבדו אם אינו מושיעו בעת צרתו יאמרו הרואים שזה מצד חולשת האדון. והג' תקות ההבטחה והוא תקות האמת והוא שיקוה שיאמר דבריו מצד שהבטיחהו על כך, ותקות החסד היא היותר משובחת שבכלן אלא שאינו בטוח כי כך שינתן לו כלבבו כל אשר תשאל נפשו, כי להיותו משער בעצמו שאינו במדרגה שיעשה עמו חסד חנם חושב שלא ירצה האדון לתת את שאלתו, ובעבור זה אינו מקוה כראוי, ולזה לא בא לו החסד (ט) כי אלו היה מקוה כראוי, לא היה החסד נמנע מצד הש"י כי תמיד הוא רוצה להשפיע למקוה כראוי אמר הכתוב רוצה ה' את יראיו וגו' (תהלים קמ"ז) ולזה הוא מבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין בו התקוה כראוי ותקות הכבוד היא יותר בטוחה, וזה כמי שהורגל לעזור ליום אדם ואינו עוזרו הנה ראוי לו כדי שהרואה לא יחשוב שבה שאינו עוזרו

שרשים

א' סוף פרק י"ט: (ה) זה שהוא גול אל ה' וכו'. כלומר מי שהוא בוטח בה' למה לא יפלטהו ויצילהו ה': (ו) הוא פי' אומרו ובשת וכו'. במזמור מ"ד הנזכר לעיל: (ז) עשה אתה בעצמך החקירה הזאת. וז"ש אח"כ הלא אלהים יחקר זאת וגו': פרק מז (ח) זלזול כבודו. מהש"י. (ט) כי אלו היה מקוה כראוי וכו'. עיין מזה ג"כ לעיל סוף פרק י"ז סוף המאמר:

עוזרו עתה הוא בסבת ליאות או חסרון מארון שיתעורר לעוזרו על דבר כבוד שמו כמאמר המשורר עזרנו אלהי ישענו (שם ע"ט) ר"ל אתה שהיית רגיל להושיענו, ואמר על דבר כבוד שמך לומר שאין אנו מבקשין העזר מצד שום חיוב שיש לנו עליך ולא בעבור זכיות שיש בנו אבל בעבור כבוד שמך שלא יאמרו הגוים שאינך יכול עתה כמו שהיית יכול עד עכשיו, וזה שאמר אחריו למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם, וזה הדרך דרך משה בתפלתו במרגלים שאמר ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו ואמרו אל יושב הארץ הזאת שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי יכולת ה' וגו' (במדבר י"ד) בעבור זה נאמר לו סלחתי כדברך, כלומר אסלח על הדרך שאתה אומר בענין שלא יתחלל שמי אבל אני אקח את נקמתי מהם בענין שישאר כבודי מונח במקומו, וזהו שאמר ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו' אם יראו את הארץ וגו' וכל מנאצי לא יראוה (שם י"ד) ותקות ההבטחה היא היותר בטוחה מכלם והיא שיקוה אליו בעבור שהבטיחו עליו אם בכתב ואם בעל פה וכאשר יהיה המבטיח איש אמת יהיה לב המקוה בטוח שישלים דברו, וכן אמר דוד זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני (תהלים קי"ט) ובארו כי אין לקטן או לעבד חיוב על הגדול או על האדון אלא מצד הבטחתו אם הבטיחו על כך, ובעבור זה התקוה שהיא נתלית בדבר מדברי הנביאים שהם אמתיים בלי ספק כמו שפירשנו למעלה בזה המאמר (בפרק מ"ד) אין ספק שראוי שיהיה לב המקוה בטוח שתגיע ותשלם התקוה על כל פנים, כי אע"פ שהדברים המיועדים הם מטבע האפשר מצד עצמם הנה להיותם מפי השם יתברך הם כמחוייבים עד שראוי שיהיה לב המקוה בטוח בהם כאלו הם דברים מחוייבים להיות, וזה כי הדברים העתידים הנה הם אפשריים אחר שאינם נמצאים בפעל תמיד, ויש מהם אפשריים על השוי כמו ירידת הגשם מחר (ג) כי מציאותו והעדרו שוים, וכן הגעת הבריאות לחולה מציאותו והעדרו שוים באפשרות, ויש דברים שאע"פ שהם עתידים אין מציאותם והעדרם שוה אבל הם כמחוייבים כמו עלית השמש מחר שאע"פ שהוא עתיד הוא מחוייב שיהיה, וכן כל הדברים העת דים שנשלמו סבותיהם, וע"ז הדרך ראוי שתהיה תקות הבוטח בהשם ומצפה לדברי הנביאים כאדם המקוה הדברים העתידים שמציאותם מחוייב, וזהו שאמר המשורר קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר (שם ק"ל) ופירושו ע"ז הדרך לפי ששומרי החומות בלילה נחלקים למשמרות יש שומר עד קריאת הגבר ויש שומר עד הבקר, ושומר עד קריאת הגבר הוא מצפה לקריאת הגבר על הספק לפי שהוא אפשרי על השווי כי אפשר שיהיה ולא יהיה, אבל השומרים לבקר והם השומרים משמרת הבקר הם מצפים לבקר בבטחון גדול שיהיה כי הוא דבר מחוייב להיות, ולזה תלה תקותו להשם כשומרי החומות למשמרת הבוקר, ואמר שהיה מצפה להשם ולדברו שהבטיח ע"י הנביאים בבטחון גדול יותר ממה שמצפים לבוקר שומרי החומות למשמרת הבוקר שהוא דבר יגיע בחיוב, ולזה לא תלה אותו בחולה לומר שהוא מצפה לשם כצפית החולה הבריאות, לפי שאע"פ שהחולה מצפה אותו בכוסף גדול מכל מקום הוא מסופק אם יגיע אם לא לפי שהוא אפשרי על השווי כירידת המטר אבל המצפה לבקר הוא מצפה אותו בבטחון שיגיע כי הוא דבר מחוייב שיהיה כי השחר נכון מוצאו, ועל כן אמר הנביא נדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצאו (הושע ו') כלומר כדבר שהוא מחוייב להיות, ויבא כגשם לנו (ד) כלומר לא לתקות שכר בחיוב אלא כדבר שהוא אפשרי כגשם, וע"ז הדרך יתפרש ייראוך עם שמש (תהלים ע"ב) כלומר בחיוב כזריחת השמש, אבל תקות השכר תהיה כדבר שהוא אפשרי שהוא המטר וזהו ירד כמטר על גז ותקות ההבטחה הזאת נקראת תקוה האמת שהאדם מצפה אותה בבטחון להיות השם יתברך אמת ודברו אמת ובעבור שתקות החסד יקוה אותה המקוה מצד החסד בלבד ותקות ההבטחה מצד האמת ושתיהן לתועלה המקבל אבל תקות הכבוד אינו רק בבחינת הנותן בלבד כי האדון כאלו הוא מחוייב בזה מצד עצמו כדי לחוש לכבודו, אמר המשורר לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד (שם קט"ו) כלומר אין אנו מבקשין מסך זה לשכר זכיותינו כי מה יזכה ילוד אשה ולא מצד תועלתנו אבל בעבור כבוד שמך מוסף על מה שאתה מחוייב לעשות זה על חסדך ועל אמתך כלומר מצד חסדך שהיא תקות החסד ומצד אמתך שהיא תקות ההבטחה :

פרק

שרשים

(ג) כי מציאותו והעדרו שוים. כמו שאפשר לו לירד כמו כן אפשר לו שלא לירד : (ד) כלומר לא לתקות שכר בחיוב. אין אנו מצפין על חיוב השכר כי זהו נקרא ע"מ לקבל פרס ואין זה מדרך תפלת הצדיקים :

פרק מח התקוה והתוחלת בכל אחד מאלו הפנים שזכרנו, הנה היא אם כללית ואם חלקית, והכללית הנה היא שראוי לאדם שיקוה אל השם תמיד שיושיע את כלל אומתו ויפיל בנעימים חלקם וזאת היא התקוה שעליה אמרו חז"ל (שבת דף ל"א ע"א) שבתחלת דינו של אדם אומרים לו צפית לישועה וזו היא ישועת כלל האומה, והחלקית היא שיקוה אל השם שיישר לפניו דרכו ברחמיו וברוב חסדיו ויצילהו מן הדבר שהוא רע ויבחר לו מה שהוא טוב ונאות לו (א) וזה בשישים בלבו לבחור הטוב ולמאוס ברע כי אפי' במעשי ידיו ובבנה שהוא משתדל לא ידע האדם מאוס ברע ובחור בטוב אם לא בעזר אלהי אמר שלמה (משלי י"ד) יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, וכן אמר מה' מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו (שם כ') ולא מתיאש מלקוות אל ה' בכל מעשיו מיראת עונותיו, כי השגחת ה' תמשך תמיד אל המיחלים אליו על צד החסד לא על המיחלים על צד הגמול אמר הכתוב הנה עין ה' אל יראיו וגו' (תהלים ל"ג) ובאר שזהו בתקוה החלקית ע"כ סמך לו להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב, וכי תמצאן אותו צרות רבות ורעות יחזיק בתומתו ויוסיף אומץ לקוות אל השם ויחשוב בלבו וידע וישכיל כי אין מעכב ביד השם מלתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, כי יכלתו בב"ת ויש לאל ידו להוציאו מצרה לרוחה ברחמיו וברוב חסדיו שהם בלתי בעל תכלית, ובזה יוסיף לקוות אל השם, וכן באר זה ירמיה הנביא בספר איכה כשהיה מדבר על תוקף הצרות שהיה כל אחד מישראל סובל בגלות אמר ותזנח משלום נפשי וגו' (איכה ג') רוצה לומר כל כך הם חזקות ותכופות הצרות הבאות עלי עד ששכחתי תואר השלום ונשיתי תואר הטובה איך הוא ומתוך כך הייתי אומר אבד נצחי ותוחלתי מה', ובאר הסבה למה היה חושב שאבדה תקותו כי (ב) אפי' לזכור עניי ומרודי הוא לענה וראש, כי זכור מקור כמו זכור מלחמה אל תוסף (איוב מ') ואמר אחר זה זאת אשיב אל לבי ע"כ אוחיל חסדי ה' כי לא תמנו וגו' ר"ל מה שאני משיב אל לבי בתוקף הצרות הוא כי חסדי ה' לא תמו וכי לא כלו רחמיו כי הם בב"ת ולא יזנח לעולם ה' כי אם הוגה ורחם כרוב חסדיו, ע"כ איני מתיאש לצאת מן הצרות, וכן באר זה דוד על התקוה הכללית גם כן אמר יחל ישראל אל ה' וגו' (תהלים ק"ל וקל"א) ר"ל אל תתיאשו מלקוות אל השם בסבת רוב העונות, כי אין אתם עתידין ליגאל מצד זכיותכם כי לא יספיקו לכך, אבל הגאולה ממעמקי הצרות תהיה על צד החסד לבד, ולזה ראוי ליחל אל הש"י בלבד ולא לזולתו כי עם ה' החסד ואין נמצא מן הנמצאים שיוכל לעשות חסד זולתו כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר. ואף אם ירבו העונות הרבה עמו פדות (ג) כי אי אפשר שיהיה כח החוטא להטוא יותר גדולה מכח הש"י למחול אם כן הוא יפדה את ישראל מכל עונותיו. ואולם בתקוה החלקית תגיע ותשלם כונת המקוה עם התפלה, אמר דוד קוה קויתי ה' ויט אלי וישמע שועתי וגו', וזה לפי שהתקוה החלקית אינה תלויה אלא בו וכשתהיה לפי מה שראוי אין שם מונע כי אין כילות מצד הנותן וכשיתפלל אדם על דבר המקוה יורה שהתקוה ההיא אמתית, ובזה יוכל לקבל החסד המקוה אבל התקוה הכללית אף אם תהיה כראוי מצד איש אחד או מתי מספר לא יגיע וישלם הדבר המקוה, לפי שאין התקוה כראוי מכל המקבל שהוא כלל האומה ואחר שאין המקבל מוכן מצד התקוה א"א שתשלם התקוה ההיא, ולזה מה שתלו רז"ל (סנהדרין דף צ"ח ע"א) הגאולה הכללית בזמן או בזכות אמרו אני ה' בעתה אחישנה (ישעיה ס') זכו אחישנה לא זכו בעתה. ואולם החלקית אין לה התלות בזמן אלא כפי מה שיכין המקבל עצמו לקבל החסד מצד התקוה, כן תגיע ותשלם תקותו עם התפלה:

פרק מט וראוי שישאל שואל ויאמר כי התקוה והתוחלת אינו דבר נאות לטבע האדם, כי הם יטרידו המחשבה ויתישו הכח ויחליאו הנפש חולי גדול עד אשר ישימוה סכלה, וזה כי בסבת התקוה והתוחלת לדבר מה תהיה הנפש טרודה לרשוב מחשבות להשיג הדבר ההוא המקוה ולא תחדל מלחשוב תמיד בזה עד אשר יכבה אור השכל מעליה ותשאר

שרשים

פרק מח (א) וזה בשישים בלבו לבחור וכו'. פי' אזי הש"י ג"כ יבחר ויראה לו מה שהוא טוב אליו ויצילהו מהדבר שהוא רע אליו. וכמו שהתפלל ע"ז ג"כ החכם וע"ד שנתבאר לעיל בפכ"ד מזה המאמר: (ב) אפילו לזכור עניי ומרודי הוא לענה וראש. כלומר לא די שעניי ומרודי הוא לענה וראש אלא אף הזכירה מעניי ומרודי הוא ג"כ לענה וכו' כי כל כך הצרות גדולות ותכופות עד שלא נתנו להזכיר אותה, וז"ש וכו' עניי ומרודי לענה וראש: (ג) כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא וכו'. וע"ד שנתבאר לעיל בפרק כ"א מזה המאמר בתפלת משה רבינו ע"ה וקין:

לאור

ותשאר הנפש עגומה ע"ז אמר הכתוב תוחלת ממושכה מחלה לב (משלי י"ג) וע"כ ראוי לכל חכם לב להסיר מנפשו התקוה והתוחלת, וזה כשתחדל הנפש מלקוות דבר קשה התשגה ותסתפק במה שתשיג לא תהיה הנפש טרודה בדבר ותחשוב בדברי מדע והשכל ועניינים מרבים את השכל ומזהירים אותו, ואם כן איך נאמר כי התקוה והתוחלת אל המאמין טוב עד שנמצא הנביא מזהיר על התקוה יותר מכל הדברים כלם, אמר ואתה באלהיך תשוב חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד (הושע י"ב) שיראה שהתקוה דבר הכרחי אל המאמין בשמירת חסד ומשפט או יותר, והתשובה בזה, כי התקוה לדבר שהמקוה מסופק בו אם יגיע אם לאו תטריד הנפש להשוב מהשבות כדי להשיגו. אבל התקוה לדבר שהאדם מובטח בו שיבא כמו שיקוה (א) לאור הבקר, לא יטריד הנפש אבל ישמחנה בהיותה משערת הטוב ההוא המבוקש והיותה בוטחת שיגיע, וע"ז הדרך ראוי שתהיה התקוה להשם כשיהיה בוטח בו בטחון שלם שישלים תקותו בלי ספק אחר שיש יכולת בידו ואין מי שיעכב על ידו לא כמי שמקוה דבר שמסופק בו אם יגיע ואם לא יגיע, והתקוה הזאת תחזק הלב ותשמחהו, אמר חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה' (תהלים ל"א) כי התקוה אליו לא די שלא תחליש הלב אלא שתחזק אותו, כי המקוה אל הש"י בהיות לבו סמוך ונשען על ה' קדוש ישראל באמת שיבלא שאלתו יוסיף אומץ ויתחזק כחו, הוא שאמר הכתוב ויעפו נערים וגו' וקוי ה' יחליפו כח (ישעיה מ') ר"ל הנערים שאין מדרכם ליעף וליגע והבחורים שדרכם להחליף כח כלם בשול יכשלו וייעפו וייגעו, ואולם קוי ה' יחליפו כח וירבו עצמה ומצד שירבו עצמה יוכלו לקוות יותר, ומצד היות התקוה אל הש"י שהוא דבר קיים יתחזק יותר עד שהדברים הללו הם במתגלגלים התקוה סבת החיזוק והחיזוק סבת התקוה, ואל זה רמז המשורר באמרו קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וגו' (תהלים כ"ז) הנה באר שהתקוה סבת החזק והחזק סבה לקוות יותר, ועל התקוה הזאת היה מזהיר הנביא באמרו חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד (הושע י"ב), כי התקוה והתוחלת אל הש"י הוא דבר יותר מעולה מכל התהלות שאפשר שישבח האדם להש"י אמר המשורר ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך (תהלים ע"א) וזה יראה דבר זר מאד איך אמר שהוא יוסיף על כל תהלות הש"י והרי הכתוב אומר מי ימלל גבורות ה' וגו' (שם ק"ו) והאך אפשר שיוכל האדם לספר תהלות הש"י שהם בב"ת אף כי להוסיף עליהם, אלא שפירוש הפסוק הוא כך כי בהיותו מיחל להש"י תמיד הוא מוסיף על כל התהלות שאפשר שיהלל האדם את הש"י, וכן באר זה דוד במקום אחר אמר כי התקוה והתוחלת להש"י היא כמו התהלה ביותר מובחר שבמקומות וכמו היותר נבחר שבקרבנות והוא הקרבן שאינו בא על חטא אלא בנדר ונדבה אמר לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר (שם ס"ה) (ב) ונראה לי כי דומיה מלשון תקוה כמו דומו עד הגיענו אליכם שפירושו קוו, וכן דמינו אלהים חסדך שפירושו קוינו, ויהיה פירוש הפסוק כן הדומיה שהיא התקוה והתוחלת אליך אלהים הוא כמו התהלה בציון שהוא המקום היותר נבחר שבמקומות, והיא ג"כ כאלו ישולם לך נדר שהוא היותר נבחר שבקרבנות לפי שאינו בא על חטא, ומצד תקוה אתה שומע תפלה, כי התפלה שהיא מצד התקוה אליו יתברך היא היותר נבחרת ומצד שאתה שומע התפלה עדיך כל בשר יבא להתפלל ומצד התפלה (ג) הבאה מצד דבקות דברי עונות גברו מני ואפי' הפשעים שהם המרדים אתה תכפרם, וזה לגודל מעלת התקוה כמו שנתבאר למעלה, ואע"פ שרז"ל פירשו דומיה מלשון שתיקה כמו שאמרו (מגילה דף י"ח ע"א) סמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה, לפי קשר הפסוקים יראה יותר שהוא לשון תקוה, ולגודל מעלת התקוה היה דוד מזהיר את העם לקוות אל ה' תמיד בלי הפסק אמר יחל ישראל אל ה' וגו' (תהלים קל"א) ויעד על התקוה הגמול היותר שהוא העוה"ב אמר קוה אל ה' ושמור דרכו וירוממך לרשת ארץ (שם ל"ז) הרי שבאר שבשכר התקוה בפרט ושמירת דרך ה' בכלל יירש ארץ החיים, כי כפי דעת חז"ל ירושת הארץ היא ארץ החיים כמו שאמרו (סנהדרין דף צ"א ע"א) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, וכן נמצא חבקוק מזהיר על התקוה והתוחלת אמר אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר (חבקוק ב') ואמר שהיא כתמהמה

איך

שרשים

פרק מט (א) לאור הבקר. שהוא מחוייב לבא וכמו שנתבאר לעיל בפמ"ז :

(ב) ונראה לי כי דומיה מלשון תקוה וכו'. עיין זה לעיל בפ' י"ט כ"ג בענבים ותגלה גם כונת הכתוב בדרך אחרת לפי דעת המחבר שם :

(ג) הבאה מצד דבקות. כלומר שבאים עדיך ומתדבקים בך על ידי תפלתם. וע"י הבאה מצד התקוה :

איך אמר כי לא יאחר, אבל פירושו שאע"פ שיתמהמה ראוי שיחכה תמיד לגאולה ויחכה שיבא בלי איחור, וכן אמר ישעיה אשרי כל חוכי לו (ישעיה ל'):

פרק נ התרעומות הנמצא (א) בכתובים על אורך הגלות אינו שוה אל התרעומות הנמצא בדברי הנביאים על צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי עקר התלונה בגלות אינה מצד שנחשוב שהגלות הוא שלא כדין, אבל עקר התרעומות הוא על אחד מהג' צדדין שהזכרנו שהתקוה נחלקת אליהן, אם תרעומות החסד ואם תרעומות ההבטחה ואם תרעומות הכבוד, ותרעומות החסד הוא כי כל עושה חסד הנה בלי ספק כי כפי רוחק המקבל להיותו ראוי לקבל החסד כן תהיה מדרגת החסד יותר גדולה, ואחר שאנחנו בתכלית השפלות והדלות עד שכמעט הגענו אל תכלית ההפסד, הנה אנהנו צריכין לקבל החסד היותר גדול שאפשר, ואחר שהחסד האלהי הוא היותר גדול שאפשר, ראוי שיחול עלינו עתה שאנחנו מעוללים מכל טוב כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון, וזהו שרמז דוד באמרו הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וגו' (תהלים קכ"ג) וזה הכתוב יראה כדבר זר איך יאמר כי אנו מצפים כעבד אל האדון וכשפחה אל הגבירה והרי האדון לעולם לא ירצה להוציא את עבדיו לחירות ואין העבד מצפה אליו שיושיענו מצרתו ויוציאנו לחירות, אלא פירוש הכתוב הוא על דרך שאמרנו, כי המשורר היה מתרעם להשי"ת ממדת חסדו, ואמר כי כ"כ ארך זמן הגלות עד ששבנו במדרגת העבד ולא כעבד שהוא מצפה לחירות על יד אוהביו או קרוביו שהוא מצפה אליהם מתי יבואו לגאלו, אבל כעבד היושב באפס תקוה ונתיאש מלצאת לחירות והוא העבד היושב ביד ארונים קשה מעולל מכל טוב אינו ברשות עצמו לקיים דתו ואמונתו ואין לו בנים ולא כבוד ולא עושר כי מה שקנה עבד קנה רבו ואין לו שום תקוה בעולם אלא שהוא מצפה אל יד ארוניו שיתן לו פרוסת לחם שיוכל להתפרנס בה וכן השפחה אל יד גברתה, וכן אנהנו כל כך ארך זמן הגלות ותוקף הצרות שהן תכופות עלינו בחזקה עד שכמעט נתיאשנו מן הגאולה ח"ו ושבנו במדרגת העבד הזה שנתיאש לצאת לחירות שלא נבקש רק להתקיים בגלות הזה עם דלותנו ושפלותנו, וזה אמרו כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו, וע"כ אמר חננו ה' חננו כי רב שבענו בוז, כלומר אם אתה עושה כדי שיהיה החסד יותר מופלג שאפשר, וזה כשיהיה המקבל נעדר כל טוב, רב שבענו בוז כשהגענו אל הקצה הזה שהוא בתכלית הבזיון וראוי שתחום עלינו כגודל חסדך, וכן הימן האזרחי במזמור פ"ח שהיה מתרעם על אורך הגלות ע"ז הדרך היה מתרעם ואומר כי שבעה ברעות נפשי וחיי לשאול הגיעו נחשבתי עם יורדי בור (שם) כלומר כ"כ עברו עלינו הצרות עד שנחשבנו כמתים ראוי לך שתחום עלינו כגודל חסדך קודם שנגיע אל תכלית ההפסד כי למה נמות לעיניך ויבריתו את שמנו מן הארץ, הלמתים תעשה פלא וגו' היסופר בקבר חסדך, כלומר כבר הגענו אל קצה שראוי שיחול עלינו החסד האלהי המופלג כי א"א להגיע אל קצה יותר גדול ושפל מזה אלא א"כ יהיה בקבר והיסופר בקבר חסדך כי אז לא יהיה חסד אלא יצירה חדשה, וכל המזמור הולך כדרך חולה המצטער על חליו אע"פ שיודע שרוע הנהגתו הביאו לכך, ואולם במזמור פ"ט שהוא לאיתן האזרחי התרעומות הוא על שני הדרכים אחרים שהם תרעומות ההבטחה ותרעומות הכבוד, תרעומות ההבטחה הוא מה שזכר איה חסדיך הראשונים ה' וגו', ותרעומות הכבוד הוא מה שאמר זכור ה' חרפת עבדיך אשר חרפו אויביך ה' וגו', וכדי שיתבארו שתי אלו התרעומות על פי דברי המשורר אפרש המזמור כדי שיהיה נקשר יפה ע"ז הדרך, הנה הוא התחיל ואומר חסדי ה' עולם אשירה וגו', וזה על דרך מ"ש ירמיה הנביא ע"ה צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך (ירמיה י"ב) כמו שפירשנו למעלה (בפרק י"ג מזה המאמר) וכן הם דברי זה המשורר אני יודע שאיני יכול להכחיש חסדי הש"י המתפשטים תמיד על בריותיו הן בנמצאים העליונים הן בנמצאים התחתונים, ועם כל זה אני אשורר חסדי הש"ית תמיד ואפרסם ואודיע אותם לבני אדם תמיד ולדור ודור אודיע אמונתך בפי, ר"ל אודיע הקיום וההתמדה אשר בהם כי לא אוכל להכחיש אותה, אבל עכ"ז לא אחשוך פי מלהתרעם, ולא על מדת החסד אבל על מדת האמונה והוא תרעומות ההבטחה, וזה שאני רואה שאין הקיום והאמונה שוה בכל כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם, כלומר כאשר חשבתי בלבי כי כל העולם נמצא ונמשך מהשי"ת על צד החסד הן העליונים הן התחתונים ואם כן היה ראוי שכמו שהכל נמשך על צד החסד שהאמונה והקיום ימשך בכלם על השווי, ואני רואה כי אמונתך שהוא קיום החסד הוא בשמים בלבד רוצה לומר בעליונים, אבל החסד הנמשך על התחתונים כמו מה שאמרתי כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי עד עולם

אמונתך שהוא הקיום שאתה נותן להם יודו אותם בקהל קדושים, ר"ל בכלל השכלים הנבדלים שהם עילות לגלגלים והם המניעים אותם, כי כלם מודים ומכירים כי אתה אל נערץ בסוד קדושים רבה ושאין בעליונים דומה לך שיוכל לעשות חסד כמוך כי מי בשחק יערך לה׳ ידמה לה׳ בבני אלים, כי כלם יודעים שאתה אלוה על כלם ושאתה אלהי צבאות השמים והארץ ושאין כמוך חסין יה ואני רואה שאמונתך סביבותיך, כלומר כי הקיום אינו אלא בעליונים לבד, ואין זה מצד שאתה אלהי השמים בלבד ולא אלהי הארץ כי לך שמים אף לך ארץ תבל ומלואה אתה יסדתם צפון וימין אתה בראתם וגו׳ לך זרוע עם גבורה לעשות מה שאתה חפץ ולשנות הטבע כפי רצונך כי צדק ומשפט מכון כסאך, כלומר כל הדברים הנמשכים על צד החיוב כדברים הטבעיים שא"א להם שישתנו והם שקראם צדק ומשפט במקום הזה כלם נמשכים כן השמים שהם מכון כסאך, אבל הדברים הנמשכים על צד החסד והאמת אי אפשר שימשכו משם נמצא זולתך אלא אם כן יקדמו פניך לתתם, כי אין נמצא בעולם שיוכל לעשות הסד זולתך כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר. ואחר כך התחיל לבאר שהחסד הנמשך על התחתונים ראוי שיהיה נמשך בעם היותר נבחר והם העם היודעים להודות להשי"ת, ועל כן אמר אשרי העם יודעי תרועה רוצה לומר יודעים להודות לך כי תרועה זה כמו בזמירות נריע לו (תהלים צ"ה), והעם הזה הם ראויים שיהלכון באור פניך כלומר שימשך להם החסד והאמת הנמשכים מאור פניך כמו שאמרנו לפי שהם יגילו בשמך כל היום וירונו בצדקתך ויתהללו בשם קדשך ויודו כי אתה סבת הצלחתם והם מכירים כי תפארת עוזמו אתה וכי ברצונך תרום קרננו, ועל"כ הם אומרים תמיד כי לה׳ מגננו וגו׳, ר"ל כי מלך ישראל ומגנם ושר צבאם הוא מהשי"ת ולא מזולתו, וזה כי אז דברת בחזון לחסידיך ר"ל שמואל ונתן הנביא ואמרת שויתי עזר על גבור ר"ל על דוד כי כבר היה דוד גבור קודם שנמשח למלך כמו שאמר על עצמו גם את הארי גם את הדוב הכה עבדך (שמואל א׳ י"ז), והמשיך לזה איך אחר שנתן לו המלכות והחסד הזה נכרת לו ברית עליה ע"י נתן הנביא להיות קיימת לו, וזהו שאמר ואמונתי וחסדי עמו ובשמי תרום קרנו וגו׳ לעולם אשמר לו חסדי ובריתי נאמנת לו וגו׳ זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, ר"ל שיהיה מלכותו נצחי בתחתונים כשמש וכירח יכון עולם, כלומר וכמו שהירח יכון עולם התחתון כן מלכות בית דוד יכונו אותו, ועד הנה הוא זכירת הברית שנכרתה עם דוד ועם זרעו ומכאן ואילך הוא זכירת התרעומות, ותחלת דבריו בזה הוא אמרו ועד בשחק נאמן סלה כלומר העד שנתת בשחק והיא השמש או הירח אני רואה אותו שהוא נאמן וקיים סלה, ואולם הדבר שבא עליו העדות שהוא מלכות זרע דוד אינו כן כי אתה זנחת ותמאס התעברת עם משיחך נארת ברית עבדך חללת לארץ נזרו, והשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה ואמר כמדבר בלשון המתרעם זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם, כלומר (ב) איני תמה על זה הענין מצדי כי אני זוכר מה חלדי שהוא כאין נגדך, ואחר (ג) שאין הגלות לכל אדם אלא מספר ימיו שהם מועטים כי מי גבר יחיה ולא יראה מות שימלט נפשו מיד שאול סלה, ולזה אין זה תרעומות מצדי כלום, אבל עיקר התרעומות הוא בהקש אל אמונתך וחסדיך כי איה חסדיך הראשונים ה׳ נשבעת לדוד באמונתך, ואפשר שירמוז בזה שאם לא יקיים החסד הזה שנשבע לדוד שיבוא המשיח כדי שעל ידו יושלם המין האנושי וישיג תכליתו, נמצא שהמין כלו נברא לבטלה אחר שלא יגיע לתכליתו, וזהו אמרו זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם. כלומר בריאתם תהיה לשוא אחר שכלם סופם למות כי מי גבר יחיה ולא יראה מות, ואם לא ישלים נפשו בחייו לא תשאר אחר המות ואם כן איה חסדיך הראשונים ה׳ נשבעת לדוד באמונתך, כי התכלית הזה אי אפשר שיושג אלא בביאת המשיח כי אז יהפוך השי"ת אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה׳ ולעבדו שכם אחד (צפניה ג׳), ואם לא יבוא המשיח נמצא מציאות המין לבטלה, ואחר שהשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה שב להזכיר התרעומות האחר שהוא תרעומות הכבוד, ואמר זכור ה׳ חרפת עבדיך כלומר מוסף על חסדך ועל אמתך זכור גם כן מה שאנו סובלים מכל האומות וראוי לך לחוש על דבר כבוד שמך אשר חרפו אויביך ה׳ וכל עמים רבים אשר חרפו עקבות משיחך

שרשים

(ב) אני תמה על זה הענין חלדי. אין ר"ל חלד עלתי אלא כלומר חלד האדם:

(ג) שאין הגלות לכל האדם אלא מספר ימיו. כלומר שאין הגלות על האדם כ"א בשני חייו

משיחך, ר"ל איחור ביאתו כמו ולא יעקבם כי ישמע קולו (איוב ל"ז) או פירוש עקבות משיחך את"ית משיחך, וירמוז על מלכות בית דוד שלא היה אחריתו טוב, ואפשר שנאמר כי פירוש אשר חרפו אויביך ה' (ד) הוא כנוי אל השי"ת שהיה מדבר עמו כמו ובקש ה' מיד אויבי דוד (שמואל א' כ') שהוא כנוי אל דוד שהיה מדבר עמו וכאלו אמר ובקש ה' מיד דוד, וכן בכאן פירוש אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפו כל עכים רבים שאומרים עליך שאתה בלתי יכול להושיע את ישראל. ולזה סיים ברוך ה' לעולם אמן ואמן, כאלו אמר (ה) יתעלה האל מחרפת אלו המחרפים עלוי רב, כאדם האומר בר מינן שיווחס אליו הסרון גדול כזה. או יהיה פירושו לפי הדרך הראשון כי השי"ת ברוך ומקור הטובות לעולם שהוא זמן בלתי בעל הכלית (ו) וראוי שנברך אותו על הרעה כשם שמברכין על הטובה, וזה כי אחר שהוא ית' מקור הטובות כל מה שימשך ממנו הוא טוב או לתכלית טוב, וזה כי כל פועל שנראה פעולתו מסודרת בתכלית הסדור מהשלמות והטוב ראוי שנחשוב שאיזה רע שנמצא באיזה פעל מפעולותיו הוא לתכלית טוב, שאם לא כן יהיה זה אם לליאות ממנו שלא יוכל לתקן הרע ההוא או להסרון ידיעה שלא ישאר ברע ההוא או שישער בו והיה יכול לתקנו ולא רצה (ז) אבל עשה אותו בכונה, ובפעל השי"ת אי אפשר שיהיה זה לליאות או הסרון ידיעה כי גדול ארונינו ורב כח ולתבונתו אין מספר, אם כן נשאר שנעשה בכונה ממנו, ואחר שהוא יתברך טוב גמור וכל פעולותיו בתכלית הטוב והשלמות ראוי שנאמר שמה שנראה אותו בפעולותיו חם ושלום רע הוא לתכלית טוב אלא שאנחנו לא נשער בזה. ולזה אמר אמן ואמן כלומר אמן על הרעה ואמן על הטובה, כי בלי ספק הכל הוא לתכלית טוב אף אם לא נשער אנחנו בזה:

פרק נא הטוב הגמור הוא אשר לא ישתנה ולא יקבל חסרון ולא תוספת, שאם היה משתנה (א) אם שישתנה אל הרע או אל הטוב, ואם ישתנה אל הרע אינו טוב גמור אחר שהיה יכול להשתנות, ואם ישתנה אל הטוב (ב) הנה לא היה טוב גמור, ולזה הוא מבואר שלא יקבל תוספת ולא חסרון, ולמה שהיו כל הנמצאות השפלות הם מתפעלות ומשתנות תמיד להיות ההפכיות נמצא בהן, והשנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך כי הדבר לא יתפעל מעצמו ולא מדומהו אלא מצד הפכו, הן שיהיה ההפך בו בעצמו כמורכבים מן היסודות (ג) שהיסודות שבהם הם הפכיים זה לזה, או חוצה לו כמים והאויר שהם פשוטים וכל אחד מתפעל מחברו (ד) כשיתקרב אליו לפי שמדרך ההפכים כשיתגבר האחד מהם על האחר כפי יכלתו, ומזה הצד היו הנמצאים השפלים משתנים מיום אל יום להיותם מורכבים מהפכים, עד שהיה בקדמונים מי שחשב כי בסבת ההשתנות הנמצא במורכבים א"א לומר על שום דבר שהוא הוא הדבר שהיה אתמול, כמו שאי אפשר לרמוז אל מי הנהר הנגרים תמיד ולומר אלו המים הם אותם שהיו בכאן אתמול, כי כבר אפשר שהמים של אתמול היו מתוקים והיום יהיו מרים או בהפך, כן ראובן על דרך משל להיותו בשנוי מתמיד אפשר שישתנה מזגו היום ממה שהיה אתמול ושהיו מדותיו משתנות לפי זה, כי המדות נמשכות אחר המזג, כי כי שמזג לבו חם רותח בלי ספק יגבר עליו הכעס ויהיה כעסן, וע"ז הדרך בשאר המדות, ולפי זה אין ראובן היום אותו שהיה אתמול, וכן בכל הדברים השפלים המורכבים להיות השנוי מתמיד בהם אי אפשר שימצא בהם טוב גמור, ואי אפשר שימצא טוב גמור אלא בדבר הקיים, ולזה היו הנביאים והחסידים כאלידו ורבי חנינא בן דוסא וזולתם מבזים טובות העולם הזה להיותם משתנים ואין בהם דבר קיים ולא היו חוששין אלא בדבר הרוחני המיועד לנפש שהוא דבר קיים שאין השנוי נמצא בו, והיו בוחרים לסבול הצער בעוה"ז להשיג אותו הענוג, להיותם יודעים שדרך התענוג להמצא אחר הצער כמו שהוא מדרך

שרשים

היו: (ד) הוא כנוי אל השם. ר"ל אשר חרפו שב אל העם שהיו מחרפין את השי"ת משא"כ לפי' הראשון שב אל עקבות משיחך: (ה) יתעלה האל מחרפות וכו'. כלומר יתעלה האל עלוי רב מחרפות אלו עד שלא יפגעו בכבודו: (ו) וראוי שנברך אותו על הרעה וכו'. עיין מזה ג"כ לעיל בפכ"ד מזה המאמר: (ז) אבל עשה אותו בכונה מאיזה גלה:

פרק נא (א) אם שישתנה וכו'. על כרחך הוא משתנה על אחד מב' פנים אם שישתנה וכו': (ב) הנה לא היה טוב גמור. אחר שיכול להשתנות מהטובות אלו אל טוביות אחר א"כ הטוב ההוא אינו הטוב הגמור: (ג) שהיסודות שבהם הם הפכיים. ולכן הוא מתפעל ומשתנה פעם אל החמים ופעם אל הקור וכיוצא בזה: (ד) כשיתקרב אליו. עד"מ אע"פ שהמים הם פשוטים

מדרך ההפכים להמצא האחד בסור חבירו, כי ההויה לא תמצא כי אם אחר ההפסד וההפסד כי אם אחר ההויה, וכן לא תבא השמחה כי אם אחר העצבון, וכן המעלה לא תבא כי אם אחר השפלות, ולזה תמצא כי כשהיו ישראל במצרים בתכלית הדלות והשפלות אז השפיע להם השם יתברך צורת ההתרוממות והכבוד, אמר הכתוב ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו' ואומר אעלה אתכם מעני מצרים וגו' (שמות ג') וזה על דרך טבע ההויה שתמצא אחר ההפסד, כי לא תמצא הוית האפרוח רק אחר הפסד צורת הביצה ולא צמיחת הזרע רק אחר הפסד צורת הגרעין, וכן לא תמצא הישועה והצלחת האומה רק אחר היות האומה בתכלית השפלות הדומה אל ההפסד, וזהו שאמר הכתוב כי כארץ תוציא צמחה (ישעיה ס"א) רוצה לומר אחר הפסד צורת הגרעין כן ה' אלהים יצמיח צדקה ותהלה אחר תכלית השפלות והדלות הדומה אל ההפסד, וכן המנוחה לא תבא כי אם אחר היגיעה, אמר החכם (ה) בקשת המנוחה תאבד המנוחה והוריש היגיעה, וזה כח שנאמר ביששכר וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול וגו' (בראשית מ"ט), וירצה לומר לפי שהיה יששכר בוחר המנוחה והתענוג וראה כי הארץ טובה להתענג בה נטה שכמו לסבול כלומר שהיה יגע תמיד כדי שישתכר ויהיה לו ממון שיוכל לנוח אחר כך, וכדי שיוכל להתענג ג"כ לקח ארצות לעבודה והיה נותן מהם מס, וזהו ויהי למס עובד, ורז"ל אמרו בבראשית רבה וירא מנוחה כי טוב אין מנוחה אלא העוה"ב שנאמר ושם ינוחו יגיעי כח (איוב ג') ואין ארץ אלא ארץ החיים שנאמר לעולם יירשו ארץ ויט שכמו לסבול בתורה ובמצות וכו', ונראה שאומר כן לפי שמצאנו בבני יששכר שהיו חכמים גדולים כמו שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה בישראל (ד"ה א' י"ב) אמרו שזאת המנוחה שבחר יששכר לו לנחלה אי אפשר שידמה בה הכתוב אלא למנוחת העוה"ב, ויאמר כי לפי שיששכר היה חושק באר המנוחה והתענג וראה שאין מנוחת אמתית אלא בעוה"ב ואין תענוג טוב אמתי כי אם בארצות החיים והמנוחה והתענוג ההוא אי אפשר שיושג אלא בעמל בחכמה ובתורה ובמצות, כמו שהוא מדרך כל תענוג שלא יושג אלא אחר העמל והצער, נטה שכמו לסבול בחכמה ובתורה ובמצות שהוא העמל המביא אל התענוג ההוא שהוא התענוג והמנוחה האמתיים שאין בהם שנוי והם הטוב הגמור שאין רע דבק בו בכלל, וזה כי כל תענוגי העוה"ז וטובותיו ימצא הרע דבק בהם תמיד, לפי שכל אחד מהם ימצא (ו) הפכו עמו (ז) או סמוך לו, ומאמר שלמה מעיד ע"ז יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות (משלי י"ד וט"ז) כלומר כי מה שידומה אל האדם שהוא טוב אינו כן כי פעמים יחשוב האדם בדבר מה שהוא טוב ובסוף הטוב ההוא ימצא הרע נמשך אליו מיד, והביא ראיה לזה ואמר גם בשחוק יכאב לב ואחריתה שמחה תוגה, יאמר כי אף' השחוק שכל אדם ישפוט בו שהוא טוב, לפי שכל אדם מתענג בו יביא את האדם לידי כאב לב, ואחרית השמחה תוגה, וזה כי בשמחה והשחוק יתפשטו הרוחות ויצאו לחוץ ויתקרר הלב, ולזה יבא התוגה מיד. ואולם תענוגי העוה"ב לא ימשך להם שום צער ולא רע ולא שנוי לפי שהם דבר רוחני ואין בהם הפכיות, ולזה אין בהם הפסד ולא שנוי ולא העדר, וזה כי ההפסד וההעדר והשנוי וההפרק ימשך לדברים ההפכיים ולדברים המורכבים מהפכיים, להיות כל הפך מבקש להתגבר על חברו ולנצח אותו וכאשר יתגבר עליו לא ישקוט עד שישחיתנו ויפסידהו מכל וכל, ובזה יפסד המורכב אם אפשר שיתקיים המורכב או שיקבל צורת השלמות וההויה אם לא בהיותו רחוק מהפכיות, ולזה יתקיימו הגלגלים ויקבלו צורת השלמות וההויה, לפי שאין בהם הפכיות, והיסודות לפי שהם בעצמם הפכיים לא יתקיימו אבל יתהפכו קצתם אל קצתם ולא יקבלו צורת השלמות וההויה, והמורכבים מן היסודות יתקיימו ויקבלו צורת השלמות וההויה בהיותם (ח) רחוקים מההפך, וכל מה שיקרב המורכב אל השווי תגדל מעלת צורת ההויה המקובלת, והצורה ההיא תתקיים ותעמיד במורכב כל מה שיהיה רחוק מן ההפכיות, וזה יהיה בהיות ההפכים אשר בו מתגברים על השווי בענין שיהיו החום והקור אשר במורכב שוים, שאם יגבר החום הנה הוא ישחית הקור ויפסידהו או בהפך, וכן שאר ההפכים ראוין שיהיו מתיחסים בענין שלא יגבר אחד מהם על חבירו ותהיה בכל אחד מהם כח לנצח את חבירו כפי הכח שיש בחברו לנצח אותו, ובהיותם

מהגבלים

שרשים

הפשוטים והגוף מורכבים מ"מ כשיתקרב אליהם שלהם אזי הם מתפעלים מן האויר: (ה) בקשת המנוחה במנוחה. כלומר בלי שום יגיעה בתחלה:

(ו) הפכו עמו. כגון המורכבים: (ז) או סמוך לו. כגון מים ואויר: (ח) רחוקים מהפך. בהם על צד השוי:

בתגמלים ומסכימים ע"ז הדרך יתקיים המורכב ובאשר תסור ההסכמה ויתגבר האחד על האחר יפסד המורכב, נמצא לפי זה שהכח והעוז הנמצא בכל אחד מהיסודות ההפכיים אשר במורכב לנצח את חבירו בשיעור שחבירו מנצח אותו הוא סבת קיום המורכב, והתגברות אחד מהם על האחר שלא ע"ז הדרך הוא סבת ההשחתה וההפסד, (ט) ועל הדרך הזה אמר עושה שלום ובורא רע, כי ההסכמה בין ההפכים יקרא שלום והוא סבת ההויה וקיום המורכב כל זמן שיתמיד השווי ההוא, כמו שבהסכמת האנשים המתחלפים בדעות קצתם עם קצתם יתקיים הכלל כלו, כי כשתמצא ההסכמה בין הכעסן והסכל ובין הכילי והמפזר ובין שאר המדות ההפכיות תמצא המעלה, וזה כשיהיה בכל אחד מהקצוות כח להתגבר על חבירו כמו שחבירו מתגבר עליו (י) כי זה יהיה סבת הקיום והשלום, וזהו שאמר הכתוב ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום (תהלים כ"ט) כי הוא היה מתפלל להשם שיתן ה' עוז לעמו, ולא שיהיה העוז גדול בענין שיתגבר האחד על האחר וישהיתהו ויהיה זה סבת הקטטה והמריבה, אבל שיתן להם עוז בענין שיברך את עמו בשלום, כדי שתהיה ההסכמה ביניהם ולא יגבר אחד מהקצוות על האחר בענין שתסור המעלה ויבא הפחיתות. וההסכמה הזאת תקרא שלום, ולזה יכונה התענוג הרוחני הנפשי בשם שלום, להורות על שהתענוג ההוא אין בו הפכיות ולזה לא יפסד, כמו שהשלום שם יורה על ההסכמה בין האנשים מבלי התנגדות האחד על האחר, ארז"ל (כתובות דף ק"ד ע"א) בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כתות של מלאכי השרת יוצאין לקראתו אחת אומרת יבא שלום, וכן אמר הכתוב ואתה תבוא אל אבותיך בשלום וגו', וזה כי כמו שהשלום הוא סבת הקיום בדברים המורכבים ההפכים, כן כשתהיה הנפש מוכנת להדבק בעליונים מבלי הפכיות יקרא התענוג הנפשי שלום להורות על הקיום, וכן נמצא שההבטחה שהקב"ה מבטיח לצדיקים לתת להם הקיום וההתמדה תקרא שלום, אמר השם יתברך על פנחס הנני נותן לו את בריתי שלום (במדבר כ"ה), ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה פירוש השלום ההתמדה וקיום לנפש בגוף, וזה יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו בריתי היתה אתו החיים והשלום (מלאכי ב') יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא (שם ג') יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש, ולפי דעת החולקים מרז"ל ואומרים כי פנחס איננו אליהו יהיה השלום המיועד אל פנחס רומז אל שלום מנוחת הנפש בעולם הבא שאין בו הפך, ויורה על זה מה שזכר הכתוב בעונש הרשעים אין שלום אמר אלהי לרשעים (ישעיה נ"ז) ואין היו הרשעים בעולם הזה נעדרי השלום וההשקט יותר מן הצדיקים, אבל ירמוז אל שלום הנפש בלי ספק בעולם הרוחני שאין בו הפך שעליו נאמר שלום רב לאוהבי תורתך (תהלים קי"ט), ולפי שעיקר שם השלום נאמר על דבר שאין בו הפכיות בנוהו רבותינו ז"ל אל השם יתברך ואמרו (שבת דף י' ע"ב) גדול השלום שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ויקרא לו ה' שלום (שופטים ו' כ"ג), וזה כי בעבור שהנמצאים זולתו יתברך מצד שהם עלולים ידומה בהם הפכיות מה, כאלו תאמר כי העלול הראשון הוא מחוייב בבחינה עלתו ואפשרי בבחינת עצמו, ולזה אי אפשר שיתואר בשלום מכל צד, אבל האל יתברך אין בו אפשרות מצ[illegible] כלל, כי הוא מחויב המציאות מכל צד, ולזה יקרא שלום כי לא ידומה בו צד הפכ[illegible] כלל, ולזה היה מציאותו שלום ואמת, ולהיות השלום רומז אל התענוג הרוחני בעו"ה העליון שהוא רחוק מן ההפך והוא העוה"ב שהוא עקר השכר לנפש, ואל שלום הגוף בעוה"ז שהוא סבת השכר, בעוה"ב הוא שנזכר בסוף ברכת כהנים וישם לך שלום (במדבר ו') לרמוז אל שני מיני השלום בעוה"ז ובעוה"ב, כי בתחלה אמר יברכך ה' וישמרך על הצלחת הקנינים הגשמיים ושמירתם, אחר כך אמר יאר ה' פניו אליך ויחנך על הצלחת החכמה ושלמות התורה שנקראו אור שנאמר כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו') חכמת אדם תאיר פניו (קהלת ח') ויחנך רמז אל השלמות השכלי אמר משה ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל"ג), ולפי ששתי אלו ההצלחות מתנגדות רוצה לומר הצלחת הקנינים הגופיים עם שלמות החכמה והתורה שהם סבות אל שלמות הנפש ולשכר העולם הבא ולמצוא חן בעיני השם יתברך, אמר בסוף וישם לך שלום, לרמוז שצריך אל

שרשים

השווי כמו שמבאר והולך: (ט) ועל זה הדרך אמר עושה שלום וכו'. עיין מזה לעיל בפרק י"ו מזה המאמר כי הוא ג"כ נאות לזה הענין: (י) כי זה יהיה סבת הקיום והשלום. כי ע"ז הם מוכרחים להפכים

אל השלום להשיג השלום הרוחני כי (כ) מאשר האדם מורכב משתי כחות הפכיות כח החמרי וכח נפשיי אי אפשר שיושג השלמות האנושי אם לא בהיות שלום והסכמה ביניהם שינתן לכל אחד מהם חלקו הראוי לו, וע"י כך יושג השלום הרוחני, ולפי שהשכר הרוחני הנפשיי הנצחיי אי אפשר שיושג אלא על צד החסד המוחלט כמו שנזכר בפרק ל"ה מזה המאמר, הוצרך להזכיר נשיאות פנים, וע"כ אמר ישא ה' פניו אליך, ואח"כ לרמוז על השכר הרוחני הנמשך מנשיאות הפנים אמר וישם לך שלום, לרמוז כי אחרית כל טובות שבעולם למין האדם הוא השכר הרוחני לנפש שנקרא שלום, וכן אמר דוד המלך ע"ה (תהלים ל"ז) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום :

סליק המאמר הרביעי . בעזרת אלהי מושיעי :

וגם נשלם ספר העקרים . בעזרת אלהי יוצר הרים :

שרשים

הנבוכים על הדרך הממוצע לשניהם : (כ) מאשר האדם. בהיות האדם :

בעזרת אלהי ישעי . כיימתי מאמר הרביעי :

ספר

סערת אליהו

נכבדות מדובר בו, מלא הגיוני תושיה, וענינים יקרים, ספורים נכבדים, ובאורים בכתבי קודש ואגדות חז"ל מעולפים ספירים, אשר לא שזפתם עין רואה. גם יכלכל בקרבו הגיוני תוגה על מות גאון הגאונים, הנשר הגדול פאר הדורות מרנא ורבנא **אליהו** זצוק"ל מווילנא יע"א.

כתובים ע"י בנו בחירו האדם הגדול, חוקר ומקובל, איש האשכולות, אביר השלמים, צדיק ונשגב, מו"ה **אברהם** זצללה"ה.

הוצאתי לאור מכתי"ק בשנת תרל"ח בווארשא. עם קצת הערות מושכלות, וכבכורה בטרם קיץ בלעוהו נבוני עם תופשי התורה.

ועתה הבאתיו בדפוס מחדש בתכלית היופי ותיקונים, עם הוספות בהערות, אמרות טהורות, אשר בשם **אמרי שמואל** יכונו.

מאתי

שמואל בן איש חי רב פעלים הגאון ר' **אברהם יונה** יעווניו זצ"ל מהוראדנא.

ווילנא

בדפוס האלמנה והאחים ראם

שנת תרנ"ד לפ"ק

САРАТЪ ЭЛІАГУ

т. е. Буря Эліяша

съ прибавленіемъ „Имре Шмуель" Ш. Евнина.

ВИЛЬНА. Типографія Вдовы и бр. Роммъ. Жмуд. пер. собст. домъ № 328.

1894.

Дозволено цензурою. — 1 Февраля 1894 г. Варшава.

מכתבי תהלה

[מהוצאה הראשונה]

הן כבוד ידידנו הרב — מו"ה שמואל נ"י מפה. בן לאותו צדיק, צדקות ורב חסד אהב. הרב הגאון המנוח. החכם המופלא. וכבוד ה' מלא. ונודע לתפארת בכולא. מו"ה א ב ר ה ם י ו נ ה זצ"ל יעוונין מהוראדנא יצ"ו. שם על לבבו הטהור להוציא כעת לאורה כתי"ק היקרים מפז ומפנינים. מאת כבוד הרב הגאון המפורסם בחכמתו ויראתו הקדושה מו"ה א ב ר ה ם זצ"ל. הרבה דברים נחמדים ויקרים על איזו אגדות שבש"ס. ותוכו רצוף טהורים אמרי נועם ממדות קדושות וטהורות של כבוד אביו אביהם של ישראל הגאון החסיד מרן א ל י ה ו זצוק"ל מווילנא יע"א. אשר מהם יראו וכן יעשו יראי ה' וחושבי שמו. גם הוסיף הרב מהרש"י נ"י הנ"ל קצת הערות יקרות בשולי היריעה מבוארות. לכן אמינא לפעלא טבא יישר חילו. ויהי נא ה' בעזרו לבצע מעשהו לטוב בנפשו המאושרה, לזכות בזה את הרבים מישראל. וזכוותייהו דהני רבנן קשישאי קדושי עליון ז"ל יעמוד לו בעד מפעלו הטובה. ובאנו עה"ח לכבוד התורה ולומדיה. יום ב' שני קמא יו"ד מרחשון תרל"ו פ"ק ווילנא.

נאום **יוסף** במוהר"ר רפאל זלה"ה מפ"ק הנ"ל.

נאום **בצלאל** בהרי"ם זלה"ה הכהן מפ"ק הנ"ל.

לשמחת לבב אורו עיני הרואה מזוהר. פנינים מפיקים נוגה. כוננו מאת גולת הכותרת גאון הגאונים רבינו הג ר"א ז"ל. ובנו הגאון אוצר המדעים פאר הדור מו"ה א ב ר ה ם ז"ל. ורב תודה יאתה לכבוד ידידי הרב — מו"ה שמואל נ"י יעוונין. המשתדל להביא הדברים לבית הדפוס לזכות בם הרבים. גם שת עלי' דברים נחמדים מדילי'. תהי משכורתו שלימה מבעל הגמול. וזכות הגאונים ז"ל יעמוד לנו לטוב כל בית ישראל. כלבב הבע"ח ב' דר"ח מרחשון תרל"ז פ"ק ווילנא.

יצחק אליהו לאנדא

כבוא אלי יקירי גיסי הרב — מו"ה שמואל יעוונין נ"י. וגלה לי חפצו להדפיס מילין חסדאין מאת כבוד הרב הגאון פרי צדיק לגאון ולתפארת בתורתו וחכמתו מו"ה א ב ר ה ם זצ"ל ואשר נשא דברי תוגה על כבוד מרן אביו אביהם של ישראל הגאון החסיד רבינו א ל י ה ו זצוק"ל מווילנא יע"א. ואשר יסופר לדור זעיר שם זעיר שם. גם ממעשיו ותולדותיו אשר מהם אולי יראו העם לקחת מוסר. אשר ממנו יראו וכן יעשו. גם הוסיף מטעמים בשולי היריעה מפורשים. והנה שיחר את פני להסכים על ידו. וכי ראוים הדברים למי שאמרן. (ומכוונים כפי אשר נמצאה ת"י העתקה אשר הגיע לידי מידי"נ הרב הג' המפורסם מו"ה ר פ א ל נ ט ע נ"י ראבינאוויץ. ממינכען זה רבות בשנים) ומעט מזעיר הוא מכתי"ק הנשאר לפליטה מהאדם הגדול הנ"ל. ונאמרים בהשכל ודעת מפי צדיק אשר ינוב חכמה. ויגל למוסר אזנם. ואם כי מילתא זוטרתי היא לגבי'. הנה זכות הרבים. רב וגדול ונפיש זכותי'. לזאת ידי תכון עמו. ובאתי עה"ח יום א' כ"ג אד"ר. שנת והחסיד לא המנו לפ"ק פ"ק וולאזין.

נאום **יהושע העשיל** בהרה"ג הצדיק מו"ה אלי' זאב הלוי זצ"ל לעווין מווילנא.

לכבוד ידידי הרב — מו"ה שמואל יעוונין נ"י

כשמחת אשה השונמית באמור לה איש אלקים. שאי בנך והנה הוא חי. כן ערבה שמחתי בהושיט לי ידידי. חבור סערת אליהו. ובפתחי את עליו וארא. והנה זה חובר מאת הרב הגאון הדגול מרבבה חכם לבב ואמיץ כח בתה"ק פרי צדיק. כקש"ת מו"ה אברהם זצ"ל בנו של כבוד. גאון עולם הגר"א זצוק"ל מווילנא. כתוב הדר הוא בדברים העומדים ברומו ש"ע ממולאים נופך ספיר ויהלום. לתהלת אביו ולשמו הגדול. ולתהלת תוה"ק. ולאשר מבלתי יכולת לשום בן אנוש לצייר כבוד מלאך אלקים נורא. עיר וקדיש בשמיא. הג ר"א זצוק"ל. צמצם את עצמו הגאון מוהר"א זצ"ל. לצייר בחרט אנוש מעט מעט מתכונת נפש אביו הק'. למען יעמוד לזכרון לדור אחרון. עם נולד. אשר לא ראה כבודו וגדלו. וכאשר קריתי איזו דלתות מהחבור היקר הזה. ותהום כל הלב מבית. ומרוב עונג לא ראיתי אותיות מתות עלי גליון דומם. אבל נהפכה בעיני למלאכי שמחה יוליכוני עדן להתענג כאילו עומד אנכי חי במרום. ומאד קנאתי במעכ"ת כי לו נפל חבל בנעימים להביא חבור יקר כזה לבהד"פ. אשר אקוה כי גם כל אוהב תושיה, כל משכיל כקטון כגדול ימצאו נחת ועונג בדברי הספר הנ"ל. וגם ההערות אשר העיר מעכ"ת בדברי המחבר. דין הניין לי. לאשר תוכם רצוף תבונה, ביראת שדי משובצה. טהור ידים יוסיף אומץ על מפעלות תוכן ישועתנו הגר"א זצוק"ל לתהלה ולתפארת. ובזה תמו דברי. ותודתי וברכתי לא תמו. בעה"ת עש"ק לסדר וה' ברך את אברהם. גלה צדקתו לפ"ק.

בנימין דוד באאמו"ר מוהרי"ץ ז"ל. מ"מ ומ"צ פ"ק ווארשא.

הקדמה

מהמלבה"ד

גדולים חקקי לב שמו אותותיהם אותות הלא בספריהם. כי לא דבר רק הוא להתחקות על שרשי אנשי השם. לדעת דרכי חייתם. פעולתם. צדקתם. ותהלוכתם. אופן למודם ועצמת ידם. כי גם מזה תצא תורה. אחרי אשר מהם יראו וכן יעשו. מהם ילמדו תועי רוח בינה. רוגגים מישרים ולקח טוב. כי כמו שמש ירח וככבים יכהנו את השחקים פאר. והוד אורם תחת כל השמים. כן המאורות הגדולים האלה כוכבי ארצנו המה. ומידם לנו קרנים. המה היו לנו למאורות. אשר לנוגה זרחם נסע ונלך. כל עוד נשמת שדי תחיינו:

ותולדות כאלה יעירו ויעוררו רגשי קדש בלב הקוראים. להשכיל להיטיב לאחוז בצדק דרכנו. ואף כי נושאות מדברותיהן בחזיון תוגה. ויהגו נכאים על אבדן נזר תפארתם אבן יקרה. אשר לאור יפעתה הלכו בני עמו עד דור אחרון. ואז מבחינה מוסרית כזאת נובע מוסר השכל. צדק ומישרים. על אופן מאד נעלה:

ועתה מה גדלה שמחתי על אחת שבע. אשר אנה ה' לידי האי מרגניתא דלית לה טימא. כתי"ק מלא הוד והדרת קדש מפלאי הגאון החסיד אור עולם רבינו הגדול מרן אליהו זצוק"ל מווילנא. לעונג אנשי לב. כי מי זה לא יהנה משמש המאור הגדול הזה. אור ישראל וקדושו. ועל פי זה לא יקום אורהו. ממנו יצאה אורה זו תורה. ממנו ישקו העדרים עדרי צאן קדשים. ובסוד קדושים רבה. אשר הדומיה לו רב התהלה:

כתובים ע"י בנו בחירו האדם הגדול. מעוז ומגדל. לתורה ולתעודה. אוצר כל כלי החמדה. הרב הגאון צדיק ונשגב מ' אברהם זצ"ל בהתעטף עליו רוחו ונפשו עליו השתוחחה. אל הלקח ארון האלקים ויעל אליהו בסערה השמימה. הוצק חן בשפתותיו. פומי' ממלל רברבין. מספוני טמוני עלילות מצעדי איש אלהים קדוש ונורא שמו. זבלולים בכתר עולמים. אשר השמים כסה הודו. ועד דור ודור תהלתו:

והנה כאשר למותר דבר שפתים. להודיע לכל גלוי עינים. את יפעת השמש בצהרים. כן לשוא עט סופרים. להביע אחת מני אלף מפעלות פלאי אליהו. אך מתולדות האדם הגדול אברהם בנו. ותורת האיש המאושר והמצוין הזה. הנודע לתפארת בהדר חכמתו ויראתו. לא חזינו רק מעט מזעיר. היא הקדמתו המסולאה בפז „לאגדת בראשית" (ווילנא תקס"ב) המלאה חכמת הבקרת עד להפליא. בה הראה כחו הכביר בחקרי הליכות המדרשים. אוצר כלי חמדת ישראל ואת כל הקורות אותם. כפי אשר האציל עליו אביו אביהם של ישראל. מרומי הנשגב. גם עשה „פתח דבר" יקר ונעלה בראש ס' „תמים יהדיו" (ווילנא תקס"ח) בהוספות והגהות נגוהות. גם על „הספרא" שם עינו לעשות לו זר פרחים. הגהות מאירות א). כן הראה לשונו ושיח הגיוניו הרמים והנשאים בביאור מקראי קדש בספר איוב ב). גם על הפסיקתא דרב כהנא קדוש ה'. הניף בעים ידו הקדושה. ויגיה עליה באור תורה כאור שבעתים ג). ולפי עדות גדולים חקרי לב ד) היתה ידיעתו רבה בחכמת הרפואה ובחכמת הגעאגראפיע ותבר בה ספר „גבולת הארץ". גם רבות פעל בלבשו עוז וגבורה. זרוע ה' תמכתהו. לתעיר זכרון חכמת קרושי עליון. ומדרש תורתם מימי קדם דורות עולמים. בספרו „רב פעלים". כן בחכמת הקבלה חשף אברהם זרוע קדשו. ויגלה סתרי עולמים ורזים נעלמים בבאורו להקדמת „תקוני הזוהר" ה). ומדי עברי בין בתרי אמרות טהורות האמור בספר. מצאתי להעיר באיזה מקומות. זעיר שם זעיר שם. בשולי היריעה מפורשות. דלזמנין באפרקסתא דעניא תשכח מרגניתא (זוהר שלח). וה' יאיר עינינו בתורתו ויצמיח קרן לעם המייחל לראות תקותו. כעתירת המתאבק בהדם רגלי למודי ה'

שמואל יעוונין

א) מובאות להלכה בס' פאת השולחן הל' מעשר עני (סי' י"ג ס"ק י"ד).
ב) „דבר אליהו" (ד' ווארשא תרי"ד) אשר גאון יעקב ז"ל מדוכנא קבל זאת מהגאון ר' אברהם ז"ל.
ג) כאשר האריך הרב מהרז"ו ז"ל בהקדמתו לביאור הפסיקתא (ברעסלויא תקל"ח). בשבילו הגהות הגאון ר' אברהם ז"ל. וגם הגהותיו וציוניו על התוספתא מביא הגאון רש"א ז"ל „בתנא תוספתא".
ד) עיין בס' „קריה נאמנה".
ה) ומני אז ראו אור הדפוס עוד הרבה ספרים יקרים ע"י השוקן על אוצרות כתי"ק רבינו הגר"א. ובתוכם הב"ג המחבר ז"ל. הלא הוא ידידי הרב ר"ש לוריא נ"י. ויהי ה' עמו. ויצליח דרכו בקודש להוציא לאור עולם יתר הכתי"ק פליטת סופרם ומהודע הנ"ל.

גרסינן (במס' כתובות ק"ג) כי הוו מינצו ר' חנינא ור' חייא א"ל ר' חנינא לר' חייא בהדי דידי מינצת דאם ח"ו נשתכח' תורה מישראל מהדרנא ליה מפילפולי. א"ל ר' חייא אנא עבדי דלא משתכחה תורה מישראל דאייתינא כיתנא וכו' וכתבינא חמשה חומשי לחמשא ינוקי ומתנינן שיתא סדרי כו'. היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא. עכ"ל הגמרא:

הרבה יש להתפלא על מאמר נכבד זה. א) מאי היא המחלוקת מצה ומריבה שהיתה בין האלקיים האלה. הנאהבים והנעימים דקאמר בהדי דידי קא מינצת. הלא ת"ח מרבים שלום בעולם (ברכות ס"ד). ב) מאי היא האריכות הלשון. הול"ל בקיצור וכתבינא חמשה ח"ת כו' ומתנינן כו' לחמשה ינוקי שהוא העיקר ומה לו להזכיר הפעולות החומריות. ג) דאין דרך אנשי קודש להתגאות ולומר כזאת. כי בהדי דידי מינצת משמע שאחד התנשא על רעהו שלא יוכל להתיצב נגדו במלחמתה ש"ת. ד) מאי קאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא דווקא. הלא מעשי ר' חנינא ג"כ גדולים שאם תשתכח תורה ח"ו יהדר אותה בפלפולו שהוא לבאורה דבר גדול מפעולות ר' חייא. וגם המפרשים קדמוני מעט בשאלותיהם ע"ז המאמר:

ובדי לבוא אל הביאור נתבונן בהאי כללא דכל ענין תחת השמים יושקף בהשקפה כללית רק אל תכלית הדבר (א). כי העיקר הוא התכלית והיא למטרה לכל פעולה חומרית ורוחנית. כמו שאם יטע איש אילן עץ פרי הלא מטרת הנוטע רק להפרי וע"כ לפעמים יכבדו את העץ אף שהוא איננו שוה לכלום. בכ"ז יטעוהו-שרים וסגנים בפרדסי המלך ונותנים לו כבוד ויקר. ולרגעים ינצרוהו רק בשביל שהוא עושה פרי מגדים כפרים עם נרדים. והעץ אשר לא ישא פרי הדר אזי יוטע במקום הפקר שמה ושאיה ולא ירחמהו נוטעו ויקצץ נטיעותיו בעת שיחפץ:

כן הוא האדם הגדול נמשל לעץ השדה. שכל תכלית בריאת האדם ותפארתו הוא בשביל פירותיו הטובים שיגדל בנים צדיקים עובדי ה' פרי הדר וברא מזכה אבא. וזאת היא תפארת לאדם עד סוף כל הדורות. וכמו שצותה לנו התוה"ק כי תצור אל עיר וגו' לא תשחית את עצה וגו'. וכתבו חכמי המוסר כי תוה"ק רמזה לנו בזה רמז נפלא כי צוה הקב"ה שלא נשחית עץ עושה פרי ואותו לא נכרות להלק כבוד ויקר לעץ בשביל פריו הטוב לרמז כי גם האדם הוא כעץ השדה ועלינו לכבדו בשביל פריו הטובים הצומחים ממנו ולא נצור על עמון ומואב בשביל פרים הם שתי פרידות טובות שעתידות לצאת מהם. נעמה העמונית ורות המואביה שמשיח צדקנו יהי' חוטר מגזעה. כדרשת חז"ל (ב"ק ל"ח). וא"כ כשנשים כל מבטינו אל הפרי הדר שהוא התכלית. א"כ כל עמל הנטיעה השמירה וההשגחה של העץ הם כדברים של מה בכך ולא יטול הנוטע שכר טוב בעמלו. כי אולי לשוא יעמול ויוציא פרי באושים. אך אח"ז שישא פרי טוב אז יהנה ויתענג הנוטע במעדנים של אכילת הפירות המתוקנים. כן כל פעולת האדם באכילה ושתיה' וכדומה הם הבל הבלים. ולא יקבל עליהם שכר. אך תכלית המכוון יהי' שע"י חיזוק הגוף יבוא לקיים המצות שהם העיקר הנושאים פרי קודש הלולים:

ובשנקדים עוד הקדמה מחקרית. נראה כי גם בנטיעת העץ בשמירתו ובהשגחתו צפון ג"כ דבר טוב (מלבד צמיחת הפרי הנחמד). וכן בפעולות האדם החומריות כאכילה שתיה וכדומה יש ג"כ בזה ענין טוב (מלבד פרי הרוחני מקיום המצות). והוא. כי בעבור היות האדם מורכב מגוף ונפש ע"כ תננו ה' בשני מיני השגות הנחוצות לאדם מבחר היצורים. א) השגה חושית שמשיג האדם את הדבר ומכיר את הענין בחוש הראות או ביתר החושים רק תואר הדבר החיצוני. כמו שרואה את העץ בכמותו גבהו ורחבו ומראהו. ובזה לא נבדלה השגתו מכל השגות בעלי החיים. ב) השגה שכלית היינו

(א) תכלית הדבר עיין מורה ח"א פנ"ד. ובס' יד יוסף להגאון רי"ץ ז"ל פ' תולדות ד"ס עיי"ש. ובגמ"ח

היינו שיתבונן בהשגה עיונית איכות העץ ותכונתו הפנימית כח גידולה והצמחתה חקרי פליאותיה הצריכה עיון והגיונים שכליים לדעת גדריה. והעיקר הוא השגה השכלית העיונית. אך בלי השגה חושית לא תוכל להיות השגה השכלית. היינו אם לא ראה בעינו המוחשית את העץ. לא השיג כ"כ בהשגה השכלית חקירת צמיחתה וכח גידולה הצפונה בה מידי יוצר הכל:

וזה ג"כ כלל גדול אצל החוקרים. שראשית הדבר הוא יסודו וכל ראשית יש לו חשיבות וראוי לכבוד. כי לולא הראשית לא צמחה התכלית שהוא סוף הדבר. ולפ"ז יש שמחשבין את „הראשיי" להתחלת הענין והדבר כי הוא העיקר. וכמו שמצינו שבעבדה התוה"ק את הכהן בענין „ראשיי". שיהי' הוא הראש בכל דבר שבקדושה. ויש שמחשיבין את הסוף והתכלית מהענין כשאז"ל „אחרון חביב" היות כי אחרית הדבר הוא סיומו „ותכליתו" כמו שכתבנו מקודם. ובזה יבואר המאמר הנ"ל שהצגתי למטרה דהאי איש אלקי ר' חנינא לקח לו שיטה לדרכו בקודש להביט אל אחרית דבר „ותכליתו המיועד". כי לפניו יכרעו כל ההתחליות הראשיות אשר הן רק כשומרים לפרי אשר יושלבו אח"ז. והנה תכלית בריאת האדם וצאצאי תבל היא התורה הקדושה לשית מעיינינו ומחשבותינו לדבקה בה להוציא ממנה פרי קודש פרי העיון והפלפול לחדש חידושי דאורייתא אשר על פיהם יוצרפו ויתלבנו חוקי התורה למען נדע איך לעבוד את ה'. ובראות ר' חייא קדוש ה' את ר' חנינא יושב ומתבודד בד' אמות של הלכה בעיוני הפלפול והקירת ההלכות הוכיחו ע"ז מדוע הוא יושב לבדו ולעי באורייתא בהתבוננות שגיאין ולא יחוה להורות דעת את העם להוכיחם ע"ד התרשלותם בעסק התורה ובגמ"ח (א) ובמדות וד"א כי יעברו חוק. א"ל ר' חנינא לר' חייא בהדי דידי קמינצת. ירצה אם יש לך לאנצויי ולהתקוטט. כלך אל אלה שהולכים בטל ואין כח בידם להקים עמודי התורה. ואתי לא תתקוטט. כי כל מגמתי אל הפרי והתכלית. להגות בתורה בפלפול ובסברא למען נדע הלכה ברורה. ואם ח"ו תשכח תורה מישראל מהדרנא ליה מפלפולי. ואם אבלה זמני לצוות על אחרים ולריב עמהם פן ח"ו לא יצייתו לי. תורה מה תהא עליה. מי יקים סוכתה הנופלת שאז כבר גברה השכחה מפני הטלטול והגליות. כנודע (גיטין ס') שרבינו הקדוש משום עת לעשות וגו' כתב את המשנה מטעם זה. ור' חנינא כשראה את ר' חייא עוסק בדברים של מה בכך. בזריעת כיתנא. באריגת רשתות. ובצדית צבאים וכדומה. הוכיחו ר' חנינא מדוע עוסק בדברים בטלים לדעתו ומבטל מת"ת. א"ל ר' חייא לר' חנינא בהדי דידי קמינצת. ר"ל אם תאבה לנצויי היה לך להתקוטט עם אלה שמניחין לגמרי חיי עולם ועוסקין בחיי שעה בפעולות חומריות. שאינן להכלית הנרצה לעבודת ה'. אך אני כל ישעי והפצי בפעולותי החומריות „הראשיות" האלה למען „התכלית" הנרצה (ב) דעבדי שלא תשתכח ה"ו תורה מישראל. וזרענא כיתנא כו' וציידנא טביא ואריכנא מגילתא וכו' וכתבינא חמשה חומשי תורה ומקרינא לחמשא ינוקי כו'. וא"כ הפעולות

אמרי שמואל

(א) ובגמ"ח וכמו שמצינו במס' עכו"ם (דף י"ח) א"ל רבי מה אני לחיי עוה"ב כו' א"ל כלום מעשה בא לידך כו'. ולכאורה הדבר תמוה. מי זוטרא היא דמסר נפשו למיתה על התורה. והנראה בזה עפ"י דמבואר לעיל שם (ז') אמר רחב"ת אוי לי שנתפסתי על ד"ת ואיני ניצול כו'. ואני לא עסקתי אלא בתורה לחוד. וש"א ג"כ כאן מה אני לחיי עוה"ב הואיל ולא עסקתי אלא בתורה לחוד ולא בגמ"ח. וא"ל כלום מעשה בא לידך. פי' וכי לא עסקת בגמ"ח כלל. או מעט עסקת. אלא לא כדבעי למיהוי. כדמסקינן שם בשמעתתא כו'. וש"א לו „כלום" כו'. והשיב לו מעות של פורים כו'. כלומר מעט עסקתי. א"ל א"כ. פי' שלבד תורה עסקת ג"כ בגמ"ח מעט. מחלקך יהא חלקי:

(ב) התכלית הנרצה כאשר למדנו דעת מספרי חוקרי אלוה. תוכן דבריהם כי דרכי הישרים אשר זכו לדביקות האלקי בכל מעשיהם יחידי סגולה ובני עליה. אם כי נראים לפעמים בתחילת ההשקפה כעקשים ונלוזים במעגלי פעולתם. עכ"ז אם כוונתם רצויה. בנפש ברה. לתכלית נרצה. אז גם האמצעיים ישר ודק דרכם יחשב. שכרם אתם ופעולתם אמת. ויתכן בזה הכוונה אמז"ל עפ"פ בכל דרכיך דעהו (משלי ג') ואפילו לדבר עבירה (ברכות ס"ג). ר"ל שתשים לפועל ההוא תכלית והוא דעת

הפעולות החומריות „הראשונות" דומות בחשיבותן „להאחרונות". כי לולא הא לא קיימא הא. ועלינו להוקיר העץ מפני פריו הטוב. ולזה יאמר רבי ברוך קדשו „כמה גדולים מעשי חייא". פי' כל המעשים של חייא אף החומרים מטרתם גבוהה וקדושה מאד שמהם תצמח שלא תשתכח התורה מישראל לדור דור. משא"כ ר' חנינא דלא הוה מתעסק במעשים רק בעיון התורה ובפלפולה לפי דרכו בקודש (א). ומעתה יתבאר ויותרצו כל הספיקות.

אמרי שמואל

אלקים. אעפ"י שיש בו חשש עבירה לכאורה מצד אחד. וגם מוזרות ונכריות לעיני ההמון. מאמונים לא תענה. ומהמונים לא תחת. ימים רבים יניעו ראשם על מעשיך. ואם אך אתה לא תמוש ממסלותיך. כמשפט התכונות הנפשיות המסודר בחכמה. בדרך אחד ולב אחד. אז יכירו כח צדקתך. וכי יוסיפו לראות איך כל מעשיך יחד סמוכים לעד לעולם. אז יתנו עדיהם ויודו כי המה עשוים באמת ובישר. כי האמת מחפש ומבקר עד תכלית חוקר. הולך לאט לאט. ואמריו מעט ואחריתו להתקבל. יען כי „אמת" לעד לעולם „אחד" הנהו. ולא תמירהו [ובזה שפה נכונה שלא נמצא בלה"ק שם „אמת" בלשון רבים. רק התועים יהפכו לכמה גוונים. ולפרקים לא על הסכמת הרבים לבדה יהיה האמת. ויש אשר בטבעת יחיד נבחר יתן החותמת. ומיוסד על אמז"ל (יבמות י"ד) כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו. הכא ב"ש מחדדי טפי. והבן] „והוא" יישר אורחותיך (משלי שם) [תיבת „והוא" סובב על מי שעצה תכליתו דעת אותו (והוא הבורא ית') אשר יאמר עליו „דעהו" בכינוי הא"ו. אף אם אינם ישרים מצד עצמם למראית העין. יישר פעולותיך. וישוב העקוב למישור. והיוצר יחד לבם המבין „אל" כל מעשיהם (תהלים ל"ג) לפי פשוטו הי' ראוי לומר המבין „כל" מעשיהם ואמר „אל" כו'. פי' דו"ז הגר"א ז"ל בסה"ק נפה"ם. כי תיבת „אל" מורה בדברים הנוגע למעשיהם. היודע ומבין עד היכן מעשיהם מגיעים והבן] רק כל מעשיך יהיו לש"ש (אבות) ר"ל אף בדביקות המעשה למשמרת הגוויה וכלומה (וראה נא דברי הרמב"ם ז"ל בחמישי לפרקיו. ובקרבן אהרן ר"פ קדושים) אז גם הנאותיו הגופניות מתאחד עם הנפש קודש לה'. כי כל פועל ימשך אחר תכליתו. עושה רצון קונו. ובצל שדי יתלונן. שכל פעולת אדם (וגם דבוריו בכלל) אשר מקורה בהרגשתו הנפשית פנימה. הנה הפעולה ההיא אמת לאמתה. דעתו ישרה. הרגשתו נעימה. ופעולתו רצויה. כמעלת „כלי" שרת שנשתמש בה קודש יחוסה לבוראה. תורת אלקיו בלבו. ועליו יציץ נזרו. כלאת השמש בגבורתו. (א) לפי דרכו בקודש בני דורו אמרו עליו. כשהי' בן שמונים שנה והי' עומד על רגלו אחת כו'. אמר ר"ח שמן וחמין שסכתני אמי בילדותי הן עמדו לי בעת זקנותי (חולין כ"ד). כמה נאים וגמרצים מליצת הדברים האלה. כי מאד כבד על האדם להיות עומד על מצב אחד כל שלשה חלקי ימיו. היינו ימי העליה. העמידה והירידה. וכמה תחבולות צריך להמציא בנפשו לעמוד בהן נגד יצרי תאותיו לבלתי הלכד ברשתם באחד מהחלקים הנ"ל. בפרט בימי עלומיו. ולזה אמרו חסידים ואנשי מעשה אשרי ילדותינו שלא ביישה את זקנותינו (סוכה נ"ג). ר"ל אשר מימי עלומינו לא נתננו לשוא נפשנו. והתרחקנו מכל דבר המביא לחטא. לבל יגלה אותנו היצר לעשות מה שנצטוינו לבלתי עשותו בשב ואל תעשה. ולבלי לעשות מה שנצטוינו לעשות בקום ועשה. וזה שסיבתו אותו בני דורו של ר' חנינא. שהדרך שבחר לו בעניני התורה והמצוה. נשאר שומר קיים מימי עלומיו עד ימי זקנותו על מצב אחד. גם בימי העליה גם בימי הירידה. ובמה יוכל האדם לחגור עוז ותעצומות לבל יטה מני דרך הישרה. הנה היעוצה לזה אמר שהע"ה חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה (משלי כ"ב). והנה כאשר גופו ובשרו של אדם מאביו ואמו נוסדו. ומחויבים האבות לכלכל את נפשם ורוחם של בניהם בעודם באבם. ומחלב שדי אמם חית ידם ימצאו. כן גם חלב למודים נכונים ומדות ישרות אשר כדבש ונופת צופים מפי האם הישרה יזולו יחיו את נפש הבן בתורה ובתעודה. וכל מדה נכונה. ודברי האב והאם בנפש הרכה והנעימה יבאו עמוק בקרבם להתנהל כן כל ימי צבאם [כי האדם ביום הולדו נקנה לו החכמה היא הנשמה המשכלת רק בכח הכנה בלבד (המורה בפ' ע' לראשון). והאדם קודם שישכיל דבר הוא משכיל „בכח". וכשישכיל דבר אז הוא משכיל „בפועל" (שם פס"ח). והרב ר' דוד בר יו"ט בן בילא (בספרו דברי חכמים) כתב לאמר כי היסוד הזה אנו למדין ממאמר המשורר דהע"ה האומר לנפשו המשביע בטוב עדיך תתחדש כנשר נעוריכי (תהלים ק"ג). ואין ספק שהמשורר לא הי' מדבר רק עם נפשו המשכלת המתחדשת בדעות ותכמות גבוהות אחר שיולד האדם. ודמה התדוש הזה אל חדוש הנשר המתחדש בעצמו לזמן ידוע ע"ש והבן. אמנם לא יגיע אל תכלית השלימות אור שכלי הפנימי שהוא שלימות הנפשי (פאללקאמענהייט דער זעעלע) רק באמצעית ההורים ומורים טובים. יודעי בינה. להמציא כחותיו הנפשיים אל הפועל הטוב והמועיל. להצלחת פרי בטנם. האושר והמעלה. נאה כל הימים] בהם ילמדו לנותם כאשר אבותיהם של ר"ח פעלו עליו. אשר הי' זקן בן שמונים שנה שעברו ותלפו עליו. ועוד עמד על רגלו אחת מבלי להניע ולנוד. ומבלי לשגות מצבו על אדמת הדת והאמונה. וכאשר בעת נעימת החיים הנעורים. במותרות השושנים הנחמדים. ארמונותיו קשרו אביו ואמו. ומשכו אותו אל ההנהגה הישרה. כן כאשר יזכה לזקנה ולגבורות יעמוד בשת ואמין

הספיקות. נמצינו למדים שעיקר העץ הם פריו הטובים תולדותיהם של צדיקים ותלמידיו אנשי השם אשר בארץ אשר הפיץ מעיינותיו חוצה ועל יובל התורה ישלח שרשיו ומעשיו הקדושים אשר האיר בהם אפסי תבל :

והנה בכבוד אאמו"ר עטרת תפארת הגולה גאון עולם ז"ל כל אלה נקבצו באו בו יחד כנודע בכל קצוי ארץ ומה גם שהעץ בעצמו לבד הפירות הוא אילן גדול ראשו לעב יגיע ועד לשחקים ירקיע הנודע ברוב חכמו ותלפיותיו. בו נמצאו יחד כל אלה. כי החזיר כבוד התורה הקדושה בפלפולו לאמתה ש"ת. אשר לאו כל מוחא סביל דא. בנגלה ובנסתר כאחד מקדמאי. לכן גם מעשיו החומריים באשר הוא אדם. הי' קדש קדשים נרצים לתכלית המעולה. וגדולים מעשיו בדורו כמעשי ר"ח ור' חייא מלאכי ה' צבאות בדורם. כאשר יסופר בהמשך דברינו :

ירמיהו הנביא אמר בקדשו (ירמי' ח'—פ') מבליגיתי עלי יגון וגו'. מי יתן ראשי מים ועיני מקור דמעה ואבכה יומם ולילה את חללי בת עמי. מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי ואלכה מאתם. וכשנתבונן על מליצת הנביא ועל כפל לשונו ונאומיו. נבאר דבריו הקדושים באופן ישר אין במו נפתל ומלים עודפות ויתירות. והוא כי ישנם שלשה אופנים אשר על ידם יתאפק אדם מבכי יבליג רוחו ורגשי יגון יעזבוהו עת חלילה בצרה גדולה באה נפשו או נפשות הכלל כי הוסרה עטרת תפארתו מעליו או כי גלה כבוד מאתו. א) אם האיש ההוא נבער מדעת ומזמה ואיננו מכיר את ערך האסון הנורא אשר קרהו. כי רק המוסיף דעת יוסיף מכאוב. והאיש הבלתי יודע ערך הדבר לא יבכה על אבדן תפארתו. ב) אם איש נבון וחכם הוא אך נזילת הדמע תועיל להרגיע רוחו המלאה עצבון עד כי ימצא מנוח לנפשו הנוגה כאשר ישפטו החוקרים כי מותר יוצא ע"י הזלת הדמע. וכמו שהמליצו חז"ל עה"פ היתה לי דמעתי לחם וגו' (תהלים מ"ב ד') מכאן שהדמעה משבעת. וזה שאמה"כ (איכה א' כ"ב) כי רבות אנחותי וגו'. וכטבע האנחות הרבות להשקיט עי"ז סערת היגון. בכ"ז „לבי עלי דוי". ולא הוקל כאבי. ג) לפעמים יוקל היגון והצער מן האדם כאשר יתרחק האסון ולא יראה את הצער לפניו בחוש הראות. אשר האדם מתפעל יותר מחוש הראות מכל יתר החושים מפני ב' טעמים. א) מפני שדבר הנראה לעין הוא מאומת מכל צד בלי תערובת ספק. ב) כי חוש הראות דק מכל ונקל מכל החושים ועושה רושם גדול (א) בדמיון האדם (אף לאחר זמן רב) לסיבת איכות

אמרי שמואל

ואמיץ. ולא ימוטו רגליו. וכשמע ר"ח הילול השבח שמפארים אותו. אמר „שמן וחמין ששכתני אמי בילדותי הן עמדו לי בעת זקנותי". ר"ל כי לא רצה להחזיק טובה לעצמו כאלו הוא עשה לו הנפש הזאת. אמר הלא תדעו למי נאה התודה. מי יסד בלבי מוסדות הצדקה. ויד מי כוננה עמודי האמונה ומוסדי דת אבותינו בחדרי לבבי אשר לנצח לא ימוטו. הלא רק יד אמי עשתה זאת והיא זאת כוננה. וזה שמן וחמין כו'. ר"ל אש השתלהבות אשר היתה על מוקד לבבי ליקוד עולם. נלא לא יכבו להעלות שלהבת־יה בקרב חדרי נפשי פנימה. המה קמו גם גדלו לנגד עיני. ושמן משחת קדש האמונה אשר יצקה על ראשי ובקרב רגשות נפשי. אשר כמשר בשמים הרפיפה. המה יסדוני. והמה תמכו את ידי. למען לא יכשלו פעמי. ולא אמוט לעת זקנותי. ונפשי תשחק ליום אחרון :

(א) רושם גדול ובאופן כזאת פי' הרב רבינו יוסף נרפתי ז"ל בדרשותיו פה"ת כמה מקראי קדש בפ' יתרו ומאמרי חז"ל וראוי הוא להעתיק לפני הקורא דבר נחמד מש"כ ר"י נרפתי ז"ל בדרשתו הנ"ל בשם החוקר הגאון מהר"י בי רב ז"ל על הפסוקים (דברים ה'—כ"א) הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי. ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו. כל המפרשים יגעים לבארם לבלי יהי' מלים מיותרות. והוא ז"ל פי' כדברים האלה. שהנה טעם המיתה היא. יען „כי לא יראני האדם וחי". כי יעגרנו הגשם להשיג לראות את מלכו בעיד לבוש בחומר הגשמי. לכן הרואה שיחיה ימות. שאל"כ לא יוכל לשמוע דברי אלקים חיים. אך אמנם הן הראנו ה' אלקינו את כבודו וגו' כי ידבר אלקים את האדם „וחי". א"כ „ועתה למה נמות". הרי אין צורך המיתה להשיג מעלת דבקות באלהות. שגם בחיים השגנו לשמוע מפיו יתברך. א"כ למה נמות כלל. אכן אם יוספים אנחנו לשמוע את

קול

איכות דקותו. כמו שהאריכו הטבעיים. כנגד שלשה אופנים מרחיקי הצער אלה. הרים ירמיהו בבח קולו ואמר בקול מר צורח „מבליגיתי עלי יגון וגו׳". רצוני לא יכלתי להבליג רוחי ולהתאמץ לבלי לגוע בינון. וכנגד האופן הא׳ אמר מי יתן ראשי מים. ומודעת זאת מה שהחליטו החוקרים כי האיש הטפש הנבער מדעת בא לו זאת מפני לחות סוהו המלא מים ולחלוחית. וכונתו לוא הייתי טפש וריק מכל דעת ותושיה רחקה ממני אז לא הכרתי ערך האסון הגדול אשר מצא את בת עמי. ישנתי אז ינוח לי. וכנגד האופן הב׳ אמר „ועיני הי׳ למקור דמעה ואבכה וגו׳". ומטבע הולת הדמע להשקיט סערת הצער והתלאות. וכנגד האופן הג׳ אמר „מי יתנני במדבר וגו׳". ולא עמד האסון נגד עיני אשר הוש הראות יפעול הרבה כאב ושבר. ולולי ראיתי אז שכחתי מעט התלאות הנוראות:
אך כל אלה השלשה אופנים המסבבים שכחת היגון והעדר הצער רחקו ממני (כאשר יראה הקורא להלאה). כה השתפך נפש החוזה האלקי עת חורבן בית מקדשנו. והריסות עיר תפארתנו נגעה עד נפשו. וכדברים האלה לבי הומה ונפשי עלי תשתפך. אהה, מעי מעי יחילון בהחילי לצייר את האסון האיום אשר קרה לי ולכל עם ישראל בכל תפוצות הגולה בנפול שר וגדול בישראל הוא אאמו״ר אור הנעלם צדיק קדוש וטהור גאון הגאונים. אשר שקולה מיתתו כשרפת בית אלהינו. כאשר המליצו חז״ל ברוח קדשם (ר״ה י״ח) שקולה מיתתן של צדיקים כשרפת בית אלהינו (א). גם אני ארים קול קינה הגה והי בשלשה האופנים הנזכרים. א) מי יתן ראשי מים והייתי נבער וריק מכל חכמה ודעת אז לא הבנתי את האבדה הגדולה והנוראה אשר נאבדה ממני, אך מפני המעט מזעיר אשר חנני ה׳ ברחמיו ונתן לי חלקו בתורתו הקדושה כטפה מן הים. לבי לבי יהמה כים וכסלי מלאו נקלה עת אזכרה תורת אמת וקדושתו של אאמו״ר הגאון הב״מ. אשר נהירין לי׳ שביליה

אמרי שמואל

קול ה׳ אלקינו עוד. ע״י המיתה שתהי׳ שמיעה גדולה מזו (היינו השגחה נשגבה באלקות במדריגה עליונה מכפי עתה) ביתר שאת „ומתנו". פי׳ אנו חפצים למות. אך היא כזאת לבד בלי יתרון „למה נמות" כלל. כי מה תוסיף לנו השגה מהמיתה. כן פי׳ מהר״י בי רב ז״ל בשם חכמי קאשטיליא ז״ל עיי״ש. ודפח״ח. ומבואר אצלי במק״א הפסוקים הק׳ הנ״ל בטוב טעם ודעת אשר לפי ההשקפה הראשונה קשה. דמאי אמרו ב״י אם יוספים אנחנו לשמוע בקול ה׳ עוד „ומתנו" הלא הם בעצמם אמרו מקודם היום הזה ראינו כי ידבר אלקים וגו׳ „וחי". ומבואר הדבר בהקדם הקרא. הנה אנכי וגו׳ בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות י״ט). וראה מש״כ שם רבינו שלמה יצחקי ז״ל וגם „בך" פי׳ גם בנביאים הבאים אחריך וממך יראו שאני דברתי עמך עיי״ש. וא״כ לפ״ז יתכנו הדברים. כי משה אמר לישראל. ותאמרו הן הראנו וגו׳ כי ידבר אלהים עם „האדם וחי". פי׳ עם האדם המצוין וראוי לכך היינו הנביא איש האלהים. אבל בני ישראל אמרו למה נמות אם יוספים אנחנו. פי׳ „אנחנו" שאיננו ראוים לזה הלא בוודאי „ומתנו". ואת אשר שמענו אז בתחתית ההר דברים מתוך האש. יען כי במעמד הזה היינו זכי החומר. ונקדשנו בשלשת ימי הגבלה. אך „מי כל בשר" פי׳ מי הוא המכונה בשם בשר. בלי הזדככות החומר והתפשטיות הגשמי. אשר שמעו קול אלהים וגו׳ „וחי":

(א) בית אלהינו פי׳ על משקל אחד. ובילקוט (ישעי׳ כ״ט) מבואר קשה הוא סלוקן של צדיקים כו׳ ממאה תוכחות הסר ב׳ כו׳ ומחובהמ״ק (פי׳ עוד יותר מחובהמ״ק) כו׳ ובחובהמ״ק כתיב ותרד פלאים. אבל בסלוקן של צדיקים כתיב הנני יוסיף להפליא וכו׳. וסיים שם הילקוט. וכ״כ למה. ואבדה חכמת חכמיו כו׳. עכ״ל הילקוט. ורבים תמהו ע״ז. ופשר דבר בין המאמרים האלה נראה. כי הילקוט בעצמו כוון לנו לבאר התמי׳ הזאת. במה שמסיים ואמר. וכ״כ למה. שהוא לכאורה כדברי הספר החתום. אבל יתכן בהנפקותא כי „מיתתן" לחוד „וסלוקן" לחוד. כי מאמר מיתה יתכן נגד גוף הצדיק הנאסף. עליו אמרו שקולה מיתתן ש״ל כשריפת כו׳. אמנם הלשון „סלוקן" נופל באם חלילה נסתלקו הצדיקים ולא השאירו אחריהם דוגמתם. לא מהם ולא מקצתם. כאשר אנחנו רואים בעוה״ר כי בכל דור ודור דורשי התורה מתמוטטים והולכים. ואין לנו אף „תמורתן" (שפי׳ אף במדריגה הפחותה מהם זה הוא ענין „תמורה" עפ״י היסוד שהגיהו המבארים) זה נקרא „סילוק". ועל ענין זה נוטה כוונת רז״ל בילקוט הנ״ל כי זה קשה יותר מחובהמ״ק ומצ״ת קללות. וזה שביארו בעצמם מסרת כוונתם באמרם וכ״כ למה. שנא׳ ואבדה חכמת חכמיו כו׳. מורה שהענין מדבר כי סוג זה נאבד מן העולם לגמרי. וזהו ואבדה כו׳ אבידה שאינה חוזרת: נפלה

שביליה כנתינתה מסיני וזקוקין די נורא מפקין מפומי׳ ממלל רברבין בתורתנו הקדושה. והי׳ משים עצמו כערוגה כו׳ וכבושם זה שהכל מתבשמין בו (עירובין נ״ד) והי׳ כל הרואה זאת והפקחנה עיניו לראות אור בהיר אור צח ומצוחצח כזוהר הרקיע ברשפי אש שלהבת תורת יה. ב) ועיני הי׳ מקור דמעה וגו׳ אויה מי יתן ואבכה יומם ולילה מאין הפוגות ואז ירוח לי מעט. כי הזלת הדמע תועיל להרגיע רוח האדם העצובה והנפעמה. אך „מבליגיתי עלי יגון״. יען מה לא מפני כי נכחד ממני העדר האיום והאבדה הגדולה ויקרת ערכה. לא. נפשי יודעת מאד לערוך את האבן היקרה סגולת התמדה גולת אריאל אשר נאבדה ממני ומכל עם ישראל. אך „לבי עלי דוי״. והלב כולל כל הכחות הנעלמות והנגלות שבאדם אשר ממנו תוצאות חיים לכל האברים וההושים. ואם הלב דוי והמבוע הזה עכור והמקור נדלה הלא יחלשו ויהרסו כל כחות אברי האדם חושיו ועורקיו יאבדו אומץ פעולתם. ג) לוא הייתי „רחוק במדבר מלון אורחים״ ולא ראיתי לפני את מעין התורה. לוחות העדות. אוצר כל חמדת ישראל קודש הקדשים. אז עצרתי לפעמים ברוחי והתאפקתי על יגוני. אך בראותי זאת בחוש הראות את האסון האיום לפני כי נגדעה קרני והורמה צניף תפארתי ועטרת ראשי. אהה. השקט לא אוכל. כי יקרים היו לי הרגעים עת ספרתי צעדי הענק הגדול הזה אאמו״ר איש האלקים. איך נורא ואיום הי׳ מראהו (כאשר אספר אפס קצהו בהמשך דברינו) בשויתי זאת נגדי. רוחי עלי תתעטף בצר לי כי נאבדה ממני בפרט ומכל ישראל בכלל. אבן הנזר אשר התנוססה בין דורי דורות בברק נגהה כמגדל המאיר לכל העולם כולו:

ונבאר מאמר חז״ל (מ״ק כ״ה) א״ל רב אשי לבר קיפוק ההוא יומא מאי אמרת (פי׳ ביום מותי מאי תאמר בהספד עלי) א״ל אם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו איזובי קיר לויתן בחכה הועלה מה יעשו דגי רקק בנחל שוטף נפלה חרבה (א) מה יעשו מי גבים קטנים. א״ל רבה בר אבין ח״ו דהכה ושלהבת בצדיקיא קאמינא. אלא מאי אמרו בכו לאבלים ולא לאבדה שהוא למנוחה ואנו לאנחה. עכ״ל הגמרא. והנה לכאורה תמיה על רבה בר אבין שאמר רק ח״ו דחכה ושלהבת בצדיקיא קאמינא. אמאי לא הזכיר קינה השלישית „בנחל שוטף נפל חרבה״. היה לו לומר חכה ושלהבת וחרבה בצדיקיא קאמינא. ונראה בזה דהנה הראשונים ז״ל פירשו ג׳ קינות האלו שאמר בר קיפוק ע״ד שנא׳ (שמואל א׳ כ״ו) ויאמר דוד חי ה׳ כי אם ה׳ יגפנו או יומו יבא ומת או במלחמה ירד ונספה. הזכיר כאן ג׳ כללי מיתות שונות הבאות על האדם. א) מיתה בידי שמים בדבר ר״ל. והיא מיתה קודם זמנה. כנגד זה אמר אם ה׳ יגפנו. ב) היא מיתה טבעית. והיא בזמנה. כנגד זה אמר או יומו יבא ומת. ג) היא מיתה מקרית שיורד לספינה ונטבע או יורד למלחמה ונספה עם המחויבים למות. כנגד זה אמר או ירד למלחמה ונספה. כמש״נ (משלי י״ג כ״ג) ויש נספה בלא משפט בלא משפט עצמו. רק נספה עם המחויבים שנתחבר עמהם. כנגד זה אמר בר קיפוק אם בארזים נפלה שלהבת מן השמים ונשרף קודם זמנו טרם נמלאו ימי צבאו כמיתת דבר ר״ל מה יעשו אזובי קיר. שנית. לויתן בחכה הועלה היא מיתה מקרית כדגים הנאחזים במצודה רעה. כהם יוקשים בני אדם לעת רעה כשתפול עליהם פתאום. שלישית. בנחל שוטף נפלה חריבה מה יעשו מי גבים קטנים. היא מיתה טבעית. כמו שאמר (איוב י״ד י״א) אזלו מים מני ים ונהר יחרב ויבש ואיש שכב ולא יקום עד בלתי שמים לא יקיצו ולא יעורו משנתם. כמו ע״ד הטבע יחרב ויבש. כן האדם ככלות כוחו ולשד חלבו יחרב ויבש. שכב ולא יקום:

ובזה אתי שפיר מה דאמר רבה בר אבין ח״ו דחכה ושלהבת בצדיקיא קאמינא. והיינו בשלמא בנחל שוטף נפלה חרבה שייך בצדיקים כי היא מיתה טבעית אפס ח״ו חכה

אמרי שמואל

(א) נפלה חרבה עיין בהגהות הגאון מרן שלמה איגר ז״ל (למס׳ מו״ק) הנספחות להש״ס הנדפס מחדש דפוס ווילנא שמביא בשם הרב הגאון מהר״ש אלמושנינו ז״ל כי לפניו הי׳ הגי׳ „חריבה״. וכן הראה לי הרב הגאון המובהק מו״ה מתתיהו ז״ל שטראשון. כי גם לפני הגאון מהר״ש אבוהב ז״ל הי׳ הגי׳ כן. ועיין בס׳ דקדוקי סופרים בהגהה להרב הגאון הנקי מו״ה רפאל נטע ז״ל ראבינאוויץ במינכען

הכה ושלהבת. חכה היא מיתה מקרית. ושלהבת מיתת כרת היא. בצדיקיא קאמינא. אלא מאי אמרי בכו לאבלים. לבניו ולאחיו. ולא לאבידה. שהוא למנוחה ואנו לאנחה. דאם אדם נעלה או חפץ יקר נאבד בזה העולם יש להתאונן בעבור שני דברים. א) עלינו שאבדנו אותו. ב) ועל האבידה שהיא מונחת במקום צער ויגון בטיט ורפש. אבל הצדיק שמת אין להתאונן רק בחינה אחת על האבלים. שנאבדה מהם עטרת ראשם. ולא על נשמת הצדיק שהיא למנוחה ובגנזי מרומים תשכון. לכן כל בית ישראל יבכו. כמש"א המקונן (איכה ה' ט"ז) נפלה עטרת ראשנו אוי נא לנו כי חטאנו. דלכאורה מלת „נא" מיותר. אלא שדקדק בדבריו הנעימים עת התחיל לעורר את העולם. ואמר נפלה עטרת ראשנו געו כל העם בבכיה כמו שעה או שתים ופסקו מלבכות. והבין שהתנחמו עצמם בזה. אחרי שכבר נפלה עטרת ראשנו ואין בידינו להחזירה מה נתאונן יותר. לכן אמר זאת. לכם לבכות גם עתה. וכן כל הימים מה שחטאנו מקודם וביד פשעינו חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו. וכן לוא המהרנו בעת מחטאתינו אז נבנה את הריסותיו. כמשו"ל כל דור שלא נבנה בהמ"ק בימיו כאלו נחרב בימיו. כי עלינו לתקן את אשר פגמו אבותינו בשני חורבנות. הראשון מפגם ע"ג ג"ע ש"ד. והשני מפני שנאת חנם. וא"כ פי' אוי „נא" „עתה" לנו כי חטאנו מקודם. וחוטאים גם היום. ועלינו לבכות כאלו עתה חסרנו בעונינו עטרת ראשנו. כן הדבר עת נפלה עטרת ראשנו במות אבי אבי רכב ישראל ופרשיו עלי ביחוד ועל כל יראי ה' לבכות ולקרוע סגור לבבנו ולצעוק אוי „נא" לנו אוי „עתה" לנו כי חטאנו מקודם ולא השכלנו ללמוד ממנו תורה ומדות טובות בהיותו בחיים חייתו. וארבעים ושמונה שנים שישבנו בצלו ולא למדנו ממנו מאומה. ולא חשבנו לספור צעדיו והליכותיו בקודש. אם כל מספר ימי חייו היינו לומדים ממנו איך היה ממאס כל תענוגי העולם באכילה בשתיה ושנה. אז מאושרים היינו בארצות החיים. כי היה אוכל אף אם נפסד המאכל מלאכול. וכן השתיה. וגם לא בעת שהיה תאב. וכן השתיה והשנה (א). יותר מחמשים שנה שלא ישן בלילה בנשימה אחת יותר מחצי שעה (ב). ואף עת היו עמודי בריאותו רופפים לא הניח תלמודו הקדוש (ג) ותיכף התגבר כארי ועמד באימה וביראה ורחץ ידיו וברך ברכת השחר בשמחה ואהבה עזה אשר

אמרי שמואל

במינכען. וכן מצאתי מובא הגי' הזאת בס' אהבת עולם להגאון ר"ש אלגאזי ז"ע. ומלשון הפסוק ונתתי יאורים חרבה (יחזקאל ל' י"ב) משמע כן: (א) השתיה והשנה לקיים כל המשחיר פניו על ד"ת בעוה"ז הקב"ה מבהיק זיוו לעוה"ב (סנהדרין דף ק'): (ב) מחצי שעה מובא בשם ס' מחזיק ברכה למרן חיד"א ז"ל שכתב ושמעתי מת"ח מערי המערב הפנימי שהי' זמן רב בדרך ומדקדק כמה וכמה פעמים בשינת הסוס והיו כ"ט נשמי והסוס מתעורר. ועוד כ"ט נשמי והסוס מתעורר. וג"ס נשמי דהסים הוא יותר מחצי שעה עכ"ל. ותתכן בזה מלית הגמ' ודוד הי' מתנמנם כסוס (ברכות ג'). מאלפנו דעת מוסרי. אם כי מוגבל בטבע ולא ימצא חמור או סוס אחד יישן יותר מחבירו. אמנם האדם הוא רצוני על פעולותיו וטבעיו. ובידו הבחירה להחליף כחו. ולהרגיל טבעו במעט שנות. הלא ראינו שיש בע"ח מבהמות הארץ שהם מסתפקין בשיתין נשמי. ובס' מור וקציעה (דף ו') בד"ה דעד שיתין נשמי כו'. כתב דהא דאיתא בגמ' (שם) „וכמה שינת הסוס שיתין נשמי". לאו דווקא הוא אלא מספר שלם נקט. וכן בלשון הזוהר דקאמר ולא הוה נאים אלא שיתין נשמי ליסגא קלילא נקט כו' ע"ש. ובירושלמי ברכות (פ"א) מדרש איכה (פיסקא ב') מדרש שו"ט (מזמור כ"ב) בתהלות דהע"ה ד"א זשה"כ עורה כבודי עורה הנבל וכנור. אמר דוד כו' קומי כלום. ופי' אני מעורר ומריק כבודי משום כבוד בוראי. ופי' „עורה" מלשון ותער כדה אל השקת (בראשית כ"ד). והמהרש"א בח"א פ"ק דסנהדרין על אמז"ל כנור הי' תלוי כו'. וז"ל לפי שיש ג' מיני התעוררות באדם. א) יש שמתעורר ע"י עצמו. ב) שמתעורר ע"י דבר אחר. ג) שהוא מעורר השחר. וזש"א עורה כבודי בחצי הראשונה מן הלילה אני כבודי מעיר את עצמי לעסוק בתורה אף במתנמנם כמ"ש רפ"ק דברכות. ועורה ע"י אחר. והיינו ע"י נבל וכנור בחצי השניה. ובסוף הלילה אני מוסיף לעורר אחרים. „אעירה שחר" שאני מעורר השחר ושחר לא מעורר לי: (ג) תלמודו הקדוש אחז"ל (עירובין כ"ד) חש בראשו יעסוק בתורה שנא' רפאות תהי לשרך. ולכאורה הוא נגד מה שאחז"ל למה נקראת תושיה שמתשת כחו של אדם (עיין אגדות מהרש"א ז"ל). ואמרו במדרש שה"ש ע"פ משולפת בפיפיס.

אשר לא יסופר. ואח"כ עמד על רגליו מקודם הצות עד אור הבוקר יותר משמונה שעות ולמד גמרא ופוסקים בקול נעים ונורא. בקול הוצב לבת אש דת אשר כל שומע התרגשה נפשו ברגשי קודש. ואח"כ רחץ ידיו לתפלת השחר ועמד להתפלל מלה במלה בקול נעימות ונגינה עדינה. ומי שהי' שומע אותו מתפלל פעם אחת בחול או בשבת הי' מעורר בלב השומע רוח דעת ויראת ה' בשנה או שנתים. אף מי שהיה לבו קשה כאבן הי' נמס כדונג מאור כוונתו שהי' מכוון בכל מלה ומלה מסדר התפלות ומוציא כל הגה ונאום בצלצול נעים וברוח כביר. אף כי רוחו הקדוש היה עטוף בסודות וכונות התפלה רזין עילאין בב"ז שפתיו ברור מללו עפ"י חוקי הדקדוק וההגיון אשר ידו בכל משלה (א). ואח"כ קרא פרשה בתורה שנים מקרא ואחד תרגום. וכל מלה ומלה כהתורה היתה יוצאת כאור בהיר מפיו הקדוש והטהור זלה"ה. ואח"כ אכל פת שחרית והיה ישן מעט. וישוב הקיץ משנתו כאלו המלך עומד נגדו ומקיץ אותו. והי' עומד בזריזות גדולה ובאימה ויראה. ותיכף ישב ללמוד כל היום עד מנחת הערב. ואם נודע לו בתוך היום מפדיון שבוים אחד או מאביוני העיר אשר נפשם תתמוגג ברעב. צאצאיהם שואלים לחם ופורש אין להם. ומסוה הבושה מכסה פניהם לבקש רחמים ותנינה ממתנת בו"ד. תיכף חקר ודרש אם יש להם קרובים בעיר שלח אחריהם. ולא יצאו מביתו עד שהפץ ה' בידו הצליח ופדה את השבוי או גבה כמה אדומים לפרנסת האביון שנודע לו. ופעמים רבות נתן ארוחתו האחרונה או כלי ביתו אשר לא נשאר לעצמו. ואם הי' לאחד מיראי אלהים בת בוגרת והגיעה לפרקה. ולו אין משען ומשענה ובא אליו לבקש רחמים. ולא היו ימים מועטים עד שצמצם את עצמו. ומן הבא בידו נתן ברוח נדיבה. וכאשר לא הספיק גבה מקרוביה נדוניא ובגדים וכל צרכיה. בנות ישראל על אבי הגאון ז"ל הכ"מ בבינה המלבישכם שני עם עדנים המעלה עדי זהב על לבושכן:

זכורני באיש אחד ת"ח תם וישר ושמו ר' יעקב סופר מעיר קידאן והיו לו בנות רבות בשמונה או יותר. והי' כותב לאדונינו מורינו ורבינו אבי הגאון ז"ל בעת שהגיעה בת אחת לפרקה ולאיש ההוא לא הי' לו שום קרוב וגואל בעירנו ווילנא. וכלו כל הקצים כי לא מצאה ידו להתחתן אותה ולהוציאה לאיש. והשיא את בתו בנדוניא ובגדים וכל צרכיה בהשתדלות אאמו"ר הגאון הכ"מ ז"ל. וכן השיא כל בנותיו. והוא לא הי' קרובו וגואלו. וכן ידעתי לאיש ירא אלהים ת"ח מובהק נחבא אל הכלים הדר כבמה שנים בעיר סלוצק. שהשיא ע"י את כל בנותיו. וכמה קהלות קדושות וטהורות תבכינה על השרפה אשר שרף ה'. ולא השאיר לנו לא מנהל ולא מנהיג. למי נושיט את ידינו. למי נפרוש כפינו לעזור לנו להשיא את בנות האביונים. לפדות שבוים. לקבץ גמילות הסדים. להקיר כים קדושים על לבות השואפים לתורת חיים. להאיר בנגלה בכל מקצעות התור[ה] עינים. ולגלות סודות נצורות. ורזים נעלמים המגיעים עד לב השמים. לגולל האבן מעל פי באר הקבלה אשר ארזי אל לא עממוה. ונתנו לה לתושיה כפלים. מי יפרה כדת בבורים.

ייעשה

אמרי שמואל

ספירים. שמחלשת הגבורים. ויבואר זאת בדרך השכל. והוא. כי חכמים חקרי לב חקרו והראו בראיות נאמנות והחליטו במופתים ישרים וחלופים (דירעקטע אונד אונדירעקטע בעווייזע) כי כח השגה בחומר הוא דבר בלתי אפשרי בו מפאת איכות בניו ומהות תכונתו. וע"כ אין להחומר כח והכנה להשיג נעלמות וידיעות רוחניות בלתי עזרת השתתפות הנפש השכלית. וכל עוד שהחומר הוא בתקפו ובגבורתו לא ישתתף עם הנפש בת אלקים. וע"כ השגתה מעטה. וכל אשר כח החומר נחלש ע"י שקידת התורה. אז ישתתף יותר להנפש ויתדבק ברוחניות. ואז ישיג האדם השגות וידיעות נעלות. ועתה יבואר אל נכון כי החש בגופו ובחמרו היינו שהמרו לא יניחהו לבוא אל הנעלמות. יעסוק בתורה וישתתף אל הנפש ע"י שקידת תושיה. וכאשר נחלש החומר ע"י עסק התורה והמצות וישתתף אל הנפש. אז יתלכדו ולא יתפרדו הפאות. כח הגוף והנפש. ופועלים פעולתם בעניינים חומריים ורוחניים יחד. ואח"ז לפי דברת החוקרים יתאמץ גם הגוף וישיג התעוררות ועזמה בחומרית כבמוסרית:

(א) בבל בשל"ה גם' ברכת משה להרב ר' משה זלאטאווער ז"ל מובא בזה"ל. ואני ראיתי לרבינו אליהו מווילנא שהי' עומד בתפלתו כעבד לפני המלך וקולו לא נשמע. רק ק"ש קרא בנעימה והי' מדקדק גם

במתג

ויעשה גדרים. לקבץ עדרים מכל הערים. לקיים שנת השמטה כפי אשר למדונו ההורים.
אם כל אלה שהזכרתי מדרכיו אפס קצהו היינו למדים ממנו בחיים חייתו. לא הי' קשה
עלינו כ"כ פרידתו. כי מת בזקנה ושיבה טובה. אך ע"ז נבכה יומם ולילה אוי נא לנו כי
חטאנו בחיים חייתו ולא למדנו מאתו מאומה. לכן לא אמר כי „עוינו" או כי „פשענו"
שנופל על המזיד. רק אמר כי חטאנו שהוא שוגג יען כוונתו מלשון קולע באבן אל השערה
ולא יחטיא (שופטים כ' פ"ז). כי חטאנו והסכלנו מאד לעשות כי עזבנו אותו שילמוד בינו
לבין עצמו. כי עד ארבעים שנה למד לעצמו ואחר ארבעים שנה הי' כל מגמתו ללמד
לאחרים אפס השיג מעט מזער תלמידים שיתמידו בלמודם יומם ולילה שלא יסבבו אליו
בטול תורה. (זולת תלמידיו (א) הקדושים אשר יצקו מים ע"י אליהו אבי מרן הכ"ם
אשר התאספו אליו אח"ז). ויישינו את למודיו הנוראים והנפלאים אשר לא כל מוחא סביל
דא. ואנחנו חטאנו ולא קלענו אל המטרה הקדושה אשר הציב לטעת בקרבנו ענבין
שגיאין באורייתא בנגלה ובנסתר. נשאתי עלינו דברי החוזה אוי לי על שברי נחלה
מכתי ואני אמרתי אך זה חלי ואשאנו (ירמי' י' י"ט). כי יש להתבונן מה שהזכיר „שבר ומכה".
אך הענין הוא כי שבר הוא בעצם ונראה מבחוץ. ומכה היא חבורת מכה טריה בבשר
האדם פנימה. וזה אמרו אוי לי על שברי נחלה מכתי. כי סברתי ששברי הוא רפואה
למכתי כי מיתת צדיקים מכפרת כמו פרה ובגדי אהרן (עיין מו"ק כ"ח) ובאמת הוא טעות
בידינו. כי השבר הוא מרפא למכה חדשה כמו אבעבועות פורח מלאות ליחה טריה.
וכאשר נופל ושובר רגלו זבה מכתו ומתרפאת. כן מיתת צדיקים מכפרת על עונות שהיו
ביום מיתתו כמו בפרה שהיתה מכפרת על אותה הטומאה. וכן בגדי אהרן היו מכפרים
על אותן עונות שהתודו עליהן בעת שהי' נושאן. וזהו „נחלה מכתי" שהיא ישנה ונושנה
בירושה ונחלת קדומים היא (משורש נחל. לא חלה) היינו חטאים שאדם דש בעקביו.
כמו לה"ר דברי לצון ומהתלות. דברי מרמה ותהפוכות. הגיוני תעתועים המאבדים נפש
האדם עד לשחת. ואין אנו מכירים אותם להטאים. והמה בכלל דרך ארץ וארחות תלד.
ומי שאינו בקי בהם ובשיחותיהם אינו מן הישוב. ולא נחשב לאיש נבון ומשכיל. הנועדו
שנים יחדו אם לא ידברו הוות ומרמה להלעיג על דברי הז"ל וכל המחזיקים בארחות
קדשם. ומי שאינו בקי בדרך העולם אומרים עליו שהוא שוטה רשע וגם רוח שאין כבודו
לדבר עמהם. וחכם נקרא מי שיודע מאה רמיות על כל ענין וענין:

ועלינו אמר ירמיהו הנביא ע"ה (ירמי' ה' כ"ז) ככלוב מלא עוף כן בתיהם מלאים מרמה.
ולכאורה פליאה היא. האם לא הי' לו להמשיל רק לכלוב מלא עוף. אך הענין
הוא כי הכלוב הוא כלי גדול כאשר יושב בתוכו עוף או צפור אחד קשה לצודו שבורח
מזוית לזוית. אפס כאשר הכלוב מלא עוף ורוצה לצוד אחד מהם נקל לו לצודו כי אין
להעוף מקום לנוס. כן בתיהם מלאים מרמה. וכאשר יבוא האדם לביתם בנקל להם לצודו
בתרמיתם. יתחיל לדבר אתו טובות ולבו בל עמו. וכאשר יביט בפניו שהשומע מבין
קצת תרמיתו ידבר עמו מרמה אחרת הפוכה מהראשונה ויש להם ערמות ומרמות רבות
עד שנצוד באחת מהנה. א"כ אוי לי על שברי כיון שנחלה מכתי והיא לנו כהיתר. כיון
שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר (יומא פ"ו). ובפרט אנחנו מיום שעמדנו על
דעתנו הורגלנו ברמים ומרמה וגם שארי עבירות שנדע עונשם קטן הוא בעינינו ערכם.
וזה אשר אמרתי „אך זה חלי ואשאנו". על כל עונש עבירה אמרנו אך זה חלי הוא.
סיבה שאנה לידי ואשאנו בתשובה קלה בהרהור תשובה. אך ע"ז נוכחתי כי נחלה
וירושה היא מכתי מימים מקדם. ומחלה נושנת היא אשר קשה רפואתה:

והנה תנן (במס' מו"ק כ"ח) נשים במועד מענות ולא מטפחות. ואמרינן עלה בגמרא
מאי אמרן אמר רב ווי לאזלא ווי לחבילא וכו'. ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן גוד
גרמא מכבא ונמטי מיא לאנטיכי. ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן שיול אצטלא דמילתא
לבר חורין דשלימו זוודי'. ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן עטיף וכסי טורא דבר רברבי ובר
רמי

במתג כדין. עיין שו"ע או"ח סי' ס"א סעיף כ"ד ע"ש: (א) זולת תלמידיו אשר מובא זכרם הקדוש
בספר

רמי הוי. ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן אהנא תגרא אזבזגי מיבדקו. ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן רהיט ונפל אמעברא ויזופתא יזיף. ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן מותא כמותא ומרעין חיבוליא. עכ"ל הגמרא. והנה אצל כל אחד הזכיר אמר רבא. בוודאי השמיע לנו בכל מאמר דבר נחמד (ודברי חכמים כגחלי אש) ולא רצה להגיד אותם בפעם אחת כדי לחבב המאמרים. ובעלי התלמוד כתבו לנו כל שבעה המאמרים יחד ואנו אין לנו עינים לראות ולא חך לטעום נופת צוף דבריהם. אך נראה לי קצת להעיר בדבריהם ז"ל על מיתת הצדיקים. הערה ראשונה העיר את לבבנו הסתום והאטום. כי עפ"י רוב אנו בוכים ואין אנו יודעים על מה אנו צריכים לבכות ולהוריד כנחל דמעה. אנו בוכים על הצדיק שנפטר מן העולם. ובאמת עליו אין לבכות. כי נפשו בטוב תלין ובצל שדי תתלונן. בסוד שיח שרפי קודש תמצא הרוחה. מרגוע ומנוחה. אהה. ורק אותנו עזב לאנחה (א). משל למלך שהיה לו בן זקונים אוצר כל כלי חמדת המדות הטובות. וישלח אותו לעיר גדולה מלאה חכמים וסופרים ללמוד חכמות ומדעים בשבת תחכמוני. ויאמר המלך בלבו אם יתמהמה איזה שנים בכרך גדול כזה המלא תשואות אין מספר ורובן נכשלים בגזל ועריות ובכל התועבות כדרך צעירי ימים השוגים בחמודות בשרים המשחיתות נפש האדם. גם אם לבו יראה הרבה חכמה ודעת הלא יצא שכרו בהפסדו. כי בעת שיהי' פנוי מחוקי הלמודים ילמוד מהם מדות רעות ופחותות. ע"כ גמר אומר כי רק בעתות הלמוד יהי' בכרך ויתר עתותיו יתאכסן בכפר אחד סמוך להכרך. שמה יאכל וישתה ויבלה עתותי מנוחתו. ולא תהיינה עתותיו בידו להשחית מדותיו. כי בעל האכסנאי שבכפר ישמור צעדיו. וגם מאופן כזה תצמח תועלת לבני הכפרים שילמדו מדותיו וישמעו בכל יום חכמתו שילמוד בעיר. ויקבלו הנהגותיו המועילות. וכן עשה המלך. ויהי מקץ שנתים ימים וישלח המלך אגרת לבנו שיבוא לביתו. ויסע בפתע פתאום. וגעו כל בני הכפר בבכיה. ויאמר כפרי אחד לרעהו מה אתה בוכה ויענהו על בן המלך אני בוכה איך נסע לדרך רחוקה כמה מאות פרסאות ויעונה בדרך כחו. והעיקר לבי עלי דוי כי עזב הכפר שלנו הנחמד בשדמות אחו וגני ירק הרבה. ובית המרחץ אשר בנינו בזיעת אפינו על שפת הנחל. אנה ימצא מקום נאה לדירה מרווחה כאשר מצא הכל בכפר שלנו. ויען לו השני הסכלת אחי חביבי בדבריך. עליו אין לנו לבכות ולהצטער. אף שלא ראיתי מעולם את ארמון המלך בכ"ז אשער בנפשי כי בוודאי הוא יפה כבתי הכפר הנאוים שלנו. ואולי יפה עוד יותר. אך ע"ז לנו לבכות כי לא נשמע עוד צוף מנגינותיו עת פרט ע"פ נבל אשר קולו נעים לאוזן שומעת. וימצא איש אחד מבין דבר בין אנשי הכפר. ויאמר אוי נא לנו כי שניכם אינכם יודעים את העדר הגדול אשר נעדר מאתנו בהפרד בן המלך מאתנו. אויה גלה כבוד מתוכנו ולנו לבכות ולשפוך כנחל דמעה כי לא זכינו להשתעשע בחכמתו הגדולה ולא למדנו ממדותיו. לא שמנו אל לבנו לשמור צעדיו שיחותיו ומדבריו אשר כפנינים התנוססו בו. ואז היינו מאושרים בשלמות אנושי ולא היינו כבוערים בעם. האח. עין מי לא תזל מים מאין הפוגות עת תשוה לפניו את הכבוד

אמרי שמואל

בספר „עליות אליהו": (א) עזב לאנחה והענין במה שנמצא כתוב בספר כתי"ק לאחד קדוש מדבר וז"ל. ידוע ומפורסם שכשהצדיק בעולם יש תועלת הרבה. אבל הכוללים הם ארבעה. וכנגד אלו ארבעה כשנפטר. אנו עושים ארבעה דברים. שכל אחד מתיחס על מה שהפסדנו. הא') כי בהיות הצדיק בעולם הוא קורע גז"ד רע שיש בעולם ח"ו כמשרז"ל הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה. כנגד זה הענין כשנפטר אנו עושים קריעה עליו. והוא מתיחס אליו כמו שהצדיק קורע גז"ד כך אנו קורעין עליו. הב') שהצדיק הוא מגן וצנה לישראל ביסורין שבאים עליו כמ"ש הנביא והוא מחולל מפשעינו וגו' וכרבינו הקדוש כנודע. וכנגד זה אנו חולצין כתף שהם מגן וצנה. הג') הוא הקרבת המועיל. כי בהיות הצדיק בעולם בזכותו מוריד השפע הטוב לעולם. וכנגד זה אנו מורידים דמעות עליו. הד') שהוא מדור ומקדש כמשרז"ל ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. בתוכו לא נאמר אלא בתוכם לפי שהצדיק הוא המקדש. ולכן אנו מתאבלים עליו כעל חורבן בית אלהינו. עכ"ל ספר דברי שלמה (יקר המציאות מאד) בפ' אמור דף ס"ו להגאון קדוש ה' מרן ש ל מ ה בר יחיאל שלם ז"ל מעיר סופיא. אשר במדינת טורקיא (ואח"ז נתמנה רב להספרדים באמשטרדם

הכבוד אשר התכבדנו עת באו שרי המדינות הפחות והסגנים לקבל פניו באימה וביראה ויאמרו תמיד אשרי עבדיך אשרי אנשיך העומדים לשמוע חכמתך. אשרי לבני הכפר שזכו כי תשכון כבוד בתוכם וישרתוך. ע"ז דאבה נפשנו כי עתה נשאר הכפר כמלונה במקשה. „וכצל" חלף כל עונג זה מאתנו (א). ואין מקוה עוד לשוב ולראותו בקרוב ולהתבשם מזיו חכמתו וצדקתו. כצל עברו הימים הטובים האלה ולא הוקרנו ערכו הרם:

כן בהעדר הצדיקים אשר שולחו ארצה לא לתענוגות בני אדם ושעשועי חלד כמשל הכרך רק באהלי עוני ימצאו מרביתם מעון למו כמשל הכפר. ועת כבוד אלהים יאספם המון העם יבכו על כי עזבו ארץ הנשמה הלזו. מהם המתוכמים מעט יותר יבכו כי נעדרו מהם אנשי שם אשר התענגו על כבודם. והאמת לנו לבכות כי נשארנו כיתומים באין אב. באין רועה ומנהל. ולא שמנו אל לב ללמוד הנהגותימו. צדקותימו. קדשת מפעליהם וחכמת אלהים אשר בקרבם בעוד היו אתנו מלאכי קודש אלה ולא ידענו להוקירם. אויה. ע"ז אבכה יומם ולילה. עיני עיני יורדה מים כי רחק ממני מנחם משיב נפשי (איכה א' ט"ז). ויש לפרש הכפל עיני עיני ומאי ממני מנחם ומשיב נפשי. כי נודע זאת אשר שם „עין" הונח להוראה כפולה. עין הגשמית ועין השכלית. כמו ולבי ראה הרבה חכמה (קהלת א' ט"ז). שהלב רואה ג"כ בעין שכלית אשר חננו ה'. עין הגשמית רואה בצרה גשמית, ועין השכלית תתבונן על צרת הנפש הרוחנית:

והנה בחורבן בית מקדשנו נחסרו ממנו ג"כ שני הענינים. ההשפעה הגשמית ארץ זבת חלב ודבש ארץ פוריה ורעננה אשר לא חסר כל בה. מהרריה חצבו נחושת וגבעותיה עפרות זהב להן וכל תענוגות בני אדם וחמדת הגו נמצאו בה. ועל צרת הגוף

קשה

אמרי שמואל

באמסטרדם) נדפס בפפ"ד שנת תקי"ג: (א) זה מאתנו דוד המע"ה אמר כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו כצל ימינו על הארץ ואין מקוה (דה"א כ"ט) ופירשו חז"ל במליצתם הלואי כצלו של כותל, הלואי כצלו של אילן. אלא כצלו של עוף בשעה שהוא עף. דכתיב אדם להבל דמה ימיו כצל עובר (מדרש זו). ועלינו להבין המשל והמליצה בזה. כי מבואר הוא שאין לצל מציאות קיים בפ"ע. אמנם הוא נמשך ממציאות העצם המצל התחיו. לכן אל כל אשר יהי' רוח העצם ללכת. שם ילך הצל עמו. ואם ינטל העצם ממקום זה והי' הצל כלא הי'. כן בשר האדם אין לו תנועה ולא הרגשה מצד עצמו מאומה. רק אם תנועתו נמשך מן רוח החיים אשר בקרבו. ולכן בהנשא הרוח מעל הארץ לא נכר בבשר שום הרגש ותנועה עוד. לזה נמשל הבשר לצל והרוח לעצם. כן כל ימי אדם על הארץ אך הצל יראה לעיני בשר. והעצם לא יראה בעת שלא יראה הצל לעינינו. וזה במותו נבין כי העצם חלף הלך לו. לכן סר צלו. ובאשר התבונן משל התלמודי מצא ג' מיני צללים לג' מיני עצמיים. וכאשר ישאל אותנו אדם לאמר עד מתי יעמוד הצל. נשיבהו. כל ימי קיום העצם. וכי יוסיף שאלה עד מתי יתקיים העצם. נשיבהו. החזק יתקיים עד מאה שנה והרפה חמשים (דרך משל). אמנם כ"ז בעצמיים אשר מנוחתם ותנועתם אך טבעים מוכרחים לבד המה. כי אז יהי' לנו כח הטבע לקנה המדה לשער בו כח הקיום לכל אשר תחת הטבע יעמודו. לא־כן אם העצם הוא תחת ממשלת בעל בחירה וכוונה. לא נוכל להחליט מצד הקיום בכח הטבע לבד. רק בהצטרף רצון המושל אשר לו. ואלו ידענו שרצון בעליו הוא בקיומו לבד. חזר הדין להחליט כח הקיום בכח הטבע. אבל אם איזה תכלית אחר לבעליו בו שאינו מכוון לקיום העצם אך בתולדותיו עמו. הנה אם יעמוד מלדת יעמוד גם רצון בעליו מקיומו. ועדיין נוכל להחליט על כח הקיום כל הימים אשר פריו יתן בעתו. כ"ז בעצמיים שאינם בעלי בחירה מכוונת בעצמם אשר תנועתם ומנוחתם ביד אחרים. אם ביד הטבע או ביד בן אדם. על פיהם יחנו ועל פיהם יסעו. לא כן העצם שהוא בעצמו מושל על כל תנועותיו. ועושה כל מעשיו עפ"י רצונו ונטיית רוחו. אז לא נוכל להחליט על קיומו אף יום אחד. כי הרצון משתנה תמיד. והמון חליפות פועלות עליו תמיד. זה יניעהו. וזה יניחהו. זה יעצבהו. וזה יענגהו. ולפעמים אף יחיהו. או ימיתהו. לכן אם ישאלנו אדם על צל הכותל אשר תכלית בעליו בו יוצא מקיומו של כותל שבזה מתקיים מחסהו ומכון שבתו. הנה נוכל לשער בהחלט כי מצב הצל הוא כפי קיום הכותל. החזק הוא הרפה לפי כח טבעו שבטוחים אנחנו בבעליו שלא יסתרהו כל עוד יעמוד טבעו בו. והצל יבוא לרגליו. לא־כן האילן אשר צלו מורכב מענפי עץ עלים ופירות. ותכלית בעל האילן מכוון בפירות. גם כי יזקין בארץ שרשו ולא יוסיף עוד לשאת פרי. לאם יתנן לאכלה. אף

יסיק

קשה להתנחם בנחמה כללית. למשל אם איש אחד רעב וצמא אשר תקצר נפשו למות האם תרוה אותו נחמת הכלל כי בכלל נמצא דגן ותירוש אחרי שבטנו חסרה? ע״כ לענין נחמת הגשמית אמר המקונן כי רחק „ממני" מנחם. כי בגשמית שייכה הנחמה לו לבדו ולעצמו. אם יתנו לו לאכול ולשתות. ועל ענין השני שנאבד בחורבן בית מקדשנו אשר הוא העיקר ועליו נבכה יומם ולילה היינו ההשפעה הרוחנית כבוד אלהים השראת השכינה. שפע החכמה העליונה האורים והתומים. ועוד מחזות קרושות הנוגעות לרוחניות אמר משיב נפשי הנוגע לנפש האדם האצולה ממרומים. ובזה שייך גם ישע כללי ורוחני משיב נפשי. ועתה אהה רחקו מאתי שני אלה. וע״ז אמר עיני עיני הגשמי והרוחני: הדבר ארים קול קינה והגה על פטירת אאמו״ר איש האלהים כי עיני הגשמית ועיני השכלית יחד תבכינה. הראשונה בזכרי כי באהבתו ובחמלתו לפרי בטנו הי׳ מנחם לכל עצבונינו ומכלכלנו בצרכי הגוף. ועתה רחק ממני מנחם. והשנית והוא העיקר כי אין „משיב נפשי" בענינים הרוחנים ועין השכלית דמע תדמע כי אציג נגדי את עונג וצהצחות הנפש עת הקשבתי לקח מעט מהוד תורתו כעשרים שנה או יותר. ועתה הכרתי כל אלה ואין משיב נפשי עוד. ועד״ז יתאר לנו רבא התלמודי הקדוש „ווי לאזלא ווי לחבילא". לא בגלל הצדיק צריכים אנו לבכות. כי הוא למנוחה. אך ווי שאזל ממנו. פי׳ ווי לנו כי אזל דבר יקר ממנו. ומבאר דבריו ביתר ביאור. „ווי לחבילה". פי׳ לחבורה שלנו כמו חבל נביאים (שמואל א׳ י׳ ה׳) שנשארנו ערומים וערטלאים בלא תורה בלא מצות בלי הנהגות טובות ולא למדנו ממנו מאומה להשאיר מפעליו למוד רוחני חרות על לוח לבבנו כבצפורן שמיר. במאמר השני נראה הערה אחרת שאמרו „גוד

גרמא

אמרי שמואל

יסיק בו ואפה לחם. בכ״ז נתלים קיומו בקיום פירותיו. גרוע משמהם של העוף. שנמשך מענג אשר תנועתו ומנוחתו ברצונו. כרגע יעוף ואיו. ומי זה ישער רצון העוף. לנוח או לנוע. רגע רגע. כן ימיש על הארץ. כל איש ואיש ביום הולדו ניתן בו רוח חיים במשקל ובמדה. לכן אין כל אדם שוה בחיזק הגוף לפי כובד הרוח ורפיונו. ולפי הרוח הי׳ אפשר לנו לשער בדעתנו מספר ימי אדם העתידים על הארץ. אם מעט ואם הרבה. לולא כי כולנו תחת ממשלת יוצר רוח אדם בקרבו. המגביהי לשבת והמשפילי לראות. אשר בו תלוים חיינו ומותנו. ולא נוכל להחליט משך קיום ימי האדם כ״א בהשגחתו תחילה מה רצונו ית׳ בבריאת האדם. יש שרצונו ית׳ בקיומו לבד. ואז יחי׳ כפי כח טבעו. שע״ז אמר דהמע״ה ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה. והבטיחה תוה״ק את מספר ימיך אמלא. ואמר ר״ע זכה משלימים לו (יבמות ס״פ החולץ). ואם מעט או הרבה יהיה כח טבעו. אך ימלא שלימותו כפי ימיו. תמים הוא נרצה לפני ה׳ כזקן ושבע ימים. כי רק לכך נוצר. וכאמז״ל במגילתם „אין הקב״ה מעמיס על הגמלים משא הגמלים". וזהו מליצת אליפז התימני. תבוא בכלח אלי קבר כעלות גדיש בעתו (איוב ה׳). וע״ז נשא המדרש משלו אולי יהיו ימיו כללו של כותל שלא יהרסוהו בעליו טרם יכלו כחותיו בטבעם. מאחר שהכוונה התכליתית הוא בקיומו על עמדו. ויש אשר ההשגחה העליונה תעלהו על אברתה לפני בא יומו. הנה ע״ז יתפלל כל ילוד אשה אולי שיהי׳ סלוקו מן העולם בבחינת הסתלקות האילן שלא יעקרוהו בעליו טרם נתן כל פריו. וזה כדברי ירושלמי (ברכות כ״ד) כד דמך ר׳ בון בר חייא אספד עליו יגע ר׳ בון בכ״ח שנה מה שלא יגע תלמיד ותיק במאה שנים. גם בזה יתנחם האדם אם לא הגיע זכותו למלאות ימיו. וכמ״ש רע״ק (ביבמות שם) לא זכה פוחתין לו. לכל הפחות לא יחסרו שלימותו. כי זאת יבטח כל איש שהטוב והמטיב בלי תכלית. לא יעות אדם בריבו. ולא יקחהו מן העולם קודם זמנו למען לא ימלא תמים לפניו ח״ו. לכן בטובו ית׳ נתן לנו תורה תמימה המזהרת אותנו מכל הענינים המחליאים את האדם והמעכירים את דמו. וגדר אותנו בגדרים וסייגים. והתיר לנו מדה מצומצמת מאד. אחרי שהמעט המותרות יוכלו להביא על האדם רעה רבה. וע״ז אמר שהמע״ה אורך ימים בימינה וגו׳. אך ע״ז ידוה לב משכיל בראותו אולת אדם תסלף דרכו ועל ה׳ יזעף לבו. איש אשר נטה אחרי התאוות הבהמיות וימכור חיי עולם במחיר הנאת שעה. כי לא עצר כח להרגיז את שכלו על תאותו כרגע עד שיתקרר רתיחת כח המעורר ויעמוד על קיומו. והרי זה ממהר לרוץ לרעה כמהר צפור אל פח ולא ידע כי בנפשו הוא. כי ידוע שאין קץ להתפעליות כחות הגוף מכל מראה עינים ומשמע אזנים. הטעם. המישוש והריח. ואם ימכור אדם כל ממשלתו בידם לא יעמוד שעה אחת על מצב א׳ וידיעה אחת. אך צריך לאסור אותם בכח

בחכמה

גרמא מכבא ואמטי מיא לאנטיכי" (פי' רש"י ז"ל לאנטיכי למעלה למפרע). ואין לו חבר בגמרא (א):

ונבאר הדבר ע"פ משל לעשיר אחד שחלה ומחלתו היתה עזה ומוזרה כי אף שהרשו לו הרופאים לטעום כאות נפשו כי האצטומכא בריאה היא. אך כל משקה שהי' נותן מבחוץ אל פיו נתהפך בפיו למרורות פתנים ראש ולענה. ולא שתה ימים רבים וכמעט שמת מצמא. ושלח אחר רופאים מומחים ויועדו יחדיו ויתיעצו שאין לו לשתות מאומה רק שיבלע הרוק אשר בפיו. וכן עשה. עד שנתייבש כל לחותיו וכחו עזבהו. כי לא נמצא עוד רוק בפיו ויהי בסכנה גדולה וידרוש עוד הפעם ברופאים כדת מה לעשות. כי בצרה באה נפשו. וידרשו ויחקרו הרופאים היטב כי אחרי שעפ"י טבע המחלה המוזרה הזאת אין לו להחולה להביא איזה משקה מבחוץ ויגמרו אומר כי אין לו תרופה יותר לחיי שעה כי אם לתלוש ולעקור שן אחת משניו. ומהליחה שנמצאה תחתיה ימצה ישתה ויוכל לחיות איזה שעות. ואח"ז יתלוש עוד שן אחת ויחיה עוד שעות אחדות. ובין כה וכה אולי ירחמו עליו מן השמים ותרף מחלתו ידה ממנו ויוכל לשתות משקה אחר. ויתרצה החולה העשיר גם בזה. וישלח אחר רופא אומן ויעקור שן אחת ויבלע קצת דם הזב מבשר מכתש השן. ותפקחנה עיניו וישמח אלי גיל כי מצא תחבולה להנצל מן המות האיום העומד אחר כתלו. ובפתע פתאום נרפה מאד ויתעלף. ויבואו עוד הפעם הרופאים ויאמרו כי ממרבית הדם השוטף המבליע יצבה בטנו החלש ואשר חמרמרו מעיו אין עצה אחרת זולת כי את הליחות והדם ישפכו לתוך אנטיכי ודוד ויבשל אותם היטב. ואח"כ הנשאר ישתה ואז ישוב וירפא מעט מעט וישוב לאיתנו:

כן הדבר במיתת הצדיק כי בעון הדור נתפס ובעת עדת ישראל תחטא והוכתה במחלה עזה במחלת הנפש הכללית ואשמה בחטאת הקהל אז אם תעקר „שן אחת" הוא הצדיק המשפיע מצדקתו על כל העולם כשן המשפיע' מחיה להגוף. כרחב"ד איש האלהים (ברכות יז) תרפא מדם חלבו וגופו כל העדה. והקרבן הקדוש מכפר על עון הכלל. שמיתת צדיקים מכפרת על הדור (מו"ק כ"ג) בצירוף הדמעות הנוזלות מקרב ולב עמוק. ומודעת זאת כי לא כל הדמעות כשרות לכפרה רק אלה שאין בהם ערבוב הגיונים זרים וטובת עצמם. רק אלה שנתבשלו באור. צרופים וזקוקים שיצאו טהורים „מאנטיכי". והם הדמעות הנובעות והנוזלות מלב טהור החוזר בתשובה שלמה על כל פשעיו. ומקבל עליו עול מלכות שמים בקדושה ובטהרה. ווה שהמליצו חז"ל איך קשה לנו תרופה זו שמיתת צדיקים מכפרת עלינו. האחת „שגור גרמא מכבא". לתלוש שן מלחיים היסורים קשה עד שיצאו העינים מרמעות ויסורין. שנית שלא בכל הדמעות אנו מתרפאים עד „שנמטי מיא לאנטיכי". והמבושל הנשאר מקובל לרצון לכפרה על עון וחטא. ודעת לנבון נקל כי קצרתי בהנמשל. במאמר השלישי העיר לנו עוד הערה יקרה בשם נשי דשכנציב „שיול אצטלא דמילתא לבר חרי דשלימו זוודיה". פי' כי מיתת צדיקים אין מכפרת. כ"א בזאת יכופר עון יעקב בזמן שמקבלים עליהם בני דורו לילך בארחותיו ומדותיו ולהורות עצמנו מדרכיו אז תהי' נחת גדול להצדיק בעולמו שהשיב רבים מעון במיתתו יותר מבהייו. וכן פי' אדמו"ר אבי הגאון הכ"מ על פסוק במשלי י"ב. מפרי פי איש ישבע טוב

אמרי שמואל

החכמה. כחומה בצורה שלא יפרצו גבולה. והי' לה ולהם תוצאות חיים. ע"ז בכו והתאננו החכמים שלא יהיו ימינו ח"ו ככל עוף הפורח בשעה שהוא פורח כנפור נודדת מקנה כן איש נודד ממקומו. כי באופן כזה יוכל להשחית עצמו כרגע. ויצא מן העולם חסר וריק. ויד ה' לא נגעה בו. וע"ז אמר דהמע"ה ורהבם עמל ואון כי גז חיש ונעופה. וסיים שם המדרש „ואין מקוה". אין מי שיקוה שלא ימות. ר"ל ע"ד שאמר קהלת כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. שאף הגדול שבחכמים יחטא לפעמים שלא מדעת בחירה רעה רק מחמת התגברות איזה כח מנפש הבהמית. לכן אין לו תקוה אף יום אחד. ואין לנו להתפלל לה'. רק יהיו ימינו ככל כותל הזה אשר יעמדו בבנין העולם כשמונים שנה ויתי חיי שלוים ושאננים ורחוצים בניס מלאים ברכת ה': (א) חבר בגמרא עיין שבת דף מ"א. ביו"ט אופין בפורני ומחמי חמין באנטיכי. ועיין ערוך ערך אנטיכי. וכוונת הגאון ר' אברהם ז"ל. שבאופן כוונת רש"י ז"ל לא מצינו בגמרא חבר:

טוב וגמול ידי אדם ישיב לו. אמר שהצדיק המשיב רבים מעון מרויח ב׳ דברים. א׳ שיש לו שכר ע״ז. ב׳ שנוטל עוד שכר כנגד כולם. כי כל המצות והנהגות טובות שנעשו בסבתו מקבל שכר עליהן. ווה אמר „מפרי פי איש ישבע טוב״. שיקבל שכר מפרי פיו שהשיבם באמרי פיו. שנית „וגמול ידי אדם״. אלה שהשיבם ישיב לו. שנוטל שכר כנגד כולם. ילז״א שיזל אצטלא דמילתא לבר חרי דשלימו זוודיה״. פי׳ מעשים ומדות טובות (א) נקראים לבושים של מילתא ומשי. בהיוו אם עשיתם הנהגותיו היו רק הלואה שהשכר שהיה נוטל בעד מעשיכם היה צפון לו ובעת אחרי מותו נקרא שאלה שהוא לו בעין. וא״ת הלא די לו בשלו לכן אמר „לבר חרי״. פי׳ הלא בעונותיכם נפטר מן העולם וחרות מן המצות. „ושלימו זוודיה״. שנעשה חפשי ונשלם המע״ט. ואם הי׳ חי כמה תורה ומצות היה מרבה בכל יום ויום. רק בעונותיכם „שלימו זוודיה״. לכן תשאילו להצדיק הנפטר אותם הלבושים היינו מע״ט. כי תרבו בתשובה שלימה ומצות ומע״ט שתעשו הן המה יהיו לו לג״ח של אמת. כי תגמלו את נפש הצדיק אשר תתענג ביותר על זיו אלהי וזוהר הרקיע. נוסף על זכות צדקותיו הרבות שפעל ועשה כל ימי חייו. מאמר הרביעי הוא תנאי אחר אמרו. „עטוף וכסי טורי דבר רברבי ובר רמי הוה״. הוא הערה לת״ח וגדולי הדור שיתאוננו יותר מהמון עם. כי המה לא הכירו ערכו. אבל אתם הרים הרמים גדולי ישראל עליכם להתבונן מעלתו ולעטוף את עצמכם כאבלים ולכסות פניכם בכלימה. אוי לנו מאותה בושה אוי לנו מאותה כלימה שלא הכרנו מעלתו „דבר רברבי ובר רמי הוה״. איך שכחנו את אבותינו הקדושים. הרב גאון עוזנו רבינו משה ז״ל אב״ד דקהלתנו יצ״ו. שהציל אותנו מכבה עלילות ע״י מעשיו הנפלאים ובלבול דם. ומפקידים רעים אשר ספר לנו אדונינו מורינו ורבינו אבי הגאון הב״מ. אשר הכיר בנעוריו זקנים שספרו לו ואת בנו של הגאון ר״מ ז״ל הנ״ל הרב החסיד רבי אליהו ז״ל אשר שם אאמו״ר ז״ל נקרא אחריו. גודל חסידותו ופרישותו. ורעם גבורות צדקותיו מי ימלל. ויצאה נשמתו בקדושה ובטהרה בד׳ אמות של הלכה. שבת בביהמ״ד הישן על המסכתא שהגה בה ברוח עוז ותעצומות. וגם „בר רמי הוה״ שהיה רם מעצמו כמו שפי׳ הוא ז״ל על פסוק ואראה את ה׳ יושב על כסא רם ונשא (ישעי׳ ו׳ א׳). רם הוא גבוה ממעלת עצמו ונשא הוא מאחרים שכל הבריות מנשאים אותו שהוא קדוש ונבדל מהשגת שכלנו. כן היה הצדיק הגאון אאמו״ר ז״ל. איזה פה אשר יגיד שבחך ואיזה לב אשר ידע

אמרי שמואל

(א) ומדות טובות ומבואר הדבר עפ״י דברי בעלי המחקר על שרשי חכמת הנפש (פיזיכאלאגיע) המדמים בגדי האדם למדות ותכונת האדם. וזה משלש סבות. א) כי כמו שהאדם נכר בלבושו החיצוני אם הוא עשיר או עני. איש מלחמה או איש רפיון רוח. סוחר או אומן. כן תוכר טבע נפשו הפנימית. היקרה היא או משחתה בה. ע״י פעולותיו הנצמחות ממדותיו. ב) כמו שבגדי האדם ושמלותיו חליפות הן. מהן אשר נועדו לימי החול ומהן אשר נועדו לימי קודש שבת ומועדי ה׳. כן הוא מחובת כל איש ישראל להתנהג תמיד כראוי לחברת האדם במדות אנושיות ולעשות מצות אלהים המוטלות עליו באופני הליכותיהן בקודש. ג) כי כמו שלא יתכן לאדם בן דעת ללכת מבלי לבוש כן לא יתכן לאדם שילך ריקם בלי נימוסי הדת והתושיה. כי אם תמיד תהי׳ יראת ה׳ על פניו (עיין עקידה שער כ״א). ולזה המשילו החכמים מע״ט ומדות למלבושי האדם. כן המדות צריכות ג״כ להיות ע״פ חוקי התורה ונתיבות המוסר היותר שקולות. כי כל בהן חיי רוח האדם ונשמת אפו. כמש״א הגר״א ז״ל בביאורו למשלי עה״פ להבין אמרי בינה (א׳ ב׳). גם מודעת זאת שהמדות מכונות בשם לבוש. כמש״א ג״כ הגר״א ז״ל בביאורו בנ״ל (ו׳ כ״ז) על המקרא היחתה איש וגו׳ ובגדיו וגו׳ עיי״ש. ועפ״ז יובן מדרשם ז״ל (מ״ר תצוא) דא״ל „ולא היו בגדיהם צריכים תכבוסת כו׳״. פי׳ מעשיהם ומדותיהם שהיו כאור בהיר בלי כל חלאה וכתם. ודבר זה הפליאו חז״ל ביתר שאת למרבה המשרה בשיכל כבוד התורה. כי יעלה וירלה במעלות הראויות להמשיך לב כל רואיו ליראת ה׳ ודרכי נועם בחבה יתירה. רצוי ואהוב באהבת ה׳ ואהבת הבריות ולא יבושו בו מכבדיו. ודרשו עה״פ ואהבת את ה׳ אלהיך שיהא ש״ש מתאהב על ידך. שיהא אדם קורא ושונה ודבורו בנחת עם הבריות. ומשאו ומתנו נאה בשוק. מה הבריות אומרים אשרי וכו׳ שלמדו תורה. ראו פלוני שלמד תורה. כמה נאים מעשיו. כמה מתוקנים דרכיו. עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה. ישראל

יודע כתך. כל חכמי לב לא מצאוך. גם אנשיך בניך משרתיך לא הבינוך. גם אם היה נשא בפי הבריות לא ידעו ערכו אחרית פיהם ראשית דרכו. וז״א „עטוף וכסי טורי״. כל ההרים הרמים חכמים ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם וכל אשר נגעה יראת ה׳ בלבבם העטיפו כאבלים וכסו פניהם כלימה. כי בעונינו נכבה נר ה׳ נשמת אדם. רוח אפינו משיח ה׳ נלכד בשחיתותינו. והוא הפגיע עון כולנו:

זכרו נא אחי ורעי את מי אבדנו בעונינו את אאמו״ר הגאון ז״ל חכם הרזים. טהור עינים. יועץ וגבור. משיב מלחמתה ש״ת השערה. סופר ומונה אותיות שבתורה ומכתירן בכתר עליון דאורייתא ע״פ שני התלמודים בבלי וירושלמי. ספרא וספרי. תוספתא ומכילתא. זוה״ק מדרשים וילקוטים וכל ספרי הראשונים. לא הניח דבר גדול ודבר קטן אשר כל עין רואה באספקלריא המאירה אף בהגהותיו הקצרות לבד ספריו הקדושים. יתפלא וישתומם על גבורתו וחכמתו הגדולה עד אין חקר. וביתר שאת בתלמוד ירושלמי (א) אשר נסתם מי בארו הקדוש והוא פותח רקיען ומאמרים סתומי ההבנה. אויה נפלה נפלה עטרת תפארתנו גאון הגאונים אור ישראל נצח ישורון. בהלו נרו עלי ראשינו ודבריו היו נר לרגלינו בארחות ה׳. המאמר החמישי מעיר ומעורר את העוסקים במספד כל הימים והלילות ואמר נקל לכם להבין איך מיתת צדיקים מכפרת. ואמר „אחנא תגרא אזבינא מבדקי״. כי התגר הוא הבקי מאד בעניני מו״מ כמשאז״ל זבין וזבין תגרא איקרי (ב״מ). אתם יודעים כאשר האדם חומד לקנות חפץ אז לא יעיין הרבה בחסרונותיו. וכאשר בא למכור את החפץ רע רע יאמר הקונה. יבדוק את החפץ מכל צדדיו ויגדיל חסרונותיו עד לב השמים. כן באמת מיתת הצדיקים מו״מ גדול הוא. שבמיתתו וביסוריו הוא מכפר לנו על כל עונותינו במעט דמעות שאנחנו מורידים עליו. היש מו״מ גדול מזה. אפס אתם יודעים כי „אזבינא מבדקי״ כמה בדיקות יבדקו בשמים את הדמעות אם הוא מחסרון הכבוד או הנאת הגוף שאבדנו או מהתעוררות תשובה וקבלה בלב ללכת בדרכי ה׳ והכנעת לבב האבן. וזה שארז״ל (שבת ק״ה) „כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב״ה סופרן

אמרי שמואל

ישראל אשר בך אתפאר (יומא פ״ו): (א) בתלמוד ירושלמי ראה נא את האמור בהקדמה לס׳ „פאת השולחן״ מהגאון ר׳ ישראל ז״ל (מאה״ק) תלמיד רבינו הגדול הגר״א זצוק״ל. ובס׳ „עליות אליהו״ בעלית קיר (אות י״א) ושם נדברו על אודות הפלגת החיבור על ירושלמי ס׳ „זרעים״ אשר עדן לא זכינו לאורו מנסיבות שונות. וזכוותי׳ דרבינו הגדול ז״ל יעמוד לנו כי יצא לאור עולם החמדה גנוזה לחמדת בית ישורון. ומלאתי את לבבי להדפיס מכתב יקר (מכת״י) אשר העריך הגאון ר׳ אברהם ז״ל בתשובתו הרמתה להגאון מרנא עקיבא איגר ז״ל על אודות החיבור הזה כי מאד נעלה הוא. וז״ל המכתב:

ווילנא ער״ח אלול תקנט״ת

אה׳ ידידי ואוהב נפש אבא מרי הרב הגאון מו״ה עקיבא איגר

„יקר מעלותיו כי אספר לא אזכירם כלם. ואשכח הרבה כי עצמו מאד והרבה לספר. רק אזכור ישרו וצדקתו. ענותו וגבורתו. אשר נכסוף נכסף נפשו לשמוע אם נגמר ספר הראשון ממכתבי אדונינו מורינו אבא מורי הגאון זצללה״ה. מה נעים לנפשי שמח נפש נכאה. מה נכבד היום אשר בו כלכלתי יגון העדר כבודי ומרים ראשי. אם עד אלה לא הודעתי את ידידי כמעט נוקשתי. עתה זכיתי את לבי וארחי חדשתי ואתאוה. והוא פי׳ ס׳ „זרעים ירושלמי״. בו נתפזרה כל פזורי התמודות. ונוית חן לכל ראשי התעודות. פי תורתו נפלאות. ויגידו בפה כל נוראותיו. ועד התנאים והאמוראים נוראות מחשבותיו לא ראינו בעינינו. ואבותינו לא ספרו לנו. ומי יחוש ומי יבין חוץ ממנו. אה׳ ידידי מדבר קדשו אשר שמעתי ע״י ב״א ה״ה התורני מו״ה יצחק ממחניט יצ״ו ניכר כי לא הגיש מכתבי ותודות אשר שלחתי לידידי ואוהב התורה והיראה. ומה אעשה עוד לידידי. אכתוב בל״נ עוד הפעם אי״ה עם סוחרי ונכבדי מחנינו הנוסעים לעיר מסחר לייפציג דרך מחנס יצ״ו כנפשו ונפש ידידו. ואוהב נפש ולבו כל הימים״.

אברהם

סופרן ומניחן בבית גנזיו" (א). כי יראת ה' היא אוצרו והשאר יניחו כל אחד לפי כוונתו אם הוא מחמת חסרון פרנסה ימסור להממונה על הפרנסה וביוצא ורק אותן הבא מחמת יראה מניחן בבית גנזיו. המאמר הששי הוא ג"כ מתנאי ההספד והבכי. אמר „רהיט ונפיל אמעברא ויזופתא יזיף" אם בכל זמן שאותו הצדיק חי היה ההמון רהיט במרוצתו בפרנסה ברמים ומרמה ולא שמע לקול מוריו ולא למד מדרכיו מאומה. ואח"כ במת הצדיק מתעורר עצמו מהספד רבים לשוב בתשובה. והתשובה אינה אלא בשעה שהוא עומד בביהכ"נ ובשובו לביתו יספר לה"ר ועושה רמיה כדרכו מנעוריו. הוא דומה לסוחר נוסע עם סחורה שקנה לביתו וההצלחה פנתה לו עורף. כי ירט הדרך לנגדו שנשברה מרכבתו ומתו סוסיו בדרך והוכרח למכור הסחורה בדרך לקנות מרכבה וסוסים שלא יאבד בטחון הנאמנות. וקודם שבא לביתו כותב לאשתו שתלוה בעדו כמה מאות אדומים על הוצאות הככם שקנה סחורה הרבה. וכן עשתה אשתו ולותה בעדו ושלחה לקראתו. וכאשר בא אל המעברה מתיירא לאמר האמת שהמרכבה ריקן שלא יאבד שמו ואמונתו סביבותיו וישלם אל המוכסין. וכאשר בא לביתו הוכרח לתת המרכבה עם הסוסים להבע"ג בעד שברו. נמצא שנשאר בע"ח גדול בעירום ובחוסר כל והוא היה בעוכריו מה שרצה שלא יאבד שמו ונשאר בזה בע"ח. כן המוריד דמעות בשעת ההספד ומתעורר עצמו לתשובה ויבוא לביתו וחוזר לדרכיו והנהגותיו הוא לעצמו חוב גדול בעת ההספד ונשאר אח"כ בע"ה. ועליו נאמר מאה"ח (קהלת ה' ד') טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם. דלכאורה צריכין אנו להבין דמי אינו יודע שזה יותר טוב שלא ידור. אבל כוונתו נראה כי טוב אשר לא תדור כלל משתדור ולא תשלם מיד. וכן נכון לכל איש ישראל כי מיד בבואו אל ביתו מהספדן של צדיקים יפשפש במעשיו ומה שימצא עול בביתו יסיר מאהלו. ואם לא ימצא יתלה בבטול תורה. ולכאורה הקושיא מפורסמת הלא בטול תורה היא עבירה ממ"ע ול"ת. מ"ע ודברת בם ולא בדברים בטלים. ול"ת כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר. פי' אינו רשאי כמו לא תוכל לאכול בשעריך (דברים יב יז). ואיך שייך לומר פשפש ולא מצא. ופי' אאמו"ר ז"ל שואת גופא יתלה בחטא ואשמה מה שלא מצא בעסקיו עול הלא אין אדם צדיק בארץ וגו'. אלא ששגגת תלמוד עולה זדון. ויען שלא למד לכן אינו יודע אם יש עול בכפו. נמצא אם יפשפש אדם במעשיו אם מצא יתקן מיד ואם לא מצא יתלה בבטול תורה ע"כ לא ידע בנפשו חטאתו. וישוב ללמוד בעיון ובחשק רב לידע באיזה מקום שגה וגם שלא ישגה עוד. וזהו ללמוד ע"מ לעשות. שבשעת הלמוד יכוין שכונת צריך לעשות אותו הדין ואינו יודע פרטיו ואתי שפיר יתלה בבטול תורה היינו כי לא למד ע"כ לא ידע במה חטא ואשם. המאמר השביעי הוא לעורר הספד וקול יגון ותרועת שבר. ואמר „מותא כמותא ומרעין חיבוליא". חיבוליא הוא לשון רבית ונשך כי תרגום של רבית הוא חיבוליא. אמר באמת מיתת צדיקים הוא מו"מ גדול. שבמותו מכפר על כל העונות והפשעים והחטאים. אפס היסורין שסבל קודם מותו הוא רבית שעלה לו המו"מ שהיה לו עמנו בארץ הנשמה הלזו:

ומי

אמרי שמואל

(א) בבית גנזיו הלשון סופרן צריכה ביאור מאי צריך לסופרן ואי' הוא מקום רמז לבית גנזיו ברז"ל. ויבואר עפ"י אמז"ל (חגיגה ה') על פסוק ודמוע תדמע וגו' כי נשבה עדר ה' (ירמי' י"ג) אמר ר' אלעזר שלש דמעות הללו למה אחת על מקדש ראשון ואחת על מקדש שני ואחת על ישראל שגלו. וא"ד אחת על בטול תורה. בשלמא על ישראל שגלו היינו דכתיב כי נשבה עדר ה'. אלא למ"ד אחת על בטול תורה מאי כי נשבה עדר ה' כיון שגלו ישראל ממקומם אין לך בטול תורה גדול מזה. עוד אמרו שם מקום יש להקב"ה ומסתרים שמו ששם בוכה כו' עיי"ש. וא"כ אתי שפיר דהמוריד דמעות על אדם כשר היינו על הצדיק שבדור שאחרי שנפטר מן העולם יסוב עי"ז ג"כ בטול תורה. אחרי כי ימות הרועה מי ירעה את הצאן וכל הבוכה בדמעות שלים על השלשה דברים הנ"ל. היינו שדואג על כלל האומה הישראלית לא מאהבת עצמו הנוגע לנפשו רק בוכה כי נאבדה מרגלית טובה מכלל ישראל ואשר קשה סילוקן של צדיקים כחורבן ביהמ"ק כו'. וזאת היא מליצתם הקדושה כל המוריד כו' הקב"ה „סופרן". ר"ל יספור הדמעות אם ראוים לבא בכלל השלש דמעות הנ"ל ואז מניחן בבית גנזיו. היינו „במסתרים" המיוחד

לבכי

ומי יביע את מדותיו היקרות אשר כמלאך אלהים בטל גופו הקדוש לבל יעצרהו הגשם והיה מסתפק תמיד במועט אשר אין לשער ובכ"ז לא ביטל אף רגע אחד מת"ת בגלל איזה דבר שחסר לו. ובכ"ז היה תמיד מרגלא בפומיה כי עדיין לא הגיע למדת ההסתפקות. שמעתי שפ"א (בהלכו לקבל עליו יסורי הטלטול והגולה) בא לעיר מצער אחת בפולין ויבא לביהמ"ד בליל ה' בשבוע וילמוד שם כל הלילה באין הפוגות ולמחר בבוקר אחר תפלת שחרית שהלכו המתפללים לבתיהם וירא והנה אשה זקנה הגישה אוכל לאיש זקן סגי נהור שישב מוכתר בטו"ת ולמד בקדושה ובטהרה ויאכל את סעודת הבוקר. ויהי בתוך האכילה ויאמר הזקן להזקנה ראי נא מי הוא פה בביהמ"ד אשר למד בהשאי כל הלילה וקולו לא נכר לי. בטח עובר אורח הוא ולפי דעתי הוא אורח הגון וקדוש מאד ובקשי פניו כי יאכל אתי סעודת בוקר. וכן היה. ותקרא את האורח אל הלחם ולא אבה בראשונה. באמרו כי אולי סעודה שאינה מספקת היא. ויפצר בו הזקן ויאמר יש ויש אתנו מאכל הרבה. וישאלהו על ככה. ויאמר הזקן הנה אשתי הזקנה הולכת תמיד בבית הריחים. שמה תאסוף ע"פ רשות הבעל הריחים את שארית אבק הקמח אשר סביב בית הריחים. ומזה אנו אוכלים לשובע ב"ה ומתפרנסים עי"ז גם שארי עניים על שולחני. ויאכלו שמה מהמאכל הזה הנעשה מקמח ומים. ויודו ויברכו לה'. ולפנות ערב בקש כי ישבות ג"כ אצלו בש"ק וישאלהו ג"כ על ככה ויענהו הזקן כי שבת קודש יתנהג כמנהג הבע"ב הגבוהים. יען שזה דרך אשתו הזקנה להיות בבית המטבחים של עופות ושמה תמרוט נוצות העופות להקל על הבע"ב וע"כ נותנים לה בשכרה הרגלים והראש מן העוף שתמרוט הנוצות ומזה תעשה ש"ק בבשר לרוב. וקמח יש להם די מקמח של אבק הריחים ובעליצות נפש שמח הזקן על התנהגותו. ויהי כן וישבות אצלו אאמו"ר הגאון הכ"מ. וירא כי אנשים רבים מבני העניים ת"ח ויראי אלהים אוכלים וסועדים אצלו בש"ק ושמחים על המאכלים הנ"ל כשמחת סעודת שלמה בשעתו ולומדים ומודים לה' ברגשי קודש וביותר הזקן אשר ממש השכינה שורה עליו. מכ"ז הצטער אאמו"ר הגאון ז"ל ואמר תמיד בענות רוחו כי עוד לא הגיע למדת הסתפקות של הזקן הקדוש הנ"ל:

כן בענותו הגדולה הצטער תמיד על מדת הענוה היתירה שמצא ברב אחד גדול הדור הגאון ר"פ ז"ל. שפ"א בא אאמו"ר הגאון ז"ל לביהכ"נ (בעת גלותו כנ"ל) וילמוד שם ואיש לא ידע אותו ויקראהו הרב לאכול אתו סעודת הערב. ויהי אחרי אכלו והנה הגיעה העת אחר חצות הלילה ויאמר הרב אל אאמו"ר ז"ל שישכב לנות בביתו. כי היה אישון לילה ואפלה מאד ומטר סוחף נתך ארצה. ויציע לו לקיים מצות הכנסת אורחים בגופו ויכסהו בבגד חם (סקורין פוטער) מעורות של כבשים. וישב הרב ללמוד בשקידה גדולה וירא כי אאמו"ר ז"ל פרק מעליו הבגד ויתבונן זאת הרב ויכסהו שנית. ואח"ז השמיט מעליו לאט לאט וירא פעם ב' ויכסהו פעם ג'. ויהי אחרי למדו ג"כ כנ"ל וירא והנה הבגד מונח ארצה ויחל לבקשו בתחנונים כי לא יבטלהו מלמודו וישמור לבל יפול מעליו הבגד שיצטרך לכסותו והוא לא ידע את אאמו"ר ז"ל. ודבר יצא מאאמו"ר ז"ל בשפה רפה מאד כי חוששני משעטנז לפי דעת הרמב"ם ז"ל. ויהי כשמוע זאת הרב ויכסהו בבגד אחר ויחזור פעמים רבות שעטנז שעטנז לדעת הרמב"ם ז"ל (והוא בהל' ז' מהל' שעטנז החושש לעורות הנתפרים משום שעטנז) ויקח סכין ויקרע את התפירות וכה ישב כל הלילה ברוח ענוה יתירה בשמעו רק הגה אחד מפי אאמו"ר ז"ל. אף שכל הפוסקים לא סבירו כוותי' (א) והרב יודע כן. אך מרוב ענותנותו עשה כן להפיס דעת האורח

אמרי שמואל

לבכי לפני הקב"ה כביכול. שמסתרים שמו כנ"ל. והיא מגילה עמוקה. ובזה יש לתרץ קושית העולם במה שאחז"ל „כל השערים ננעלו חוץ משערי דמעות" כיון דשערי דמעות לא ננעלין ופתוחים הם למה צריכין כלל שערים (אף כי מגילה הידות הוא כידוע לדרך הקודש שבחרו חז"ל. בכ"ז עלינו להבין הציור והמגילה שבחרו). אך לפי הנ"ל ניחא. דלא כל הדמעות יקובלו לרצון. רק לדמעות שהן לתועלת הכלל והורבן ביהמ"ק וקרן ישראל כי נגדע וכדומה. הם יבואו במספר השלם לדמעות הנ"ל. ולפניהם השערים פתוחים:

(א) לא סבירו כוותי' עיין שו"ע יו"ד הל' כלאי בגדים סי' (רצ"ט סק"א) עורות הכבשים שעושין מהן מלבושים

האורח הוא אאמו"ר ז"ל. ויהי בבוקר ויתפוץ לקרב את אאמו"ר בראותו כי ת"ח הוא. אך הלך משם לדרכו דרך הקודש לבל ידע ממנו מאומה. והצטער אאמו"ר ז"ל כי כבר להגיע אל הענוה של הרב הצדיק הנ"ל:

והנה הגדתי לכם היום קצת ממדותיו בכלל. כי בפרט גנאי הוא לו כמו שאחז"ל (ברכות ל"ג) ההוא תלמידא דנחית קמי' דר' חנינא אמר הגדול הגבור והנורא והאדיר והאמיץ והעזוז וכו' המתין לו עד דסיים. כי סיים א"ל סייטתינהו לשבחא דמרך למ"ל כולי האי. השתא ומה הני תלת הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה באורייתא ואתו אכנה"ג ותקנון בתפלה אנן לא הוי אמרי ואת שבחתי' כולי האי משל למלך שהיו משבחין אותו באלף אלפים דינרי כסף והיו לו אלף אלפים דינרי זהב הלא גנאי הוא לו. להבין הכוונה מה שממשיל הדבר למלך שהיו משבחין אותו באלף אלפים דינרי כסף והיו לו אלף אד"ז. מדוע לא הביא המשל למלך שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו משבחין אותו במאה דינרין של זהב וכיו"ב. פי' הרמב"ם ז"ל דכמו דכסף וזהב אינם מסוג אחד כן השבחים האלו אינם מסוג ג' הראשונים. הגדול הגבור והנורא. והראב"ע ז"ל פי' כי מעלת הזהב שהוא כולל כסף הרבה. כן ג' תוארים אלו כוללים כל שבחי המקום ב"ה. ומרע"ה אמרינהו באורייתא להורות לנו שמותרים אנחנו לשבחו בתוארים יקרים כאלה שכוללים כל שבחיו וכן אכנה"ג התירו לכל הדורות לספר בשבחים אלו (א) ואתה רוצה לפורטן על מעות קטנות גנאי הוא לו. כן גנאי הוא לאדוני אבי מו"ר הגאון ז"ל לספר בפרטי שבחיו רק מכללי דרכיו וקצות ענותנותו במקום גדולתו (ב). שנית לא נוכל לספר שבחיו

אמרי שמואל

מלבושים מותר לתופרן בחוטי פשתן ואין חוששין לגזירות של צמר אעפ"י שנכרכו בכלל חוטי הפשתן שנתפרו בו. שהרי בשלו במעושן עכ"ל. והוא מדברי הרמב"ם ז"ל מהל' כלאים (פ' יו"ד הלכה ז') ואין בזה שום חולק. ולפי"ז צ"ל דמעשה שהי' שעורות הכבשים היו תפורים תחת בגד של צמר. ובכה"ג לדברי הרמב"ם ז"ל הוא כלאים דאורייתא. כמו שמובא שם בשו"ע סי' (ש' סק"ה) ועיין בביאורי הגר"א ז"ל שם (ס"ק י"ד) שנראה מדבריו כי הוא מסכים לדעתו. ולפ"ז דמה שכתוב כאן מעורות כבשים הוא לאו דווקא דאף בשארי עורות הדין כן. אך מעשה שהי' כך הי': (א) **בשבחים אלו** אחרי היותו מפשט מכל תואר ופשוט בתכלית וכל התארים נכללים ותפיסין בי'. ואם זה בא לספר בשבחו כאלו סיים לכולהו שבחי' דמריה. וא"כ הגותר השאיר לענינים אחרים וכחות זולתו ח"ו. שהוא כמשתף ש"ש וד"א. וכל דמשבחת לי' את פגמי'. כי מרומם הוא על כל ברכה ותהלה. וכדברי הירושלמי ברכות (פ"ט הל"א) ומדרש שוח"ט (קאפיטל י"ט) סמא דכולה משתוקא כו' ע"ש [וראה גם דברי המורה (בנ"ע נראבון) שעיקר התארים הם בשלילות לא תארי החיוב כו'. ואז בין תבין הלשון סמא דכולה משתוקא ויגעש לך] ומרן הב"י או"ח (סי' קי"ג) בשם הרא"ה ז"ל כתב דאע"ג דשתיקותא מעליא לפני הקב"ה. לא אמרו זה אלא בשמות התארים כמו דההוא תלמידא כו'. אבל לספר שבחו של מקום ולספר נסים ונפלאות שעשה עמנו ש"ד. וכתב עוד שם דאע"ג דשתיקותא מעליא לפני הקב"ה. אבל אם עושה הקדמה תחלה לומר „מי ימלל [תיבת „ימלל" פי' אפילו מלה קלה (כמו „מי מלל" לאברהם היניקה בנים שרה" פי' כי אף מלה אחת לא עלה על רוח כל איש להאמיני שאפילו תלד שרה בנים. שעוד תשוב לימי נעוריה להניק בנים) מי ימלל בענין „גבורות ה'" ועצמותו. ואף גם מלד מעשיו ופעולותיו העיר לנו סוף הפסוק ישמיע „כל" תהלתו. פי' מעשיו ופעולותיו. ומגבורות גבורותיו. נעלם מאתנו בטבע הדעת כפי עילומו ומהותו. נפרד מכל ריבוי. בין עצמי בין מקרי. ובדיוק תיבת „כל" הכוונה על ההלות. כי רבות הנה. ולספר עצמה ירבה. והדומיה לו תהלה. והבן] גבורות ה'" כי עצמו מספר ש"ד ע"ש. ובאלה נוכל לבאר הפסוק בתהלות (ע"א) והוספתי על כל תהלתך (וא"ת והא אינו רשאי להוסיף לז"א—) פי יספר וגו' (שאתה עושה עמי נסים ונפלאות. ועוד שאני עושה הקדמה מתחלה ואומר—) כי לא ידעתי ספורות (מרוב שבחיך כי אין קץ להם) ועל אופן כזה שרי. וכגון דא יתכן בזה הפסוק בתהלות (קמ"ה) דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך „יגידו" (הרגום של משכו „נגידו") א] וההסבר שדור לדור ימשיכו סיפור גבורותיך ומעשיך כי אין ספורות למו: (ב) **במקום גדולתו** מובא בשם הגאון מרן עקיבא איגר ז"ל שאמר בהספידו

א] בזה יש להעיר על הרב מנחה בלולה על התורה (שמות י"ט ג') שכתב עה"פ ותגיד לבני ישראל תרגומו של משכו „נגידו". כלומר שיאמר להם דברים המושכים את הלב. וחז"ל שפירשו ודרשו שאמר להם דברים קשים כגידין והוא עשב מר. הוציאוהו ממלת „ותגיד" שנכתב מלא יו"ד. ואין כמוהו בכל המקרא עכ"ד שמה. וכ"כ הגהתי ז"ל. ונפלאתי על המאורות הגדולים האלה איך נעלם מהם לפי שעה פסוקים ערוכים. ויאמרו אל ברוך הגיד נגיד נא לך (ירמי' ל"ז ט"ז) ובקהלת (יו"ד כ"א) ובעל כנפים יגיד דבר.

שבחיו כי גדר שבחו הוא שלא היינו משיגים ערכו מחמת עומק המושג. ג׳ מצד קוצר המשיג. ד׳ בעבור תרדמת טרדת הזמן בעסק הפרנסה כמשארז״ל (תענית כג) אמר ר׳ יוחנן כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה שיר המעלות בשוב ה׳ את שיבת ציון היינו כחולמים אמר איכא דניים שבעין שנין בחלמא יומא חד הוה אזל באורחא חזייא לגברא דהוי נטע חרובא א״ל האי עד כמה שנין טעין א״ל עד שבעין שנין. א״ל פשיטא לך דחיית שבעין שנין א״ל האי גברא עלמא בחרובא אשכחתי׳ כי היכי דשתלי אבהתי שתלי נמי לבראי. יתיב וקא כריך ריפתא אתא ליה שינתא ניים אהדרא ליה משינתא איכסא מעינא וניים שבעין שנין. כי קם חזייא להחוא גברא דהוה קמלקיט מנייהו א״ל את הוא דשתלתיה א״ל בר ברי׳ אנא א״ל ש״מ דניים שבעין שנין חזא לחמרי׳ דאתיילידי׳ לי׳ רמכי רמכי. אזל לביתו אמר להו ברי׳ דחוני המעגל מי קיים וכו׳ א״ל אנא כו׳ אפשר דניים ע׳ שנין ע״כ. פי׳ אאמו״ר הגאון הכ״מ ז״ל. כי ארז״ל (ברכות ג׳) ג׳ משמרות הוי הלילה. ירצה העוה״ז שדומה ללילה נחלק לג׳ זמנים. העלייה. העמידה. והירידה. כל ימי העלייה הוא רודף אחר תאוות העוה״ז ושעשועי חלד. בימי העמידה רודף אחר עושר וכבוד. וזה אמר משמרה ראשונה חמור נוער. שהיא התאוה כידוע מפאת חמרו. שניה כלבים צועקים הב הב. לא ישבע כסף וכבוד. שלישית כשרואה ימי ירידה ממשמשין ובאין אז חוזר מדרכו הרעה ופורש מן הכלל ללמוד תורה ומוסר כי זה כל האדם. וז״א שלישית תינוק יונק משדי אמו היינו התוה״ק כמש״נ (משלי ה׳ י״ט) דדיה ירווך בכל עת. ונאמר (סס ו׳ כ׳) ואל תטוש תורת אמך. ומהפך אפילו חמרו לטוב כמו שידוע כי בימי הזקנה עת תופר האביונה בטלו הטוחנות ויחשכו הרואות בארובות אז ינחם על פעולותיו החמריות. ישביח שאון גלי רתיחת דמי עלומיו ורוח תאוותיו ותשוקותיו יקומו לדממה. והחומר נמשל לאשה והנשמה לבעל כידוע. וז״א אשה מספרת עם בעלה אפי׳ החומר מדברת ג״כ בתורה עם הנפש האלהית נשמת אדם המכונה בפי חכמי האמת בשם בעל. יען הנפש ממנה תוצאת ההשפעה השכלית האלהית והחיונית להגוף העכור המקבל ההשפעה. וזה שמתפלא שכל שבעין שנה הוא ישן בתרדמת העוה״ז ובהבליו גם בעת שרואה שכלה כחו וקרבו ימיו למות ועדיין אינו חוזר מסורו. יומא חד חזייא לגברא דנטע חרובא פי׳ שעסק בעניני עוה״ז ובחמודות בשרים כי העוה״ז נמשל לחרוב שאינו אוכל מפירותיו עד שבעים שנה עד זמן העוה״ב וראה שהכין לעצמו מזונות עד שבעין שנין א״ל פשיטא לך דחיית שבעין שנין ואכלית לה א״ל עלמא בחרובא כו׳ כמו שהאבות טרחו והכינו לו כמ״כ אטרח לבניי. יתיב וכריך ריפתא שעסק במאכל ומשתה כמש״נ (הושע י״ג ו׳) כמרעיתם וישבעו גו׳ אהדרא לי׳ משוניתא וניים הוא שנא׳ (קהלת ט׳ י״ד) עיר קטנה ואנשים בה מעט ובנה עליה מצודים וגו׳. כמש״נ מצודות סלעים משגבו שבונה עליו מדות רעות עד שאינו יכול לצאת ממנו ואכסי מעינא כמש״נ לפני עור וגו׳. ואמר שכיסה עינו התאוה המדומה וניים שבעין שנין שישן כל שבעין שנה בתרדמת עוה״ז של שטות כמשרז״ל ג׳ תרדמות הן כו׳ כי אתער כו׳. (במ״ר בראשית ע״פ ויפל ה׳ אלהים תרדמה). כי קודם מותו יקיץ מתרדמה כמו שמבואר בזוה״ק תוסף רוחם יגועון שמוסיף רוחו. „חזייא לההוא גברא דאכל מההוא חרובא״. פי׳ שראה להשטן שנקרא „איש״ כמו שמבואר כי בתחלה נקרא אורח ולבסוף נקרא איש וחזי שכל הממון הולך להשטן א״ל „את דשתלת לחרובא״. ירצה וכי יגעת הכל בעבור השטן א״ל „בר ברי׳ אנא״. שהחמדה היא אבי אבות הטומאה וכל הממון הוא מחמדת העוה״ז ואבוה דאבא שתל אותו אמר ש״מ ניים ע׳ שנה. כיון שאני רואה שכל יגיעו הוא לריק עכשיו אקיץ מתרדמה. „חזיא לחמרא דקא ילדה רמכי רמכי״. שהתאוה הולידה ולדות משהיתים ואינו יכול לצאת מהם עכ״ל הזהב. ונראה שאין תיקון לזה

כ״א

אמרי שמואל

בהספידו את רבינו הגר״א ז״ל. התחיל באמז״ל אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת. ר״ל מדותיו הטובות. ואז״ל אומרים לאדם מקצת שבחו בפניו וכולו שלא בפניו. ואז״ל אחים לי בהספדאי דהתם קאימנא. ופירשו המפרשים שנפש הנספד עומדת במקום ההספד. ואז הוא בפניו וא״כ אין נומר רק מקצת שבחו. ורק בזה האופן יוכל להספידו. היינו במקצת שבחו. אחת מני אלף ורבוא

רבבות

כ״א להתחתן בנות התאוה עם בני הבינה כמש״א „תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה״. והוא להבניע את החומר ביראת ה׳ כמשו״ל (מס׳ ד״א פ״ו) הדר תורה חכמה. הדר חכמה ענוה. הדר ענוה יראה. הדר יראה צניעות. והעיקר שתורת אמת היתה בפיהו כי מלאך ה׳ צבאות הוא. ומסר גם לתלמידיו דרך אמת בתוה״ק. ויותר שהמבואר בכתביו ובספריו גלה לתלמידיו הגדולים בע״פ. כי לא חפץ להדפיס דווקא ספריו רק לגלות עמוקות בעל פה לתלמידיו כמש״נ ויאמר ה׳ אל משה כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק (שמות י״ז י״ד). ויש לשאול אחר שצוה הקב״ה למשה שיכתוב בספר מצות מחיית עמלק למה הכפיל להשים עוד הפעם באזני יהושע בע״פ הלא יקרא יהושע בספר התורה. ופליאה נשגבה היא:

וכבאך ישרו דברי אלופי ועמיתי הגאון אמיתי מו״ה חיים יצ״ו מולאזין תלמיד מובהק של אאמו״ר הגאון הכ״מ ז״ל. דידוע מאמרם ז״ל (כ״ב כ״א) הטעות שטעה יואב בן צרויה כששלחו דוד להכרית את עמלק ולא הרג רק את הזכרים ולא הנקבות וכששאלו דוד הלא כתיב בתוה״ק תמחה את זכר בציר״ה ובסגו״ל שפירושו כל זכר אפי׳ נקבות והשיבו יואב שרבו למדו כל זכר בקמ״ץ א״כ אף שמפורש בתורה תמחה את זכר בציר״ה ובסגו״ל בכ״ז שגה יואב כי בס״ת לא נמצאו הנקודות ובקל לשגות. לכן אף שצוה השי״ת למשה לכתוב מחיית עמלק בס״ת לא די בזה. כי בס״ת יוכלו לטעות בנקוד התיבה „זכר עמלק״. לכן צוה למשה לשום באזני יהושע בע״פ למסור לידו הנקודות שיקרא זכר בציר״ה ובסגו״ל לבל ישגה (א). וכן היה דרך קדמונינו לכתוב בקצרה ולגלות לתלמידיהם הרבה כי אחזו בדרכי התוה״ק אשר ספיר גזרתה. (ובגיטין דף נ״ח) איתא ת״ר מעשה בר׳ יהושע בן חנניא שהלך לכרך גדול שברומי א״ל תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים ואמר מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזים ענה אותו תינוק ואמר הלוא ה׳ זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו. אמר מובטחני בו שמורה הוראה יהיה בישראל. הקושיא מפורסמת. כי ר׳ יהושע שאל אותו חצי פסוק הראשון והתינוק ענהו חצי פסוק השני. מה השכיל בזה מגדולת התינוק ומגבורתו. הנה עפ״י הפשט נוכל להבין כי ר׳ יהושע תהה על קנקן התינוק כי יש קנקן חדש מלא ישן אם יש בו דעה הנבונה להבין דברי הנביאים ומצב האומה של הפסוק מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזים הזכיר יעקב וישראל למשיסה ולבוזים. ואצל יעקב מזכיר למשיסה קודם. ואצל ישראל לבוזים אח״ז. וכן בתחלה אמר „חטאנו״ כרבים המדברים בעדם. ואח״ז אמר ולא אבו בדרכיו הלוך. „אבו״ לשון נסתרים לרבים. הול״ל לא אבינו. אך מודעת זאת אשר בעת החורבן והריסות מקדש ה׳ בתחלה היו למשיסה המון העם המכונים בשם יעקב אשר הפריצים והני בריוני שסו ורמסו את כל הון ביתם ובראשם יוחנן ושמעון (אשר לשון משיסה נופל על השוסה והרומס בלי חמלה מבלי כל תועלת כללית) אשר התנפלו על אחיהם התמימים ורמסו רכושם ולא הניחום לצאת מן החומה ולחוץ. ואח״ז כאשר המריבה והמלחמה התפרצה בין ראשי הבריונים ובין הרומאים ונפלה ירושלים בידם היו גם השרים האפרתים המכונים בשם „ישראל״ לבז. (כי לשון בוזה נופל על הבוזז לתועלתו ולתועלת כללית. כי אספו ושדדו הרומאים העריצים כל הכסף הנמצא בירושלים) וע״כ צדק השואל האלהי בשאלתו מי נתן „בראשונה למשיסה״ בלי כל תועלת לעצמם את „יעקב״ והוא ההמון ע״י הני בריוני. ואח״ז ישראל היינו השרים והחשובים בעם לבוזזים. ע״י הרומאים הבוזזים לתועלתם ולעצמם:

והנה בהתרת שאלה כזאת יוכל בנקל לשגות המשיב ולאמר כי היתה מדת הדין מתוחה על

אמרי שמואל

רבבות ודפח״ת: (א) לבל ישגה עיין ב״ב (כ״א) א״ל דכתיב תמחה את זכר כו׳ א״ל היאך אקריתן א״ל זכר. ולכך שקל ספסירא למיקטלי׳. ולפי׳ ר״ח שם בתוד״ה שך כו׳ דרבי׳ אקרי׳ זכר כדין. דאם טעה רבו וקרא זכר בקמ״ץ הוי״ן. א״כ איך שייך בזה רמי׳ אחרי שטעה בעצמו. נ״ל כאן א״ל זכר. ומאי דרגה להורגו. משום דלא אבגח למהדר עליו נראות אם ידע לקרוא כראוי. ועשה בזה רמי׳: שנתרשל

על האומה הישראלית בכלל ובתרות אף ה׳ נפלה במקרה כללי ח״ו. בתולת ישראל נפלה למשואות אין כמה. אך לוא אם ברוגז רחם זכר לא הגיע האסון הזה לנו ומה גם כי חזות פני הילד העידה לעין רואה כי לא טבע אנשים מוסריים לו שהיה יפה עינים וטוב רואי במליצת חז״ל (נדרים דף ס׳) בהאי נזירא דר״ש וכמש״כ המקובלים גבי דוד המע״ה כי בחוסן קדושתו התגבר נגד הטבע כנודע. אשר עפ״י הטבע עלם כזה נקל לפול ברשת תאות לבו. בכ״ז בתשובתו כי רק בן אדם יראה לעינים וה׳ יראה ללבב. וכי צדקתו וקדושתו מתנוססות בקרבו. ע״ז השיב התינוק הקדוש בחכמה שאנחנו אשמים בדבר כי הפכנו את מדת הרחמים לדין. וה׳ אב הרחמים קפץ באף רחמיו כרגע והקב״ה השיב לנו בצדק מדה כנגד מדה (עיין סנהדרין ק׳) הלא זו ה׳ (ר״ל כמראה באצבע הלא זו הויה שהוא מקור הרחמים). אמנם כי חטאנו כולנו לו כי אדם אין צדיק בארץ וגו׳. וחלילה לא להכעיסו ולמרות רצונו הקדוש ושאור שבעיסה מעכב ומזה חטאנו לו אך המה אנשי הדור שבחורבן מרביתם לא אבו בדרכיו הלוך. היינו כי נכבה כ״כ שביב היראה מקרבם עד כי לא אבו (מלשון ותפר האביונה (קהלת י״ב ה׳) שפי׳ תאב וכסף) בשום אופן ללכת בדרכי ה׳ אלהי ישראל ולא שמעו בתורתו הקדושה ובגלל זה אבדה הארץ:

והנה ר׳ יהושע שהלך לכרך גדול שברומי. וידוע הוא כי ר״י ב״ח היה קרוב למלכות וע״כ ניתן לו הרשיון לבקר בבית האסורים ובטח בעת צרה כזאת היו ישישים וילדים ותינוקות רבים אסורים בכרך גדול זה שאכלה את ישראל בכל פה לא דווקא תינוק אחד. אך ריב״ח חפץ לתהות על קנקנם לדעת מי הוא בן תורה ויפתח את הדלת ויאמר את הפסוק מי נתן למשיסה יעקב וגו׳. ורבים ששמעו זאת בעת אשר עוד לשון הקודש היה על לשונם בטח ידעו כולם את סוף הפסוק. אך הם לא הבינו כי שואל הוא איזה ענין בנוגע לכלל האומה רק חשבו שפסוק זה ערוך על לשונו וע״כ הגיד הפסוק בע״פ החצי והפץ להשלימו כולו והתינוק היניק וחכים הכיר משגרא דלישנא ומסגנון קול ותנועת המבטא שריב״ח שאל שאלה לאומית ולא הפץ שידעו בי מלכא ע״כ אחז לשון הקרא וכדרך ששאל כן השיב לו התינוק בסגנון לשון תשובה ותנועת המבטא המוכיח כי משיב הוא תשובה נמרצה בגמרו סוף הפסוק וכפי׳ הנ״ל. ע״כ אמר התנא ריב״ח מובטחני בו (רק בו אשר חזה חכמה ודעת במענה פיו וסגנון לשונו) שיהיה מורה הוראות בישראל ומנו ר׳ ישמעאל בן אלישע כרמסיק שם הש״ס. ונמצינו למדים עוד באופן נתבאר יותר כי לא עביד הקב״ה דינא בלא דינא (ברכות ה׳). ע״כ אמר מי נתן מי גרם זאת. השיב התינוק על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. מה ששאלת מי נתן בוודאי הלא ה׳ עשה כ״ז ולא במקרה חלילה רק זאת גרמנו אנחנו בעונינו כי בחטאתינו הפכנו את מדה״ר למדה״ד. כמו שמבואר בנדרים (דף ל״א) תניא ריב״ק אומר גדולה מילה שכל זכיות שעשה משרע״ה לא עמדו לו בשעה שנתרשל מן המילה (א). שנא׳ (שמות ד׳ כ״ד) ויפגשהו ה׳ ויבקש המיתו למדו ממה שנא׳ שם ה׳ מדה״ר. וכן איתא בסוכה (דף י״ד) למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר כו׳ (שנא׳ ויעתר אלהים לארץ. שהפכו את מדה״ד ולרחמים) וז״א הלא ה׳ שהוא מדה״ר. אפס כי חטאנו לו והפכנו למדה״ד ולא אבו בדרכיו הלוך ועכ״ז ירחם עלינו וגבר חסדו עמנו. כי ארז״ל (שבת נ״ה) אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון. וקושי׳ המהרש״א ז״ל ידוע כי חטא שהוא שוגג יבוא עליו מיתה ועל עון שהוא מזיד יבוא רק יסורין והניח בצ״ע (ב). ונראה כי בכל עבירה יש חטא ועון כי כוונת הקב״ה הוא שני

אמרי שמואל

(א) שנתרשל מן המילה עיין מד״ר שמות (פ׳ ה׳) ויהי בדרך במלון חביבה מילה שלא נתלה משה עליה אפילו שעה אחת. לפיכך כשהי׳ בדרך ונתעסק במלון ונתעצל למול אליעזר בנו כו׳. ונפלאתי על ד״ק של רבינו בחיי ז״ל (פ׳ יתרו) עה״פ ושם האחד כו׳. וז״ל והי׳ ראוי לומר ושם השני. ועל דרך הפשט זה מיוחד לאמו וזה מיוחד לאביו. גרשום שהי׳ הבכור הי׳ מיוחד לאמו. ועוד שהצילתו מן המיתה שנא׳ ותקח צפורה כו׳ ובפרשת שמות עה״פ ויהי בדרך במלון כתב שם וז״ל וכן אמרו במדרש ויהי בדרך במלון חביבה מילה כו׳ ונתעצל למול אליעזר בנו כו׳ ע״ש. ואולי טעות סופר הוא: (ב) והניח בצ״ע ול״נ עפ״י פשוט שאין הכוונה שעון יגרום דין יסורין ולא מיתה. כי מי גבר יחי׳ ולא יראה מות. וסוף כל אדם

שני דברים. לקיים רצונו ולמען היטיב לנו כל הימים. ובעשות אדם עבירה יש בה חטא שלא קיימנו רצונו וחטאנו מן כוונתו ית״ש. שגית כי סרנו מדרך הישר לאפילה מקום הנחשים ועקרבים ונלכדנו בעונינו כמש״נ עונותיו ילכדנו את הרשע. מביא על עצמו יסורין ובחבלי חטאתו יתמך מה שהולך נגד רצון הבורא בזה יתמך. נמצא כי אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון. כי הביא על עצמו. כמו שהעיד הכתוב עונותיו ילכדנו את הרשע וגו׳. א״כ היה לנו לפנות אל ה׳ ולהיטיב את דרכנו. אפס ולא אבו בדרכיו הלוך הוא הממאן אחר כמה הפצרות כמש״נ ולא אבה ה׳ אלהיך לשמוע אל בלעם. כי בלעם בחן ג׳ פעמים בהפצרות שונות ולא אבה ה׳ וגו׳. כן אחר כמה הפצרות ששולח ביד נביאיו השכם ושלוח ולא אבו אפילו להלוך בדרכיו. דרך כלל בדרכי ה׳ ולא שמעו בתורתו עד שנשכח מהם כל התורה כי הלכו בדרכיהם ובשקוציהם אשר בחרה נפשם. וזה שהשכיל מתשובת התינוק שאמר הלא ה׳ זו חטאנו לו כי הפכנו מדה״ר למדה״ד. ויתר הביאור יתכן כמו שכתבנו למעלה לפי מצב העת החורבן. הריני כפרת משכבו אאמו״ר הגאון ז״ל. שפי׳ ע״ד שארז״ל (ברכות ד׳) תניא עד יעבור עמך ה׳ עד יעבור עם זו קנית. עד יעבור כו׳ זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שניה. מכאן אמרו ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא. ופי׳ הוא ז״ל ע״ד שאמרו חז״ל (עירובין י״ח) מיום שחרב בית המקדש די לעולם שישתמש בשתי אותיות בי״ה כמו שנאמר (תהלים ק״נ ו׳) כל הנשמה תהלל יה. כי י״ה מורים על חכמה ובינה יראה ואהבה שתי אותיות אלה קדושים המה מאד גם בכל עת נוכל להשתמש בהם כי הם שנים רעים דלא מתפרדין ואין כל אומה ולשון כגון ישמעאלים ופלשתים יכול לשלוט בהם כמש״נ אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו (שה״ש ח׳ ז׳). ושתי אותיות אחרונות הם ו״ה שמורים על התורה שבכתב ושבע״פ תורה ומצות כי ידיעת המצות על נכון לא נדע רק מהתורה שבע״פ ואין אנחנו כדאים להשתמש בהם מיום שחרב ביהמ״ק. וכן רוב המצות אינן נוהגות בחו״ל והרמב״ן ז״ל האריך בזה (א). רק אנחנו משתמשין בהילופן תחת ו״ה כותבים

על

אמרי שמואל

אדם למות. וא״כ העון גורם יסורין תחלה. ולא ינצל ממיתה לבסוף. וחטא גורם מיתה. אך ינצל מיסורים וזה לאו אליבא דכו״ע: (א) והרמב״ן ז״ל האריך בזה הוא בסה״מ להרמב״ם בהשגות שם להרמב״ן ז״ל מצוה ד׳ ובמגלת אסתר ע״ש. ובהגהות הגה מהרי הגאון ז״ל לסה״מ (הנספחות לס׳ „מחשבת משה" והוא סה״מ להרמב״ם ז״ל הנדפס בווילנא) טען על דברי המגלת אסתר בדברים נכוחים ע״ש. ובספרי עה״פ ושמתם את דברי אלה על לבבכם מבואר כי המצות עיקר עשייתן בארץ ונזכרות ונעשות בחו״ל להיותנו רגילים בהם לעת נזכה כי ברנה נעלה. כאמז״ל למחר יבנה בהמ״ק כו׳ (ביצה ה׳) וסמכוה אקרא הציבי לך ציונים (ירמי׳ ל״א) וכ״כ הרמב״ן ז״ל בשם הספרי עה״פ ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה (ויקרא י״ח) ועיין תוספתא עכו״ם ובילקוט עקב (עה״פ ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה כו׳) ובר״ש שביעית (פ״ו מ״א) ד״ה נאכל ונעבד כו׳. ובזה תתכן מליצת הגמ׳ עכו״ם „ישראל שבחו״ל עובדים ע״ז בטהרה". ר״ל שעובדים עבודה שהיא זרה בארץ ההיא ועכ״פ נובעת ממקור טהור. ושמה היא שבה ללכת עדה״כ והתפללו אליך דרך ארצם (מ״א ח׳). ועיין תשו׳ הרשב״א סי׳ (קנ״ד) וקוטב דעתו שמה כי עיקר התורה והמצות אינו אלא בארץ. ופה אתנו רק בדרך חינוך. ודבריו נסמכין על הספרי הנ״ל. והראב״ן ז״ל (מובא בס׳ האשכול) אומר ג״כ כדברי הרשב״א הנ״ל. וראה נא את האמור בס׳ אדרת אליהו עה״ת להגר״א ז״ל (פ׳ עקב) עה״פ כל המצוה אשר אנכי מצוך היום וגו׳. ובס׳ שערי צדק להרב בעל ח״א ז״ל שער משפטי ארץ עיין עליהם. ופה מקום אתי להעיר על הא דמבואר ברמב״ם הל״ע (פ״ח הל״ט) בד״ה עבד שאמר לעלות כו׳ בזה״ז כו׳. ומשמע דגם בזה״ז איכא מצוה לשבת בא״י. וכן משמע בתוס׳ כתובות (דף ק״י) בד״ה הוא אומר שהאידנא אין כופין על מצוה זו והטעם מפני סכנת דרכים. ומשמע דאי לאו האי טעמא היו כופין גם בזה״ז. דגם בזה״ז הוי מצוה לדור בא״י. אמנם דעת הר״ח שם דעכשיו אינה מצוה כלל לדור בא״י. ובשו״ע יו״ד סי׳ (רכ״ח סעיף ל״ו) איתא מי שנדר לעלות לא״י יש לו התרה כשאר נדרים. וכבר מבואר באחרונים ז״ל (וכן מובא בפ״ת שם ס״ק ל״ג) בשם תשו׳ הרשב״ש ז״ל הטעם. דעליית א״י אינה אלא מכשירי מצוה ויש לו התרה. אבל אם נשבע

שידור

על המזוזה ז"ו (א). כי התורה נתקיימה רק לא על מכון וז"א עד יעבור עמך ה׳ זו ביאה ראשונה שאז לא היה השם שלם. עד יעבור עם זו. זו ביאה שניה. בימי עזרא שנשאו נשים נכריות ופגמו בחצי שם השני מכאן שראוים היו אלא שגרם החטא ופגמו בשם ולא נעשה להם נס. וזה ששאל ר"י את התינוק מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים השיב התינוק הלא ה׳ ז"ו חטאנו לו. אם לא היינו חוטאים היה השם שלם והיה עושה לנו גם היום נסים לשדד את המערכות כי אין מזל לישראל. אפס מה שהטאנו גרמנו שיתחלף ו"ה בז"ו. וז"א הלא ה׳ ז"ו וגו׳. הכל במה שחטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו. כן אנחנו חטאנו שלא אבינו הלוך בדרכי הצדיק ולא שמענו רק מעט מזער מקדושת תורת אמת בפיהו. אהה. יום מותו נגע בלב כולנו יחד. עמו מתה החכמה. אהה. נפלה נפלה עטרת ראשנו אוי נא לנו כי חטאנו. באמת נפלה העטרת רק מראשנו מראשי העם שהיו יכולים ללמוד אפס נסיבת העדרו אוי נא לנו כי חטאנו בעון הדור הוא הפגיע עון כולנו (ב). וא"ת שמחה היא לנו כי הקל העונות מעלינו. ע"ז הביא רבא שני מאמרים מנשי דשכנציב „עטוף וכסי טורי דבר רברבא ובר רמי הוי אנהנא תגרא אזביני׳ מבדקי׳ כו׳". מה יש לנו עוד לזעוק אל המלך רק נחפשה דרכינו ונחקורה:

ונבאר מאמר חז"ל (סוטה דף יג) תניא אר"י אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו היכן משה מת בחלקו של ראובן כו׳ והיכן קבור בחלקו של גד כו׳ מחלקו של ראובן עד חלקו של גד כמה הוי ד׳ מילין כו׳ מי הוליכו מלמד שהיה משה מוטל בכנפי השכינה ומ"ה אומרים צדקת ה׳ עשה ומשפטיו עם ישראל. והקב"ה אומר מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פועלי און. ושמואל אמר מי כהחכם ומי יודע פשר דבר ור"י אמר והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה. ור"נ (בר יצחק) אמר וימת כו׳. סמליון אמר וימת שם משה כפרא רבה דישראל עכ"ל. הנה בהשקפה ראשונה מאמר הזה הוא מאגדות סתומות בחכמת רז"ל. כי מה כונתו באמרו מוטל בכנפי השכינה. מדוע לא אמר השכינה נשאתהו. גם מאי כונתו שהמלאכי השרת אמרו דוקא האי פסוק צדקת ה׳ וגו׳ ומאי הוא שהקב"ה אמר מי יקום לי עם מרעים כו׳. האם אין במשה איש האלהים מעלה אחרת טובה ממנה. ומאי כונתו במי יקום לי עם מרעים. וכן יתר הדעות הן דברים סתומים והתומים. ואנו לא באנו לפרשו רק כפשוטו. והסודות הכמוסים שנמצא במאמר זה לאישים אלקיים המה. ונראה כי במיתת אדון הנביאים מלאכי שמים נטפו מר גם אנשי ארץ רעשו. והנה בעוד היה נגלה לפניהם בחיים חייתו בני דורו בראותם הנפלאות והנוראות שעשה ה׳ על ידו החזיקוהו כאחד משרפי מעלה ומה גם כי ארבעים יום לחם לא אכל ומים לא שתה. ומדרהו עם בשרא לא הוי. גם מלאכי מעלה בראשונה קטרגו עליו ואמרו מה לילוד אשה בינינו. והקב"ה צר קלכתר פניו דומה לאברהם האדם הגדול בענקים כנודע במדרשים. ובאמת כי האדם מורכב מעולם השפל. היינו גופו וחמרו ותאוותיו וחמודותיו מושכים אותו אל החומר הבהמי. וגם מהלק העולם העליון היינו נשמתו ונפשו הקדושה

אמרי שמואל

סידור בא"י ורוצה לישאל אז אין מתירין לו. וכ"ה דעת הריב"ש ז"ל. וכוא דבריו בשו"ע או"ח (סי׳ רמ"ח) דמותר להפליג בספינה בפחות מג׳ ימים קודם לשבת כדי לילך לא"י שהוא מצוה ואף בהולך כדי לטייל שם. וכן דעת הרב כנה"ג שם. מכל הלין מבואר דדברי ר"ח הם דלא כהילכתא לגבי כל הנך פוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל. ועתה נידון בעיקר הדבר דדברי ר"ח ז"ל. דבספר הפלאה כתב שם שטעמו הוא ע"ד שאחז"ל (שבת דף ג׳) הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה. וה"נ בישיבת א"י כיון דחזינן דקרוב הדבר לעבור שם בכמה פרטי המצות התירו לו לעבור על מצות ישיבת א"י כדי שלא לעבור על מצות הרבה כשישב שם ע"כ. אכן לענ"ד נראה דאין הנדון דומה לראי׳. דהתם אם לא ירדה יבוא ודאי לידי איסור סקילה אבל הכא מי יימר דיעבור (עיין רש"י דף ג׳ ע"ב שם בד"ה בשוגג קנסוה כו׳) ואטו משום חששא וספיקא מועטת נעקור מצוה דאורייתא. ואין לומר מפני דאיכא כמה רובי מצות התלויות בארץ קרוב הדבר לודאי שיבוא לעבור עליהן. אין סברא לומר כן ונכון הדבר: (א) על המזוזה ז"ו ש"ע יו"ד סי׳ רפ"ז ס"ק ס"ו: (ב) עון כולנו כאז"ל טול רב שבהם

הקדושה אשר כמלאכי השרת הוא (א) לדעת חכמת אלהות ומושכלות עליונות ועיונים נעלים אשר אין בכל ברי' דוגמתו. ומשה אביר הנביאים אף כי היה ב"ו היה גופו הקדוש ספיר זך ובהיר כעצם השמים לטוהר. וכאחד מצבא המרום במרום היה אף בעת הלך אתנו עלי אדמות. וע"כ נקרא משה איש האלהים (ב) כמ"ש רז"ל (מדרש ברכה) מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלהים. ע"כ בעת מותו אשר באמת לא ידע איש את קבורתו (ג) (מטעמים כמוסים מאתנו. וגם שלא יעשו ח"ו ברבות הימים ת"א על קברו) אראלים צעקו מרה אף אלה מלאכי השרת שעמדו כנגדו בעת קבלת התוה"ק והיו מדיינים זע"ז. אך אח"ז החזיקוהו במעלתו גבוה מהם כמבואר במאמרי הז"ל אף כי ב"ו הוא. ובני אדם מר צרחו. וגם אלה שבחייו הביטו אחריו בראשונה אח"ז יראו מפניו ויחשבוהו למלאך האלהים. וע"כ בעת מותו היה מוטל בכנפי השכינה כאבן סגולה יקרה אשר מתקבצים הקונים ואין אחד יודע סגולתה ויקרת תפארתה. ולפי דעתם שמים אותה במחיר

רב

אמרי שמואל

שבהם (ברכות). ועיין מדרש שה"ש עה"פ אשכול הכופר: (א) כמלאכי השרת הוא שיטת הרמב"ם ז"ל במורה (מ"ע לראבון) בענין המלאכים ידוע. כי לפי דעת המקובלים המלאכים נאצלים מרוח אלהים. ולפי דעת הרמב"ם ז"ל המלאכים נאצלים מרוח האדם אשר גם הוא רוח אלהים. ולפי הסערה הנכונה דרך אחד להרמב"ם ובעלי הקבלה ז"ל עפ"י המבואר (אבות פ"ד) העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט כו' כי הוא המאציל והוא הנאצל. ועיין רד"ק (יהושע ה') עה"פ ויאמר וגו' עתה באתי. ובילקוט (יהושע ט') בשעה שאמר יהושע כו'. ובמ"ר (וילא) אימי יודע מי גדול השומר או הנשמר כו'. וברמב"ם הל' יסוה"ת בזה והבן: (ב) איש האלהים בכוזרי (מאמר ד' סי' ג') כתב כי הוא תואר מורכב מן האנושות והאלהות כאלו אמר האנוש האלהי. ופירושו האנוש שיש בו רוח אלהים. ומסבת קרבתו עם אלהים נתכבד לכנותו בשם המשותף כזה. ובזה ראיתי להעיר על מה שראיתי באברבנאל (מלכים א' י"ט) בד"ה וכמו שאחז"ל בספרי עשרה נקראו איש האלקים כו'. וע"ש בדברי המגיה שכתב כי לא מצא ענין זה בספרי ע"כ. ובמח"כ שגה ברואה הא דמבואר בספרי (פיסקא שמ"ב) עה"פ אל יבוא עמך נבא ישראל ומדוע לא השבו מש"כ בירמי' (ל"ה ד') חנן בן יגדליהו איש האלהים ע"ש. אח"ז מצאתי בילקוט שמואל (רמז ל"א) שאחרי שהעתיק שם לשון הספרי הנ"ל דקחשיב עשרה שנקראו איש האלהים כתב שמה בזה"ל. והמסורת מנה אחד עשר גברי דנקראו איש האלהים ומוסיף חנן בן יגדליהו. ופסוק הוא בירמי' מבני הרכבים עכ"ל. והמסורת נמצא במלכים א' (י"ג כ"ג) גבי שמעי'. וע"ע (יומא דף ע"ה) איש זה יהושע. ובספרי פנחס (פיסקא קל"ט) ובעירובין (י"ח:) ברש"י בד"ה אלקנה כו' בשם סדר עולם (פ"כ) ובמגילה (י"ד ע"א) ברש"י ד"ה נבואה כו' ואת הרשום עה"ג שם. וביומא (סופ"א) וצ"ע: (ג) לא ידע איש את קבורתו פי' הדבר להקור איך ומה שייך בגוף כזה קבורה עד שבאמת בדבר רוחני הזה הי' צריך הקב"ה בעצמו להתעסק עמו ונעלמה מעין כל חי. וזה אמז"ל (בסוטה) וכבר שלחה מלכות אל בית גיסטרא של בית פעור הראוי היכן משה קבור עמדו למעלה נדמה להם למטה. למטה נדמה להם למעלה. הול"ל קברו של משה היכן הוא. אמנם הפי' „הראוי" הבינוני בשכלכם ותלמדוני (פי' בראי' הוש פנימי. כמו ולבי „ראה" הרבה חכמה ודעת). „היכן משה קבור" (ר"ל איך שייך ברוחני קבורה) „עמדו" (ר"ל שחקרו. המורה תנועה או הפסק תנועה המסתעף אל מושג רב) „למעלה" (שמשה זכה בחייו עם גופו למעלה במדרגה להיות עם המלאכים ונעשה רוחני וא"כ לא שייך אצל גופו קבורה) עלה בדמיונם למטה (ר"ל שנקבר למטה בארץ כדכתיב ויקבור אותו בגי. ר"ל שבאמת היו רוצים לומר שנקבר למטה בארץ) „נדמה להם למעלה" (ר"ל עלה בדמיונם ובציור מהשבתם איך שמשה זכה להיות כולו רוחני כבר בחיים במדרגת מלאך ובמעלה יתירה מהמלאכים שהמה רק „עומדים" ולא „מהלכים" כנאמר ונתתי לך „מהלכים" בין העומדים האלה (זכריה ג') יען כי זכה לזכות את הרבים וזכה לעד בהשתלמותו תמיד בהליכות עולם ממדרגה למדרגה היותר נשגבה בהשגת אלוה יתעלה למדרגת פנים בפנים. ואיך שייך בדבר רוחני כזה קבורה עד שבאמת אמרו —) ולא „ידע" איש (כמו לא הוו „ידעי" דוכתי' אצל רבה בר נחמני (ב"מ פ"ו) אף שבפירוש מבואר שמה כי בארץ מרחקים מת. רק הפי' שהיו מחפשים במוס שכל אחר מקום מדרגתו. ולא הי' בידם להשיג) את קבורתו עד היום הזה א] והבן:

ולא

א] ראה נא דברי הרמב"ם ז"ל בהגרותיו (לבנו החסיד ר"א ז"ל) שכתב שמיתה האמורה בנביאים הוא הפסקת הדביקות בהשם יתעלה. אבל לא כן במרע"ה אדון הנביאים. אף שגופו מת לא נפסק זיו השפעת הדביקות אלקי ממש ונפשו היה עדנה ע"ב. והתבן בזה לכוון מליצת הגמ' (כ"ב ע"ה) פני משה כפני חמה. ר"ל כמו שהחמה אף שבוקעת לפרקים לעינינו. בכ"ז בחלק השני שתחת האופק תאיר ותופיע ולא תדעך נרה והבן:

רב. ובעל הסגולה בראותו כי מחללים הוד יפעתה בהעריכם אותה כן. מה הוא עושה מעטף אותה במעטפה יקרה ומסתירה מפניהם להראות כי אינם יודעים מאומה רב יקרתה. כן הסתיר סודו ורזיו מכולם שלא ידע אנוש ערכו הרם משכל בן תמותה וגם ממלאכי מעלה נסתר הודו. והנה מלאכי השרת בידעם כי לולא התוה"ק שניתנה על ידו לא נתקיימו שמים וארץ ואם ימות אולי ח"ו לא יקיימו התורה ע"כ בכו ויתחננו לאמר איש אלקי אשר צדקת ה' עשה (פי' כל הצדקות שעשה ראויות הן להתייחס אל פעולת ה' שלשמו הקדוש עשאן לא ח"ו לקבל פרס). ומשפטיו עם ישראל (פי' בתמי') יהיה משפטו שוה לכל איש ישראל למות במדבר (כי הבינו המלאכים שאם משה ע"ה הכניסן לאה"ק לא היו חוטאים עוד) בגלל הגזירה שנגזר עליו כבעל כל ישראל. וע"ז השיב להם הקב"ה דעו נא מלאכי השרת כי מפני מדת טובי ורחמנותי אני עושה זאת. כי אם לא ימות במדבר מי יקום לי עם מרעים וגו' (היינו דור המדבר בתחיה"מ בקץ הימין כנודע מה שאחז"ל מדרש ברכה ע"פ כי שם חלקת מחוקק ספון וגו'. כי מה טעם שם חלקת מחוקק (הוא משה רבינו) ספון ולא הביאו לאה"ק כדי ויתא ראשי עם היינו שיעמוד דור המדבר בזכותו לתחיה"מ. כי אם יביאם אל אה"ק ידוע שלא נחרב הבית והקב"ה נשבע בקדשו „אם יבואון אל מנוחתי". אך כשימות משה במדבר ויחרב הבית אז לא חלה עוד השבועה. כי אל מנוחה זו נשבעתי ולא למנוחה אחרת (עיין מדרש שם) וא"כ כשימות במדבר יקומו בעבורו כל דור המדבר בזכותו כי לא קם עוד כמשה (א) ושמואל אמר מי כהחכם ומי יודע
פשר

אמרי שמואל

(א) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים ל"ד) ואחז"ל בישראל הוא דלא קם אבל באוה"ע קם ומנו בלעם ע"כ. המאמר החידותי הזה התפלאו עליו גדולים חקרי לב אין ספורות למו. ולית נגר ובר נגר דליפרקינ' כיאות. היתכן שבלעם הקוסם יגיע למדרגת משה אדון הנביאים. ואשר כל חוקרי בחכמת הדת חקרו והסכימו כי שפע הנבואה האלקית הנאמנה לא ניתנה רק לחוזי ישראל לנגה ולא לבני ע"א. ושמעתי דבר נפלא מד"ז הגאון החסיד רבינו שבגולה מרן חיים זצוק"ל מוולאזין המבאר מאמר חז"ל הנזכר ע"פ מחקר טבעי לח ונעים. כי ישנם שני מינים בעלי חיים אשר יודעים לנמלם את השעה עת יחלוף לילה ויאתה בוקר עת לצהרים וזמן חצות הלילה עת יחלוף יום ויבוא לילה. ואף כי יודעים היטב לכוין את הרגעים והזמנים הנזכרים שוה בשוה. בכ"ז רחוקים זה מזה מקצה אל קצה והם הנשר והעטלף. כי חוקרי הטבע שפטו כי הנשר הוא גלוי עינים וחוש הראות אצלו במדה גדושה כי יעוף תחת חוג שמים ומקרני השמש לא תכהינה עיניו. ובלילה כהו עיניו מראות. והעטלף לא יחזה שמש ומתירא מפני אור יום כמפני מלאכי בלהות ורק באופל ובצלמות ישכון. נמצא כי שניהם יודעים מתי יגיע בוקר. היינו כי הנשר יפקח עיניו לראות אור בוקר כי יהל. וכאשר יגיע חצות היום והשמש תופיע בגבורתה יראה האור בעצם זהרו. וכאשר ינטו צללי ערב ויגיע חושך אז מעט מעט לא יחזה עוד וידע כי אתא לילה. והעטלף יודע ג"כ כזאת ורק להיפך. כי כאשר יאיר הבוקר לא יחזה רק מעט מזער. וכאשר יגיע חצות היום לא יחזה מאומה. וכאשר יגיע הלילה יחל לראות. ובחצות הלילה תפקחנה עיניו. וא"כ שניהם יודעים לכוין את השעות רק הנשר יראה גלוי עינים את אור שמש מנורת המאור הגדול המאיר להעולם כולו. והעטלף בחושך ילך ובצלמות יתהלך. כן הוא ההבדל בין משה איש האלהים ובין בלעם הקוסם. כי שניהם ידעו לכוין את השעה וידעו דעת עליון כמ"ש חז"ל (ברכות ז'). אך בכ"ז היו רחוקים זמ"ז בתכונתם מקצה אל קצה. כי משרע"ה הי' גלוי עינים כנשר וראה הכל באספקלריא המאירה אור צח וקדוש. וע"כ בעת רצון מלפני ה' ואז יורדת השפע האלהית והישע הכללית ע"פ תבל ידע כ"ז משרע"ה. ובעת נפתחו הצינורות הקדושות וארובות השמים להזיל שפע טל אורות על אדם רב נפקחו עיניו יותר ויותר והשגת נבואתו התגברה עליו ברוח אלהי קדוש ונורא וע"כ ידע בראשית השפע באמצעיתה ובסופה בעת נסגרו שערי ההשפעה ויסכרו מעינות תהום רבה. ואז הי' בלעם נופל (עת הי' משה גלוי עינים) ארצה. ויתחמק ויתפלש באופל ומצוקת עיפתה כהעטלף. כי לא ידע מאומה מעתידות ובצלמות התהלך. כי כח הטומאה כליל יחלוף עת כח הקדושה מתגברת. ובראשית השפע האלהי ועת רצון חשכו עיניו. וכן כסדר הנ"ל. ומפני זאת ידע לנמלם את השעה לדעת דעת עליון כי עת רצון הוא בידעו בנפשו כי הוסרה ידיעתו בעתידות. ויהי כגבר אין איל מוכה בסנורים. ולהיפך ח"ו כשהי' עת עברה וזעם מלפני ה' יושב שמים וענן וערפל כסו את שפעת הטוב. ורוח חמה היתה שפוכה על כלל האומה מפני חטאתם ואז הכיר איש מהר מרע"ה כי השגתו הקדושה האלהית נדעך
מעט

פשר דבר . הנה כל איש לפי השגתו גדלו ותקפו בחכמה אנושית ואלהות ימצא לפיהו גדולה וגבורה בארון הנביאים שהיה איש האשכולת קדוש ונורא שמו. ושמואל שהיה גם חכם מדיני גדול בטבעיות (א) חכמה אנושית וחכמת אלהות גם יחד (ב) כנודע . ידע כי העיקר של גדול הדור והעם הוא להיות עמוד התיכון לכל דבר נשגב וקדוש ומפשר בין פעולת האדם קרוץ מחומר ובין האלהים ית"ש לתווך שלום בפמליא של מעלה עם בני אדם אף עת העון דרכם בעולם השפל . וכ"ז לא נמצא רק במרע"ה שהיה עמוד הימני ומפשר בין ישראל לאביהם שבשמים כמעשה העגל ומתאוננים ועוד כאלה . וכמבואר בדרז"ל ג"כ השענות והשתדלות בעד עמו בכל כחו. וכ"ז היתה שהיה יודע היטב חכמתם של בני חלוף ושפלותם . וגבהות חכמה העליונה הנוראה עד אין חקר ומכל תוצאותיהן מצא לו דרך לעמוד בתוך ולהציל עמו. וזה שאמר „שמואל" הדבר העיקרי שבכו על פטירת איש האלהים כי נאבד מליצם התייר הגדול וזעקת שבר העירו . אהה מי כהחכם ומי יודע פשר דבר וגו' . והבן כי קצרנו במקום שראוי להאריך :

ר'

אמרי שמואל

טעם נרה ולא הופיעה כבתחלה ואז התגברה כח ידיעתו של בלעם הקוסם וכח הטומאה התגבר על הארץ ותפקחנה עיניו . וא"כ גם בעת עברה וזעם ח"ו ידעו ג"כ שניהם לכוין את השעה. אך הם להיפך מקללה אל קללה כנ"ל. ובזה יתבאר היטב מאמר חז"ל (ברכות שם) אלא מלמד שהי' יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה . שאז יכול לעשות הכל שכחו התגבר כנ"ל. כן שמעתי בשם ד"ז הגאון מוהר"ח ז"ל הנ"ל. ואחרי ימים רבים ראיתי נדפס רק אפס קצהו בס' לקוטי רצב"א המביא מפי הרב הגאון ר"ד בער זצ"ל מטורעץ בשם מורו הגר"ח ז"ל הנ"ל. ויען כי חביבים וערבים עלי דברי דודים ד"ק של ד"ז הגר"ח ז"ל העתקתי ביתר ביאור פה : (א) גדול בטבעיות עיין ברכות כ"ו . שבת קכ"ט . ב"מ פ"ד. ובירושלמי עירובין ועוד בכמה מקומות : (ב) גם יחד ראה קורא יקר דעת גדולי החוקרים האלקיים בספריהם תוכן דבריהם. כי לא תחול על האדם השפעה האלקית והרוח הנשגב למעלה בקדש אם לא נגע בתחלה בציור הציורים המושגים השכליים. היינו שגם לאיש הרוח והנביא נחוץ להתרגל בראשונה בעיוני החכמות הטבעיות והמדעים האנושיים. למודיות הבנויות על אדני המחקר השכלי הנושאות עליהן דגל מצות התורה האלקית באופן מרום ונשגב. כי טובה חכמה עם נחלה (עיין מדרש קהלת נחלת שדי ממרומים דע את אלקי אביך. „עין רואה" בעין חודרת יראה ויביט בפלאי יצורים כמש"פ הרמב"ם ז"ל „וראית את אחורי" (כתרגומו ותחזי ית דבתרי פי' המציאות כולו הנמשך ממנו יתברך. ותיבת אחורי מורה הפעולות. והדברים עתיקים) אבל גם „אוזן שומעת" יעיר לו אוזן לשמוע קבלת אבות יתלכדו ולא יתפרדו. ואים תבונות ידלנה להיות קולע אל השערה. אחוז בידי אמונה ולא יחטיא. וכן אמר דוד בזמרת קדשו „מצות ה' ברה מאירת עינים". יורנו דרך הישרה שיבור לו המעיין בחקר אלוה בלכתו לדרוש ולתור בחכמה (מעטאפיזיק) שיחזיק במשוז של המצות המעשיות. כי הם כתרים בפני הדמיונות המתעים. וכל אשר יוסיף דעת יוסיף משמרת המעשים התוריים. וכבר רמזו כן רז"ל (ברכות י"ג ע"ב) „בשעה שמעביר ידיו" (פעולותיו) „על עיניו" (מרגלא בפומייהו דרבנן לצייר החקירה באלקות בראיה חושית כמו דאת אמר החכם „עיניו" בראשו (קהלת ב' י"ד) כי העינים הנה ציור ההסתכלות וההתבוננות א] „מקבל עליו עול מלכות שמים" (וזה לפי הנוסח שהביא רבינו יונה ז"ל באלפסי שם). והבן. ובזה מבארים דברי התוה"ק אצל אבינו יעקב בחיר שבאבות. ויקח מאבני המקום (בראשית כ"ח י"א) אשר מלבד הכוונה הנגלית שלקח האבנים האלה להניח ראשו עליהן תציץ לנו גם כוונה פנימית על אופן השגתו העיונים השכלים. כי לקח בראשונה הקדמות חכמה ליסוד בנין הקשים השכליים לבוא על ידם אח"ז לשפע אלהי. ונבאר כי דעות בעלי החכמות שונות הן. מהם שחלקו את ההקדמות העיוניות לשלשה מינים. א) למודיות (מאטהעמאטיסע). ב) טבעיות (פהיזיסע). ג) אלהיות (מעטאפיזיסע). ומהם שחלקו לשני מינים. א) טבעיות ולמודיות (כי שניהם אחת הן יען מבלעדי הלמודיות אין יסוד והתחלה לידיעות הטבעיות). ב) אלהיות. הן החכמות והידיעות שאחר הטבע כמו ידיעת ה'. המלאכים וכל הענינים הרוחניים הגבוהים והנשגבים. והנה בשתי דעות אלה תתבאר הפלוגתא מרז"ל. שח"א כי היו ג' אבנים וח"א ב' אבנים היו (עיין באורך במורה בחמשה נראשון ובעקידה שער כ"ה). ויען כי החקירה השכלית תתנהל לאט לאט מלמטה למעלה. היינו מהקדמות לקוחות מחכמות הטבע

א] וכאמז"ל (ברכות כ"ח) „נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות". לכאורה הלא שני נאור פי'. אמנם הכוונה על השאר השנימי בראיה שכלית כן לגב כו'. וכמו דמצינו כל מקום שנתנו חכמים „עיניהם" בו כו'.

ר' יוחנן אמר והחכמה מאין תמצא וגו' (איוב כ"ח י"ב). האלהי הזה נודע במחקריו הקדושים כי דרכו להתבונן על המחשבה בפעולת המצות ובקיומי המע"ט. והגיון רוחני הוא האופן שעליו יסובו המדות היקרות. כמ"ש ר"י יתיב אשערי דטבילה (ברכות כ'). הלומד שלא לעשות אמר ר"י נוח לו שנהפכה שליתו על פניו ולא יצא לאויר העולם ועוד מאמרים רבים כאלה המורים לאדם דעת ר"י שהעיקר היא המחשבה הטהורה והמצורפה לשם ה' ולדעת מקורו של דבר. ואח"ז תצמחנה הפעולות ג"כ טובות כי כל סוף מעשה במחשבה תחלה. וכן בלמוד החכמה הקדושה היא התורה והמצות הלומד במחשבה טהורה והמלמדה לאחרים ג"כ במחשבה קדושה לשמור ולעשות אין סוף לרב התועלת אשר תצא מזה. והנה כמוצא מים זכים וקרים מעין מים חיים במדבר ערבה השותה לצמאו ותפקחנה עיניו ואח"ז יתן להשני וכן להשלישי. הנוכל להשיג הטעם בהמים עת הוא ביד האחרון אשר רוחות חמות יתחלפו עליהם כבעת נבעו ממקורם הראשון אף שהמים ההם לא נשתנו מאומה בעצמם. כן מרע"ה קבל התוה"ק ממעין קדוש מאת ה' מהשמים וידע הטעמים והרעיונות והציורים הנעלים (א) ואח"ז מסרה ליהושע תלמידו הנאמן כו'.

והנה

אמרי שמואל

הטבע וידיעות העולם השפל ומפעולת ה' בתבל ארצה עד תבוא אח"ז אל מקדש היכל החקירה האלקית מושגי יוצר בראשית שהיא הסיבה הראשונה חוקי המציאות שהטביע הקב"ה בציורי בראשית הכלולים עולם העליון והתחתון וכל צבאותיהם ורבי רבבות יצורים אין מספר. ע"ד שנא' „מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית". כבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה בחוט חכמתו ית' המאחדם. הוא הדבר המסכים אל מקור מציאותו אם כל המציאות היא החכמה העליונה. ושזה מורה תיבת „ראשית" כי היא מצטרפת לאחרית. וכבוד וגדולה יתנו ליוצר בראשית. ורק באופן זה שיוכשרו בתחלה בהכנות ידיעות הטבע יבואו לידיעות נבואיות מעלה מעלה אח"ז ולא בהיפך. היינו שלא נוכל לדעת בראשונה מהות תארי הסי"ת ומושגים עליונים ואח"ז ציורים טבעיים (והראב"ע ז"ל כתב כי לסיבה זו אנו מתארים אותו ית' בנכח ונסתר וניחס לו הואר הא'. כי כמו שהאש אינו ניכר רק בהצטרפו לדבר הבוער. כן השם ב"ה לא נודע לנו מאמתת עצמותו אולם נודע לנו ע"י מעשיו ופעולותיו) לכן אמר כי על הסולם הנבואיי „מלאכי אלהים" קדושי עליון „עולים" בתחלה מלמטה למעלה היינו יכירו מפעולת הסי"ת ורעם גבורתו בעולם השפל עד מהות ועצמת הסי"ת למעלה. „ויורדים בו" פי' שיכירו הודו הנורא בהשגתם הנבואית מהסבה אל המסובב. וראה נא דברי דו"ז הגר"ח ז"ל בספרו נפה"ח (שער א' פי"ט) על מש"כ „עולים" תחלה ואח"כ „יורדים". כי כל עיקר תורת האדם להעלות תחלה כל העולם ממטה למעלה ואח"כ נמשכים אורות מלמעלה למטה ע"ש והבן:

(א) והציורים הנעלים כן גדולים מעשי צדיקים גבורי כח התבונה אשר קרבת אלהים יחפצון להדמות „צורה ליוצרה" להתחסד עם קונו להשכיל בדרכיו ולדבקה בו בציורם הרוחני. ואחרי ההרגל הפנימי הזה בציורי החושים יקנו לנפשותם קנין קיים בהרגל הנעשה טבע כאזרח רענן עד כי יצאו לפעלם במעשים החיצונים במשפט השכל והנפש יחד. וכה תשוקתם אל עבודתו ית' חזק אצלם כדברים טבעים שהם מוטבעים בגוף שישתוקק אליהם כמו מלבוש ומזון ומהריון. ויתכנו בזה הא דארז"ל (ברכות ל"ג) עס"פ ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כ"א ליראה אטו יראה מלתא זוטרתא היא אין לגבי משה כו' משל כו'. וצריך ביאור. דבהא דמתרץ שם דלגבי משה הוי מלתא זוטרתא אין די באר לתרץ הקושיא הלא טכח ישראל דיבר. וכמבואר. ומה יושיענו זה דלגבי משה מלתא זוטרתא היא. אמנם לוטה בזה כוונה מאוצרה. דהנה כח יראת בו"ד היא טבעית באדם שהאדם בטבעו ירא ממלך ושרים כשהוא עומד לפניהם. ואחרי שהורגל מרע"ה בציורים מתמידים מגדולתו ית' הי' ערך גדולת ותמונת ה' עומד לנגדו תמיד ונעשה לו ממש טבע קנוי' ליראה מפני פחד ה' ומהדר גאונו כמו שאדם ירא בטבע ממלך ושרים שהוא עומד לפניהם. והי' נראה בעיניו שגם עם בנ"י אשר ברגלו אחר שנגלה ממה"מ במורא גדול זו גלוי שכינה וראו בעיניהם מעשה תקפו וגבורתו לכל האותות והמופתים שנעשו לפניהם הלא מהראוי שתהי' יראת גדולת ית"ש גם לכל העם אשר אתו טבעית קנוי' בהרגל כמו שהיא אצלו. וחשב שיראת ה' השואל מאתם גם אצלם דבר קל הוא. וכן מרע"ה ידע והכיר בישראל שבאותו הדור שנשלם להם כל האמצעים המביאים את האדם שתהי' יראת ה' קנוי' להם בטבע שני ככל הכחות הטבעיות המסתתרות ומתעלמות בתחלה ומתגלה אחרי כן בהגיע תור התגלותם ואין חסר להם כ"א ההרגל להתמיד במחשבתם ציורי גדולתו וגבורתו ית' אשר ראו בעיניהם. ואשר הוא בעצמו הי' מלמדם להועיל ומורה דרכם היתה דעת תורה

זירלת

והנה אף שהתוה"ק לא תתחלף ולא תומר לנצח בכ"ז טעמי המצות לא נגלו להאחרונים. כל הראשונים אשר היו יותר קרובים להמעין הקדוש מפני המחשבות והציורים המתחלפים בדורות רבות וע"כ מצינו כמה בדורות אחרונים שקלקלו כמו יוחנן כה"ג ואלישע בן אבויה. שמפני המחשבות שאינן מצורפות וקדושות כראוי תתמשך הקלקול וסם חיים תהפך לסם ארסי. ע"כ אמר ר' יוחנן והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה. ר"ל אף כי החכמה והבינה של התוה"ק תהיי' עמנו עד סוף כל הדורות ולא תמוש מפינו כמשה מפי הגבורה ונשמע תורה מפי גדולי הדור. אך מי יודע אם נשתה עוד מי קודש ממעין טהור קודש הקדשים שנדע טעמי המצות במחשבות זכאות כאשר שמענו מפי משה רעיא מהימנא שקבלה ממקור החכמה העליונה מה' יתעלה. ר"נ (בר יצחק) אמר וימת וכו' סמליון אמר כו' ספרא רבה דישראל. ובאמת פליאה היא מה חידש רנב"י. שהלא מקרא מלא הוא. גם מה הוסיף סמליון ומאי פירושא דספרא רבה. ע"כ נראה כי האלהי הזה הוסיף לפרש ולתרץ בזה שתי קושיות. האחת כי מצינו במקראי קודש ד' שמות להעדר החיים. היינו מיתה. שכיבה. גויעה. אסיפה:

וכבר האריכו הקדמונים לבאר השמות הנרדפים האלה. ולכל הדעות שייך בצדיקים לשון גויעה (א) ואסיפה ולא לשון מיתה. וא"כ הול"ל בקרא „ויגוע ויאסף" אל עמיו. לא „וימת משה". והשנית הלא דרשו חז"ל (סוטה י"ג. מד"ר ברכה) מג"ש דשם שם שמשה רע"ה לא מת רק עומד ומשמש כאחד ממלאכי השרת. ואיך שייך כלל לאמר „וימת משה". ע"ז בא האלהי רנב"י ופי' כי הפסוק „וימת שם משה" לא אמרו זאת ישראל רק התורה כתבה איך כי סמליון (הוא שם מלאך כמו שפירשו זקנינו הערוך ובעלי התוס' ז"ל) הכריז זאת בשמם אחרי שראה שמשה מוטל בכנפי השכינה הקדושה אמר סמליון וימת שם (פי' שם „בארץ" בעולם השפל. חשבו כי וימת) „משה". אחרי נסתר מעיניהם דמו כי מת אך חלילה לחשוב כן כי חי חי הוא אתנו ויעמוד במחיצתנו לשמש פה בשמי ערבות וגם פה תהיה פעולתו בשביל עמו צאן מרעיתו שיהיה „ספרא רבה דישראל". פי' כי מלכותא דרקיע כעין מלכותא דארעא. אשר במקום המשפט יושב ספרא ומליץ יושר מצד האחד לשמוע טענותיו ודינו וכן מצד הבע"ד השני יושב מליץ אחד בעדו. נמצא שהמליץ של השני מקטרג של הראשון. וכן בקום למשפט אלהים עם כל דיירי ארעא לשפוט בין ישראל ובין ע"ג הוא „משה" ספרא רבה דישראל ומליץ יושר עבורם וחי וקים הוא ומשמש במשרה קדישא זאת ברקיע. וגם היום הוא רעיא מהימנא לעם ישראל (ב):

והנה

אמרי שמואל

ויראת שמים מלתא זוטרתא כי לגבי' הי' מסתייעא מילתי' (עירובין נ"ד) עדי בהשפעתו ובזכותו נחה גם עליהם רוח דעת ויראת ה'. אף כי המה מצד עצמם לא היו ראוים לכך [וכדמיון שמבואר בעקרים (מ"ג פי"א) שכ' כשיש נביא הנה הוא כצנור וכלי אמצעי עדי בהשפעתו ובכבילו תגיע הנבואה על זולתו אף לזה אשר בלתי מוכן מצד עצמו ע"ש. ויומתק לכוין כאן בתיבה אחת בגמ' (ברכות שם) אין „לגבי" משה מילתא זוטרתא היא והבן] ע"כ יפה אמה"כ מה ה' שואל מעמך כ"א ליראה שהוא דבר קל אצלכם ג"כ לקנותו והבן. ומה יקרו לפי"ז לכוין היטב דברי צוואת ריב"ז לתלמידיו (ברכות כ"ח) „יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בו"ד". ר"ל אחרי כי כח יראת בו"ד היא טבעית שהאדם בטבעו ירא ממלך ושרים כשהוא עומד לפניהם. וזהו כוונתו שאמר לתלמידיו „ולואי" שיהי' מורא שמים עליכם ג"כ טבעי ע"י ציורים מתמידים בגדולתו ית' „כמורא בו"ד". פי' כמו שיראת בו"ד מוטבע אצל בטבע. אך התלמידים ששאלוהו „עד כאן". כי הי' אמנם כוונתו אשר די לנו באיכות יראת ה' כאיכות יראת בו"ד. והשיב להם „תדעו" כי כוונתי על ההצטיירות בגדולתו ית' לנגד עינינו וגבוה ממנו כמו שאנו מתביישים ומתיראים מבו"ד הגשמי אשר עינינו רואות אותו בחוש. ובעבור זה הנה היראה מבו"ד הוא בטבע. כן תהי' יראתו ג"כ אצלנו ממש בטבע כזו ע"י מה שנצייר גדולתו ית' שהוא לנגד עינינו תמיד. כמש"כ שויתי ה' לנגדי תמיד:

(א) לשון גויעה לפי הכלל מר"ש ז' מלך (סו"פ חיי"ש) כי „גויעה" ענינה מיתה קלה. יבואר בזה הפסוק לא גוע בעונו (יהושע כ"ב) גבי עכן. שפירושו לא גוע במיתה קלה בעבור סיבת עונו. ובי"ת של בעונו הוא בי"ת הסבה בעבור סבת עונו: (ב) לעם ישראל הגאון בעל אפיקי יהודה ח"ב דרוש כ"ד נגע מעט מזער בצור דברים כאלה. אך באורו אינו מספיק לבאר כל המאמר מראשו ועד סופו כמו שהוא בפנים

והנה המאמר דסופה דוימת שם משה כבר פירשנו למעלה ע"ד הפשט במקום שבעלי תריסין תלו בו זייניהם וכלי נשקם. ועוד נפרש ומה הם אומרים צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל. ע"ד שאחז"ל (ב"ר פ"ט) א"ר פנחס הכהן בר חמא פתח מגיד מראשית אחרית. ומקדם אשר לא נעשו אומר עצתי תקום וכל חפצי אעשה. כל הקורא פסוק זה סבור שמא הלונקיא יש למעלה ומהו וכל חפצי אעשה שהוא חפץ להצדיק בריותיו שנא' ה' חפץ למען צדקו ע"כ. הפי' שהקב"ה חוקר מתוך מעשה הצדיק שעושה בהווה מה שהוא עתיד לעשות. ואם ישפוט שעתיד ליכשל בעבירה יזהירנו כדי שישוב כמ"ש דהע"ה (תהלים קל"ט כ"ד) וראה אם דרך עצב בי (כמו מעצבין את הקטן. שבת קל"ה). פי' מצמצמין איבריו. ר"ל אתה ה' ראה אם דרך עצב בי. אם אני הולך בדרך ישרה מצומצמת במעגלי קודש לבלי לנטות ימין ושמאל אז יהא רעוא מן קדמך „כי תנחני בדרך עולם" בארחות מישרים כאלה. ואם לא חלילה הזהירני ולמדני „כי אתה אלהי ישעי". וזהו סברת ר' פנחס ומהו „וכל חפצי אעשה" הלא אין הקב"ה מכריח את הבחירה אלא כי ה' צדיק יבחן ורואה שמטו רגליו והוא חפץ להצדיק בריותיו לכן הוא מגיד מראשית אחרית. שאם ימצא במשפט מעשים שעושה בהווה שעתיד להטוא ישוב ויזהירנו. ומקודם אשר לא נעשו אומר רק פעם אחת ודוד שבטח במעשיו שבוודאי לא יחטא אמר שפטני ה' כי אני בתומי הלכתי שנית אל תבוא במשפט את עבדך. אלא וודאי הכוונה שישפוט ממה שעבר על העתיד שלא יחטא עוד. וזה אמרו שפטני ה' וראה כי אני בתומי הלכתי מעולם. ובה' בטחתי שלא אמעד רגלי לעתיד. ובסופו אמר בחנני ה' ונסני כי צדיק ה' צדקות אהב להצדיק בריותיו. וכאשר שופט בחכמתו שעתיד לחטוא יזהירנו את הצדיק. כמש"א ירמי' (כ י"ב) וה' צבאות בוחן צדיק. ה' צדיק יבחן וכן ובוחן לבות וכליות אלהים צדיק. וז"ש מה"ש בהספדם על משה כי צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל. לא די שהחזיר את הרשעים מדרכם הרעה אלא כאשר שפט בחכמתו ובנבואתו על צדיק א' שעתיד לחטוא הזהיר אותו בהווה ואמץ ברכים כושלות. ומשפטיו עם ישראל עם כלל ישראל. שאם ראה ידים רפות במצות חיזק אותם ודבר עמהם משפטים עד שוירז אותם. לכן אמרו זאת מה"ש כי הם יודעים עתידות והבינו שמשה כוון את האמת כאשר שפט על צדיק א' שעתיד לחטוא. ומשה הלך בדרכי ה'. מה הוא חפץ להצדיק את בריותיו שנא' ה' חפץ למען צדקו וגו' להצדיק בריותיו. „יגדיל תורה" וכ"א מוצא תכונתו בו. וכיון שהצדיק רואה דרכיו בהוה שהם מטים קצת ומוצא דוגמתו בראשונים ותשובתו בצדו אז הוא חוזר ובמקום שבע"ת עומדים. שם אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. וזהו „ויאדיר". שהם מתגברים במעמדם ומצבם על הצדיקים גמורים וזהו ואדירי כל חפצי בם כמש"א ר' פנחס מהו וכל חפצי אעשה שהוא חפץ להצדיק בריותיו וכו'.

ישעיהו הנביא אמר (מא י"ז) העניים והאביונים מבקשים מים ואין לשונם בצמא נשתה אני ה' אענם אלהי ישראל לא אעזבם. אפתח על שפיים נהרות ובתוך בקעות מעינות אשים מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים:

ולהבין מה שאמר מבקשים מים ואין ולא אמר ולא מצאו מים הוא ע"ד שאמר שהע"ה (משלי י"ד ו') בקש לץ חכמה (לדעת חכמה העליונה) ואין ודעת (קדושים) לנבון נקל. ולא אמר ולא „מצא". ובמדרש דרשו ז"ל (פ' מקץ) בקש לץ חכמה זו חרטומי מצרים ודעת לנבון נקל זה יוסף (א). כונתו לתרץ מלת „אין" ע"ד שנאמר עיני כסיל

אמרי שמואל

בפנים. גם הלשון „ספרא רבה דישראל" אינו מדוקדק לפי דברי האפ"י ז"ל. כי לפיהו צ"ל „בישראל" בבי"ת. והמעיין שם יראה: (א) זה יוסף בהשקפה ראשונה יש לשאול מאין מצאו חכמינו ז"ל מקור ורא' נאמנה לדרשתם זאת. ונראה כי אחרי העיון והמחקר הלא נתבונן כי דרשתם במקרא זה הוא כתפוחי זהב במשכיות כסף וספיר גזרתם עפ"י דברי בעלי אסופות חוקרי הלשון בבאורם להשלשה שמות המפשטים (נאמען אבסטראקטא) חכמה. דעת. בינה. כי שם „חכמה" עיקר הוראתו בכתבי הקודש על ענין אלהי וכח השגה מחקרית לדעת כל תהלוכות המושגים המדעים הרוחניים מצויירים בנפש האדם להבדיל בין מדות ומושגים הפכיים שחולה לה. כמו בין טוב לרע. השכל ואולת. ענוה וגאוה וכדומה. ודרכי החכמה

כסיל בקצה הארץ ואת פני מבין חכמה. ירצה כי הכסיל מביט למעלה מראשו וסר מדרך הפשט יבקש חכמה במקום שאין ולא היה שם מעולם ומביט לקצה הארץ ואת „פני" מבין חכמה. מונח לפניו. וכן חרטומי פרעה בקשו פתרון פרעה במקומות רחוקות ופתרו שבעה בנים ומדינות ולא היה מובן בחלומו כ"א בדרך רחוק. אבל יוסף פתר בדרך קרוב מאד אל החלום הפרות רעות והמעמר קוצר שבליהם על ידיהן. וכן אמר העניים והאביונים מבקשים מים שאין להם סוף הוא מי החכמה ואין במקום שלא היו שם מעולם והולכים ודלים בכל יום בלי כח גם כי מצאו מרעה אפס לשונם בצמא נשתה ונחלש כחו כמו נשתה גבורתם (ירמי' נ"א ל') עד שאין להם כח לשתות המים כי יבשה לשונם. כמו שפירש"י הפסוק

אמרי שמואל

שהחכמה הישרה לא יבוא האדם אל סודה ולא יבנה בה בנינים שכליים מעצמו. גם לא תתודע בנופת צוף לה' לבדו נגלה ערכה ומקור תכליתה. שם „בינה" הוא כח הנטוע בנפש האדם להבין עפ"י רוח מחקרי נקודת האמת והיושר בענינים גבוהים להבין משל ומליצה עמוקה דברי חכמים וחידותם להוציא דבר מתוך דבר. פעם בהשערות ופעם במופתים חותכים. וכח הבינה יוליד היקשים ותולדות להוציא דבר שכל זה מדבר כל מדע ושכל אחר. ושם „דעת" הנחתו העקרית על דבר שיתברר לאדם ע"י ידיעות מוחשיות או ע"י מושכלות ראשונות ומופתי השכל. וכ"ז בעניני חומריים. ויותר מאלה בעניני האמונה בת האלהים. ומודעת זאת כי כמו המוחשיות והמושגים אשר יובילו לנו החושים הם עיקר ומקור לרוב משפטי האדם השכליים וידיעותיו הנאמנות. וא"כ כאשר יעדר ממנו חוש אחד תחסר לו גם הידיעה הבנויה על מושגיו. כמו חכמת הראות מאיש אשר נולד סתום עינים. והכמת המוזיקא מהרש מני בטן. כן תקרו כל חוקרי בחכמת הנפש וגמרו אומר כי הנפש הטהורה מכל חמדת בשר ותעתועי המדות הנשחתות והנזורה מתאוות החומריות היא תתעדן ותגיה מאור החכמה. וכאשר תחסר לה המדות הטובות והשלמות המוסריות כן תחסר לה הבנת מושגי החכמה העליונה. וכמאמר הפילוסופי „נפש המשכלת היא כמראה לטושה". רצונו כי כאשר במראה לטושה יראה בה הדברים הנוכחים לה בהיותה זכה ובהירה. כן נפש האדם המשכלת לא יוטבעו בה הציורים השכליים רק בהיותה טהורה ונקיה מכל חלאת המדות המגונות. וכן אמר בן דוד במחקרי תבונתו (חכמת שלמה רבתא) „החכמה לא תנוח בנפש החוטאת". והנה בענין פתרון החלומות התפלאו החוקרים מאד. וביותר על מאמר חז"ל שגזרו אומר כי רוב החלומות הולכין אחר הפה. ר"ל אחרי דברי הפותרים. והוא בהשקפה הראשונה מתנגד לטבע הענין. וביותר תגדל הפליאה אחר שמצינו כי יש מהחלומות שצודקות הן כמו שמצינו בחלום יוסף. בחלום פרעה. בחלום נבוכדנצר וכדומה. שנתקיים ענין חלומותם. וכמו שארז"ל „חלום א' מששים בנבואה". ואיך החליטו שהחלומות הולכין אחר הפה הפותרן אחרי כי החלום מורה ע"ד ידוע. ואיך יוכל הפותר לשנותו ולהפכו לדבר אחר. והנה אחד המיוחד החוקר האלהי בעמנו מהר"י ערמאה ז"ל בשער התשעה ועשרים פותר החידה הזאת באופן רחוק עיי"ש (והמשכיל יבין). ונראה בזה כי לפי מה שכתבנו יוסר הספק הגדול ויהיה העקב למישור. כי אחרי אשר בעיקר החלום מאנשי שם מתגונן לפעמים גם ענין אלהי. רוח המפענח נעלמים. לא יוכל לבוא אל מסרהו ופתרונו האמתי זולת איש אשר רוח אלהים נוססה בו. כי אם יבוא איש חכם בחכמות אנושיות ומלומד בלמודי חול ובמדעים שונים הלא יפתור החלום לפי רוח בינתו והשערתו לפי הפלו ומסניתו. ומה גם אם יבוא איש חרטום מנחש קוסם וחוזה הזיונות שוא הלא יפתור החלום בהזיות הרבה והבלי תעתועים כמובן. ורק איש אשר יערה עליו רוח ה' ושפע נבואי ממרום להבים בעינים גלויות גם על מרחבי העתיד. פה קדוש כזה יוכל לפתור חלום המלך המקובץ מענין לאומי כללי. כמאז"ל (ב"ר פ' פ"ם) חלום מלך של כל העולם הוא. וע"כ נבוכדנצר אשר הרגיש כי בחלומו היה טמון ומכוסה ענין גדול אלהי המרמז הזוממת נשגבות מה שיהיה באחרית הימים קרא בתחלה לחרטומיו ואשפיו לנסותם אם יש בהם רוח אלהי המגלה מצפונות ימים יולדו. אם לא. ואח"ז כאשר ראה כי לא ידעו להגיד לו החלום העבר מזה הבין ויוכח לדעת כי רק אם יספר להם החלום אז יפתרוהו ברוח טבעי או בהזיות והבלים ואינם יודעים עתידות וע"כ לא שעה להם. ויקרא לדניאל איש האלהים. וכשהגיד לו חלומו העבר באר היטב התבונן נ"כ כי שפע רוח נבואי יצוק בו לדעת עתידות טרם באו. ובטח פתרונו אמת ונכון הוא. כי לו נגלו שערי העתיד מה יהיה באחרית הימים. וזאת כוונת חז"ל כל החלומות הולכים אחר הפה. ר"ל אם הפה הוא פה קדוש ורוח אלהים נוססה בו כיוסף הצדיק וכאיש המודות. אז יודע היטב לפתור את החלום המפענח נעלמים. אך אם פה דובר נבלה והזיות הרבה והוא רק בכח המטער נגד יפתרהו. אין פתרונו אמת הברור. רק אולי ע"פ

מקרה

הפסוק ונהר יחרב ויבש (איוב י"ד י"א). ירצה כאשר נחרב לחותיו שבעצם אז נתייבש מלחות החיצוניות לכן נברא מעין בפי האדם שיוכל לקבל משקאות לחות. „אני ה' אענם" ואראה אותם מקום החכמה (גם שאין כח) בפיהם לשתות. „אלהי ישראל לא אעזבם" כיון שאני משניה עליהם אני אענם עד שיוכלו לקבל „מי החכמה". „אפתח על שפיים נהרות וגו' ע"ד שארז"ל (ויקרא רבה פ"ו) תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך א"ת שובע אלא שבע אלו שבע כתות של צדיקים שהם מקבלים פני השכינה שפניהם דומים לחמה שנא' ברה כחמה. ללבנה שנא' יפה כלבנה. לרקיע שנא' והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע. לברקים שנאמר מראיהן כלפידים כברקים ירוצצו. לכוכבים (א) שנא' ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד. כשושנים שנא' למנצח על שושנים. כמנורה שנא' והנה מנורת זהב כלה. נראה ששבע כתות יש בעושי רצונו ית"ש. הם אלו שהיו במדרגת אברהם ומרע"ה. אצל אברהם נאמר שהיו שתי כליותיו נעשות לו כשני מעינות והיו נובעים לו חכמה. וכן מרע"ה היה במדרגתו של אברהם שע"י גודל השגתו זכה לקבל כל התורה כולה מהר סיני ונתנה לישראל והשיג כל המ"ט שערי בינה. אבל מימי משה ואילך כתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לכן אמרו פני משה כחמה (ב). פני יהושע כלבנה. ע"ד שנאמר והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים.
ומה

אמרי שמואל

מקרה והשערה לפעמים יקויים הפתרון וע"פ רוב פתרונו בטל ומבוטל ומקסם כזב הוא: והנה פרעה אשר דבקה נפשו בחרטומי מצרים המתהללים באליליס לא שער בנפשו בראשונה כחזיון נבוכדנצר וע"כ קרא לחרטומיו ויספר להם החלום וידמה כי החלום ילך אחרי פתרון פיהם יען האמין להם ולדבריהם. והחרטומים בידעם כי ע"פ רוח אלהים וחכמה עליונה לית בהון לא יוכלו לפתור עתידות. בקשו תחבולות לפתור החלום ע"פ השערות רוח טבעי והמתקת דברים בהגיוני לצון. כמבואר במדרש שם שבע פרות וכו' שבע בנות וכו'. אך בכ"ז אין פותר אותם לפרעה. כי ראה ויתבונן שכל דבריהם מאפע. ואף אחרי שספר להם חלומו לא יכלו לפתור הבין פרעה כי נחוץ לזה איש אלהים יודע עתידות. וכאשר קרא ליוסף היה מהפך לו החלום פעמים רבות לנסותו כנ"ל בנבוכדנצר. ויוסף אמר לו בכל פעם לא כך ראית בחלום אלא כך כמבואר ברז"ל (מדרש תנחומא מקץ) שאמר לו פרעה אחרי היית כשחלמתי עיי"ש. והנה החרטומים הגלים אשר התלוצצו על חוקי החכמה העליונה נפלו בפחים. א) כי לא ידעו לנבאות ענין אלהי יען לא למדו חכמת אלהות. ב) כי אף בפתרון דעת והשערה ישרה ג"כ לא ידעו לפתור ולא ישרו דבריהם בעיני פרעה. וביוסף הצדיק היה בהיפך. א) כי פתר החלום בחזיון אלהי ויגלה עתידות פרס נמחו. ב) כי עצתו שיעץ לפרעה היתה בחכמה ובדעת כאחד מראשי יועצי המדינה וסגני המלוכה. וזה שאמר פרעה (ראשית מא לח) הנמצא כזה (איש מדיני וחכם בטכסיסי מלכות) איש אשר רוח אלהים בו (איש הרוח ושוגה בחכמת אלהות לדעת עתידות) אשר תמיד הם בשני הפכים. והנה בשם לץ קרא שלמה לאיש אשר מתלוצץ לחוקי החכמה העליונה אשר כבד לבוא בסודה ושכל בן חלוף לא יחקרנה (כאשר יתבונן הקורא במשלי א כ"ב. ג' ל"ד. ט' ח') ולא יתלוצץ לדעת ולבינה כמבואר להלן. והנה בהבנת מקרא קשה באמת. א) מדוע מרבית המשלים נאמרים במשלי בלשון עתיד וכאן אמר בקש בלשון עבר. ב') מדוע לא אמר בקש לץ דעת. או בינה. ג) מדוע לא אמר חכמה לנבון נקל. כ"ז הוקשה לרז"ל בהבנת המקרא ובדרשתם של פי' המקרא בחוקי הדקדוק וההגיון הזך. כי באמת הלץ לא יליץ על הדעת הנקנה בהשגות האדם המוחשיות ולא על הבינה הנקנית בחריצות השכל ובהיקשים הגיוניים. אך על החכמה בת אלהים שאין בכח האדם להבינה על בוריה ומתנגדת לשכל הלץ יהיר. ועתה יאהלו דבריהם הק' שאמרו כי בקש (בעבר. בימי פרעה) לץ „חכמה". היינו חכמת אלקות הנחוצה לפתרון החלום. ואין. וגם פתרון הטבעי השכלי ג"כ נעלם מהם. ואין. זה חרטומי מצרים כנ"ל. „ודעת" לנבון נקל אף דעת הנקנית במופתים חותכים והשערת הנפש בחכמת המדינה ג"כ „נקל" זה יוסף. כי לבד שפתר ברוח אלהים עוד נתן עצה לפרעה ברוח „דעת מדינית" כאחד מראשי חכמי המדינה. ודבריהם ז"ל יאירו כאור שבעתים: (א) לכוכבים והענין לפי שחסרון הכוכבים אינם אלא בערך ראותנו כי הם מאירים ביום ובלילה כך הצדיקים בפטירתן [illegible] חסרים כלום אבל מוסיפים אור. דכתיב תוסף רוחם יגועון. אבל החסרון הוא לנו כאמז"ל הצדיק אבד לדורו אבד: (ב) פני משה כחמה פי' המופיעה בלי שום אמצעי ומאירה מכל צד. כך במרע"ה ע"י שישב בהר ארבעים

ומה תועלת לנו אם יגדלו אותם. פי' ר"י מטאלין ז"ל כי בכל דור ודור יש שני מיני חכמים. האחד שהמה כמעין הנובע מעצמם הם כפני החמה בסוד משה. והשני הם שאינם יכולים לחדש מעצמם על אמיתותן רק שיש להם כח לקבל הרבה והם כפני לבנה. כאור החמה שיוכלו לחדש מעצמם. ואור החמה אשר יוכלו לחדש מעצמם יהיו שבעתים ויהי' משיגין במ"ט פנים כמרע"ה „ותחסרהו מעט מאלהים". ופי' אדמו"ר אבי הגאון הב"מ כי במלת „מעט" מרומז מ"ט פנים וע' פנים לתורה. אלו הם שתי כתות הראשונות. כת השלישית הם המשכילים לעצמם ואין בכחם ללמוד עם אחרים רק לומדים לעצמם כל ימיהם. עליהם נאמר והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ביום ובלילה. ביום מאור החמה ובלילה מאור הלבנה. כת הרביעית המה החריפים. לפעמים יתגלה להם ניצוץ החכמה ותיכף נפסק והמה כברקים ירוצצו ומראיהם כלפידים בחריפותם. כת החמישית המה הלומדים בלילה בעת שהם פנוים ולומדים עם תלמידים עליהם נאמר ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד כמו שהכוכבים מושלים כ"א על עשב ומין מיוחד כן המה כל אחד עושה נפש אחת והמה מתקיימים לעולם ועד כי המה עושים צדקה בכל עת ומתקיימים לעולם. כת הששית המה המושלמים יש בהם קצת תורה וקצת מע"ט המה דומים לשושנים מגוונים הרבה. כת השביעית המה שאין בהם מעלה רק משוללי הרעות הנקראים בפי העולם צדיקים שלא נמצא עולתה בם והמה מנורת זהב טהור כלה בלי סיגים. והנה נגד כת ראשונה שפניהם כפני חמה כמעין הנובע ונמשך כנהר אשר לא יכזב תבניתם אמר „אפתח על שפיים נהרות". כנגד כת השניה שהם כפני לבנה אמר „ובתוך בקעות מעינות" שכאשר הם סמוכים לנהרות אז הם נובעים. וכנגד המשכילים בעצמם ואינם לומדים עם זולתם אמר „מדבר לאגם מים" שהוא רקק העומד בעצמו. וכנגד החריפים שירוצצו כברקים לפעמים וכן אותן הלומדים עם אחרים בעת קבוע אמר „וארץ ציה למוצאי מים" ירצה בעתים רחוקים במהלך יום או יומים נמצא מים. ואמר „אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן" כי המשכילים יתחלקו לד' כתות הלומדים את התורה בפרד"ס. הלומדים פשט דומים לארז שאין רקבון שולט בו. ורמז דומה לשטה שהוא יפה מאד שעשו ממנו המשכן. והלומדים

דרוש

אמרי שמואל

ארבעים יום למרק אכילה ושתיה שבמעיו ונזדכך החומר כ"כ עד שלא הי' שום מונע מצד גופו וזהו אספקלריא המאירה. שמאירה אפילו במקום חשכת הגל (ר"ל הגוף). וזה שאמז"ל (מ"ר ברכה) משה איש האלקים א"ר אבין „מחציו ולמטה" (היינו חלק החומרי) „איש" שנזדכך מאד במדרגת איש אדון לכל עניני החומרים. „מחציו ולמעלה" (היינו ענינים הרוחנים) „אלקים" שזכה לעמוד בסוד ה'. והוא הי' משפיע הנבואה לשאר נביאים. והסיר ה' את המסוה ויראו בנ"י כי קרן עור פניו. פני יהושע כלבנה שאינה מאירה אלא במקומה ולא בגל ותופיע רק באמצעות השפעת השמש אחרי כי קיבל השפעה ממרע"ה כלבנה מהשמש והבן : ובזה אמרתי לבאר (נדפס בשמי בס' עבודת גרשוני עה"ת) דברי המד"ר (שמות א') ומובא בגמ' (סוטה דף י"ב) בדרך מושכל בנוגע למעלת מרע"ה. ותרא אותו כי טוב תני רמ"א טוב שמו. ר' יאשי' אומר טובי' שמו. רי"א הגון לנבואה. אחרים אומרים שנולד מהול. רבנן אמרי נתמלא כל הבית אורה. כתיב הכא ותרא אותו כי טוב. וכתיב וירא אלהים את האור כי טוב ע"כ. ודברי חכמינו ז"ל נפלאים מאד. ולפלגות דעותיהם גדולים חקרי לב. והנראה בביאור דבריהם עפ"י דברי הרמב"ם ז"ל שכתב כי ה' סיבות מונעות השלימות מבני אדם. א) קוצר המשיג. ב) עומק המושג. ג) אורך ההצעות. ד) צרכי הגופים. ה) רוע המזג. ויתו כל אחד מהקדושים האלה דעתם. בנידון הצדר אחד ממניעי השלמות לא הי' שום סיבה ומניעת השלמות במשה איש האלקים. דכנגד רוע המזג אר"מ „טוב שמו". כנגד צרכי הגוף וטובות זה העולם ועוה"ב „טובי' שמו" (ע"ד אמז"ל כי בי"ה ה' צור עולמים העוה"ז נקרא בה"א ועוה"ב ביו"ד (פסחים נ' ע"א. מנחות כט ע"א. מ"ר שמות פ' י"ב) ועיין ילקוט שמות (רמז קע"א) שהם שם י"ה. וזהו טובי"יה). כנגד עומק המושג אר"י „הגון לנבואה" אשר הוא למעלה מן השכל. כנגד קוצר המשיג אח"א „שנולד מהול" ר"ל פתוח השכל ואינו ערל ואטום הלב. וכנגד אורך ההצעות אמרי רבנן „שנתמלא הבית כולו אורה". ר"ל דהגוף נמשל לבית שוכני בתי חומר (איוב ד') „וביתו" (היינו גופו הקדוש) היה מלא אורה וחכמה כתיב הכא וגו' וכתיב התם כי טוב במע"ב שאורו גנוז לצדיקים לע"ל. ובית משה הי' ג"כ מלא חכמה ואורה כעין אור נעלם זה והבן :

והאמת

דרוש דומים להדס שיש בו ריח טוב. וכל הצדיקים נמשלו להדס שיש בו ריח טוב יודעים לעשות מע"ט בכל פרטיהם. וקבלה שהיא סוד הזמה לעץ שמן שיש בו שמנונית דבש וחלב תחת לשונך. „בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו" אלה המה בעלי מעשים יתחלקו ג"כ לשלשה. האחד המה התקיפים המתגברים על יצרם נמשלו לברוש שהוא החזק שבעצים וראי' לדבר ששלמה המע"ה חפה את קרקע הבית בצלעות ברושים (מ"א ו' פ"ו).וכן אמר הילל ברוש וגו' אשר אדירים שודדו (זכרי' י"א ב') וכן חסידה ברושים ביתה.כת השניה המה היפים במעשיהם הדר הוא לכל חסידיו נמשלו לתדהר. הדר הוא. כת השלישית המה בעלי שם טוב עולה על גביהם נמשלים לתאשור כי אשרוהו כולו אומר כבוד. ולעתיד תהיה בכל אחד כל השלש מעלות. „למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדו כי יד ה' עשתה זאת וקדוש ישראל בראה". כנגד כת הראשונה שהמה כמעין הנובע אמר למען יראו. שרואים את התורה ונובעים מעצמם. וכנגד כת השניה אמר וידעו על נכון מה שקבלו כמש"נ והיה אור הלבנה כאור החמה. כנגד כת השלישית שהמה משכילים בעצמם כל דבר על מכונו כזוהר הרקיע בסידור הכוכבים כרצונו ית"ש. אמר וישימו. כמו ואלה המשפטים אשר „תשים" לפניהם. שימה בפיהם שתהי' מסודרת לפניהם כי לעתיד ישימו תורתם בפיהם. וכנגד כת הרביעית והחמישית אמר וישכילו. כי יד ה' עשתה זאת בסידור נכון. וכנגד כת הששית והשביעית נאמר וקדוש ישראל בראה. להבדילן מעובדי גלולים בימים מקדם. ואחרי כל אלה עלינו לדאוג על פטירת אאמ"ו תפארת הדורות הגאון הכ"מ ז"ל. ואנחנו כולנו דוקא נשוב בתשובה שלימה לפני הבורא ית"ש. כי כשהצדיק חי בדור הוא משפיע וסוכך בכנפיו על כל הדור:

ונבאר הפסוק (איכה ג' ל"ט) מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו. נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'. דקשה שבתחלה אמר המקונן לשון נסתר ליחיד „מה יתאונן וגו'" ואח"ז אמר לשון מדברים בעדם לרבים „נחפשה דרכינו וגו'". והאמת יורה דרכו (א) כי התשובה תלוי' בכלל והיא העיקרית שבשישוב האדם לעצמו טוב לו. אך תועלת כללית תצמח מתשובת הכלל כולו. ע"ד דבזין לאניה הולכת בים וירא איש אחד כי נפרצה האניה באחד המקומות ויליך ויתקן הפרצה הקטנה לבלי יבואו המים בפנים ויטבעו במצולה אלפי איש. ויתנו לו תודה. אח"ז התבוננו ויראו כי כמה פרצות וסדקין נמצאים בכל עבר ופנה. ויען ראש החובל ויאמר אחי וידידי החלצו חושים כולנו כאחד לתקן כאו"א את הפרצה אשר אצלו. ואם כולנו כאחד (א) נתקן הפרצות אז לא נטבע במצולה ונציל את נפשותינו

אמרי שמואל

(א) והאמת יורה דרכו וכדבריס האלה פי' רבינו יוסף צרפתי ז"ל הפסוק הזה בספרו הנכבד יד יוסף עה"ת: (ב) ואם כולנו כאחד כאמרם ז"ל במנחות ד' מינים שבלולב ב' עושין פירות וב' אין עושין. העושין יהיו זקוקין לשאין עושין ושאין עושין לעושין פירות. ואין אדם יוצא יד"ח בהן עד שיהיו כולן באגודה א'. (ואף שאתרוג לא בא בהתקשרות האגודה מ"מ אמרו שיהא כולן באגודה א'. והתחברות היד שמי' אגודה. והתחברות בני אדם ואגודתם אינה בקשירה רק בהתאחדות הלב וחבור הנפש נקרא אגודה. כמש"נ ויהיו לאגודה אחת (ש"ב ב' כ"ה)) וכן הוא הגי' בילקוט שמעוני (עמוס פ') ובמדרש תנחומא (פ' אמור) אמרו אתרוג יש בו ריח וטעם. לולב טעם ולא ריח. הדס ריח ולא טעם. ערבה לא טעם ולא ריח. כך יש בישראל בעלי תורה ומע"ט. תורה ולא מע"ט. מע"ט ולא תורה. לא תורה ולא מע"ט (הוא שנקראים „חלבנה". והענין כמו שהיו בקטורת מינים שראוים למאכל ולהריח כמו כרכום. והיו בהם שראוים רק להריח ולא למאכל. והיו שאינם ראוים לא למאכל ולא להריח כמו „חלבנה". וזה נגד ג' מינים. בעלי תורה. בעלי מצות. ובעלי מעשים. ורקים שאין בהן כלום וריחם רע כמו „חלבנה". וכולמו ביחד מצטרפין לריח ניחוח כאמז"ל כל תענית שאין בהם כו' אינו תענית. שהרי „חלבנה" כו' המצורף לסמני הקטורת אף כי הוא בעצמו דבר נבאש. האמנם לתועלת כלליותו א"א בלעדו. ומה שלא ילדק „נפרד" ילדק „מחובר" אמר הכהס) אמר הקב"ה לאבדן אי אפשר אלא יעשו כולם אגודה א' והן מכפרין אלו על אלו. וע"ד שאמז"ל ליבעי רחמים אתכליא על עליא דאלמלא עליא לא מתקיימין אתכליא (חולין נב), כי אף העלים והקליפה נצרכים לשמירת עצם הפרי מן השמש. „ועלהו לא יבול" וכולם נצרכים לשלמות האומה

נפשותינו ומה תועלת אם רק אחד יגדור ויתקן הפרצה. רק בלב אחד ושכם אחד נתאסף לתקן ולגדור פרץ. וזש"א המקונן מה יתאונן אדם חי (היינו אדם יחיד) כי ישוב רק על חטאיו רק נחפשה כולנו דרכינו כולנו ביחד ונשובה אל ה' ויעתר לנו להשפיע עלינו כל טוב ונחזה בשוב ה' את שיבת ציון :

מכתב יקר

משארי ולבבי הרב הג' המפורסם בתורתו ויראתו. זקן ונשוא פנים. נצר מגזע אצילים ואפרתים הנודעים בשערים. נדיב וטהר לב מו"ה **יהודא יודיל** הלוי עפשטיין זצ"ל.

מחבר ספר מנחת יהודה.

בעז"ה ג' לסדר וברך את לחמך ואת מימיך. תרל"ז וואַרשא

לכבוד ש"ב וידידי הרב — מו"ה **שמואל** נ"י יעווניַן.

בהקריבך אלי את המחברת „סערת אליהו" האוגרת בקרבה גדולת רבינו הגדול הגאון החסיד מרן **אליהו** זצוק"ל מווילנא והוא מבנו הרב הגאון החכם בכולא מו"ה **אברהם** זצ"ל אשר חוברה ממנו (זה ערך שמונים שנה) בתוך יב"ח לפטירת אביו אביהם של ישראל הגר"א זצוק"ל הנ"ל. והיתה חבושה בטמון סגולה יקרה כמוה מרגלית טובה אשר לא שזפתה עין. ותדרוש עוד ממני שאמסור להדפיס ולספח אל המחברת היקרה הלזו את השתי פרידות טובות ומתאומות אשר רשמתי על גליון ספר „עליות אליהו". ועתה אתה ידידי פתיתני ואפת לרשום הדברים ולספחם אל המחברת הק' ס"א הנ"ל שמח לבי ויתר. וזה פתח הספירה. פעם אחת בש"ק לעת האוכל נתגלגל מאמר חז"ל (ר"ה י"ז) לפני רבינו שבגולה הגאון החסיד מרן **חיים** זצוק"ל מוולאזין. ונעטר הי' הגר"ח ז"ל בתלמידיו המובהקים היינו בנו הגאון הגדול נשיא ישראל מרן יצחק זצ"ל והרב הגאון ר' בער זצ"ל מטורעץ ומורי הגאון החריף מוהר"ד טעביל זצ"ל מד"א דק' מינסק ועוד גדולים ונכבדים. והוא. אמר רב יהודה אמר רב פרנס המתגאה על הצבור שלא לש"ש אינו רואה בן ת"ח. ואמר הגר"ח ז"ל הנ"ל בזה"ל ומינה אם הפרנס מתגאה עה"צ לש"ש זוכה ורואה בן ת"ח והעד הנאמן ע"ז הוא כבוד מארי אבא ז"ל אשר היה פרנס העיר והעם הקשיבו לקולו ונהג פרנסותו ברמה כמשפט אחב"י בעת ההיא אשר אלופי הקהל והפרנס בראשם הנהיגו את העיר עפ"י התורה והמצוה ולפי חקי המדינה. אבל גם ידעו כי הקהל ומשרתיהם הביטו תמיד מבלי לנגוע אך בכבוד הגדולים אבל לבע"ב נמוכים ועניי העיר אינם משימים לב. בידעם כי לא יעיזו פניהם לפני הפרנס עליהם. וכבוד מארי אבא ז"ל השגיח בזה מאד מאד שלא להכביד עליהם בהטלת המס וכדומה. ואף שחרדו עמו מפניו אבל הוא התגאה עליהם לש"ש וזכה בזה שיצא ממנו בן ת"ח אשר היה נחשב לת"ח בימי הגאונים והאמוראים והוא אחי רבי זעלמלע (המובא בזכרון קודש בספרי תולדות אדם להרה"ג ר' פייוויל ז"ל מ"מ דמתא ווילנא יצ"ו) ויתפלאו השומעים על הפלגה כזו. ויאמר הרב הגאון ר"ב ז"ל הנ"ל מק' טורעץ. א"כ מה יהיה ערכו של רבינו הגאון החסיד ז"ל מווילנא. ובשמוע הגר"ח ז"ל הדברים האלה להבו פניו בלהב אש ויען ויאמר לוא הי'

הי

אמרי שמואל

האומה בכללה לכן „וכל אשר יעשה" מן הפירות „יצליח" ומתקיים אלה ע"י אלה ומתמלאים הרקים כמו שאית ע"י השר. ויקוים בנו דברי התנא דבי אליהו (פ' כ"ד) יוצאי מצרים מצוה אחת היתה בידם והיתה לפני הקב"ה נוח הרבה יותר מן מאה מצות. ומה היא המצוה הזאת שהיתה בידם שנעשו כלם

אגודה

חי אחי ר' זעלמלע אלף שנים פעמים לא היה מגיע לקרסולי הגר"א ז"ל. ויתלחשו התלמידים האלה לאמר אפשר „בחריפות" ויענה בגערה נם „בבקיאות". ויתוממו האנשים האלה לשמוע דבר כזה יוצא מפי הגר"ח ז"ל אשר דבריו היו תמיד צרופים ומזוקקים. ואיך אמר דבר כזה שגם בבקיאות באלף שנים לא היה מגיע לקרסולי הגר"א ז"ל אחרי הרימו את הגאון חסידא קדישא הוא אחיו רבי זעלמלע הנ"ל במעלה כזו אשר אמר עליו כנ"ל. ותהי דממה כמה מינוטין. ודרכו של הגר"ח ז"ל שהי' מדבר בלה"ק בשבת. ובראותו ז"ל הדממה והתמהון מהם התחיל לדבר בלשון חול ואמר מה אתם מתפלאים. הנה הקאפיטיל „תהלה לדוד" אנו אומרים בכל יום ג' פעמים. (אנו אומרים וקוראים את הקאפיטיל בשם „אשרי" והוא רק פסוק א' מקאפיטיל פ"ד. ורבינו הגר"א ז"ל הראה שסתמא דגמרא קראה לכל הקאפיטיל „אשרי". והוא במס' ברכות דף ד' מפני מה לא נאמרה נו"ן באשרי) ובאשרי כולם בקיאים כקטון כגדול כתורני כהמוני. ואני מעיד שהי' אחי הגאון הק' ר' זעלמלע ז"ל הנ"ל בקי בכל דברי התנאים והאמוראים בנגלה ובנסתר בבלי וירושלמי. זוהר ובע"ח. ובכל מה שיש לנו מדבריהם ז"ל היה אחי ר"ז בקי ויודע לאמר בע"פ כל אלה כמו אנחנו „באשרי". האם אין זה ת"ח נפלא. אבל כאשר נשאל להבקי והיודע ע"פ מה היא התיבה המתחלת לפני פסוק טוב ה' לכל וגו'. הלא יצטרך להתחיל את הפסוק הקודם חנון ורחום וגו' עד שיגיע לתיבת חסד. אבל בעלינו ובתפלה או בברהמ"ז שאינם על סדר א"ב יתערב הנשאל או כי יצטרך לקחת סידור לפניו לראות. אבל רבינו הגר"א ז"ל ידע כל דברי התורה"ק בנגלה ובנסתר וכל תיבה מדבריהם ז"ל היתה עומדת לנגד עיניו וידע מה למעלה מזה התיבה. וכאשר התבוננו הגדולים האלה על דבריו ז"ל אז ידעו והבינו ערך המספר הוא הגר"ח ז"ל. ומה היה הגר"א החסיד ז"ל:

והנה לבאר גדולת רבינו שבגולה הגאון מרן חיים ז"ל מוולאזין הדר גאונו חריפותו ובקיאותו צדקתו וחסידותו ושימותיו הטהורות אשר שמעה אזני מפי מורי הגאון רד"ט ז"ל הנ"ל תלמיד הגר"ח ז"ל הנ"ל. אין בכחי כעת לעת זקנתי כי אהי' נצרך לחבר ספר שלם (אשר אמנם ראוי היה מאד שישאר אחרי אריכת ימינו לדור אחרון ומעשה תקפו של רבינו שבגולה הגר"ח ז"ל הנ"ל אשר יועיל מאד גם לתורה גם לד"א גם למדות ישרות. אבל לא די הוא הדבר. ופלא על נכדיו הרבנים הגאונים מדוע שמים מחסום לפיהם ולעסם בעוד אנשי הדור ההוא היו חיים) וביותר יש להתפלאות על גאונו וחריפותו. וסיפר לי מורי הגר"ט ז"ל הנ"ל כי כן היה דרכו בהיותו מתגורר בבית אולפנא רבתא בוולאזין למד אז בחברת העילוי הגדול ר' שמעון ז"ל מקידאן. אשר כבוד רבינו שבגולה הגר"ח ז"ל הנ"ל אמר עליו כי שכלו חד וישר אשר לא יחטיא השערה ומהיר שכל מאד מאד. והיה דרכם של מורי הגרד"ט ז"ל וחבירו הנ"ל בטרם יתחיל במתיבתא רבתא של הגר"ח ז"ל הנ"ל להגיד השיעור במסכתא הבאה אחרי המסכתא שעסוקין היו בה כערך ששה שבועות כבר היו מורי ז"ל וחבירו ז"ל הנ"ל גומרים מס' הנ"ל מהחל ועד כלה. והיו מתייגעים בה בכדי שבהתחלת המס' הבאה הי' דרכו של רבם רבינו שבגולה הגר"ח ז"ל להתחיל השיעור הראשון. ומסתמא לא מנעו עצמם מיגיעה רבה ובחשק נפלא לחקור היטב בתחילת המס' ובסוגיא דשם בכדי שיוכלו לשמוע ולהבין דברי הגר"ח ז"ל רבם. וכה אמר מורי הגר"ט ז"ל הנ"ל (אשר אינני מכזב חלילה) שבהתחילו לדבר ולפרש פי' המשנה כבר נגע בקושיות כל המפרשים ז"ל. ובמשך חצי שעה אשר הגיד לפני התלמידים הדף גמרא מהתחלת המס' כבר נתן כח ועוז בכל המסכתא. וכל הקושיות מהמפרשים הראשים ז"ל ובפרט המהר"ש שיף ז"ל היה אומר בפתח דבריו את הפך האחרון מקושיית המהר"ש שיף ז"ל והיה מתקנו. ולכ"ז היה צריך התבוננות הרבה. ומורי ז"ל הנ"ל ההפאר שבכל המון אנשי הישיבה לא היו כ"א בערך ששה או שמונה תלמידים שהבינו רמיזותיו:

והאיש

אמרי שמואל

אגודה אחת ע"כ. אז יאמר עלינו אלקי האמת אביהם והמה בני אל חי. ועל הר ציון ברנה נעלה. בעופה על כנפי רוח. שמה' נלכה יחד לבוח. בארץ הקדושה. ברכתי עם אבן הראשה. עד כי נכון ישי' בית ה' בראש ההרים. לבני ציון היקרים. ונגלה כבוד ה' בב"א:

והאיש היודע אותי כי לא אים ויכזב אנכי. ויאמין לי כל קורא אשר קלרתי מאד מהרבה מה ששמעתי מפי מורי אלוף נעורי הגאון החריף מוהר"ד טעביל ז"ל הג"ל במשך שמונה עשר ירחים אשר למד עמדי:

וישמע נא עוד ספור אחד מבהיל אשר שמעתי בהיותי עול ימים מכבוד הרב המאוה"ג מו' משה מינץ ז"ל שהאבד"ק ראקאוו ובסוף ימיו בק"ק הלוסק העיר אשר בה נתגדלתי ובה למדתי אצל מורי הגר"ט ז"ל הנ"ל בעודני אוכל ע"ש כבוד מר אבי הרב הגביר אביר הבוטים ז"ל. וגם ממנו שמעתי ספור הזה. והוא כי דרכו של רבינו שבגולה הגר"ח ז"ל מעת אשר הכירו רבינו הגדול הגאון החסיד רבינו אליהו זצוק"ל מווילנא. כי מקודם למד אצל הגאון הארוך בדורו מרן רפאל הכהן זצוק"ל מהמבורג בהיותו רב בגלילות וואלאזין (א) ומינוהו לרב בוואלאזין אחרי נסיעת הגר"פ ז"ל הנ"ל להמבורג (בהיותו עול ימים) עפ"י פקודתו לקהל וואלאזין. וכה אמר להקהל דשם ולאביו של הגר"ח ז"ל הנ"ל בזה"ל. למעה"ם שתראו שבנכם ר' חיים יהיה רב בעירכם. עד אשר גם בפרידתו האחרונה מוואלאזין כאשר כבר זזה העגלה מן המלוים אותו עמד ואמר עוד הפעם בפקודה נמרצה למעה"ש שיהיה ר"ח רב בעירכם. ולמד גם אצל גאון הגאונים בעל שאגת ארי' ז"ל (בעת שהיה רב בוואלאזין). ואח"כ הכירו הגאון החסיד הגר"א ז"ל (והגאון בעל שאג"א נסע אח"ז למיץ). והיה דרכו של הגר"ח ז"ל בהיות מילי דמתא עליו רמיא לנסוע לווילנא ג' או ד' פעמים בשנה ולהתעכב שמה בערך חדש ימים להציע ספיקותיו ושאלותיו לפני הגר"א ז"ל ולשוב לעירו. כן היה דרכו תמיד. וכמשך זמן רב יותר מעשרים שנה שהיה נוהג נסיעתו לווילנא כנזכר למעלה (וד"ז שמעה אזני מפי הרב ר' משה ז"ל הנ"ל ששמע מפיו הק' של הגר"ח ז"ל). ומסבות שונות נתהווה פ"א שלא היה יכול לנסוע לווילנא כמעט שנה תמימה. ויפס הגר"ח ז"ל. אל לבו לנסוע לרבינו הגר"א ז"ל לווילנא. ובטרם נסיעתו סידר בכתב על הנייר כל שאלותיו וספיקותיו עד שעלו שאלותיו בנגלה ובנסתר לבונין שלם. ויסע לווילנא. ויבוא שמה ביום ד'. והנה הוגד לו כי יחדר רבינו הגר"א ז"ל סגור (כי כן היה דרכו בהיותו מעמיק בענין עמוק אשר לא ידע לפתרו היה נסגר בחדרו כמה שבועות. והוא דבר ידוע בווילנא מכבוד כבוד קדשו) והוסכם אצלו לאמר יעבור עלי מה ולא אסע מווילנא בלתי ראות פני רבינו הגר"א ז"ל.

אמרי שמואל

(א) ע"ז העיר ידידי שב"ז הרב המפורסם בתורה וביראה. חוקר ומבקר. בנש"ק מו"ה **ליפמאן** ז"ל ראבינאוויץ ממינסק. במכתבו אלי בזה"ל;

כבוד ידידי יקירי בעש"ב הרב — מו"ה **שמואל** יצוונין נ"י.

את המחברת היקרה „סערת אליהו" אשר נדב רוח כת"ר להוציא לאורה עם הוספות בהערות טובות. אשר הביא מטעמים מדילי' נכון קבלתי. ות"ח לכבודו אשר הפיק רצון לכבדני בזה. ומדי עברי בעין אחת מצאתי להעיר על המכתב משארו הרה"ג ר' יודיל עפשטיין בדבריו שמה. שכתב „בהיותו רב הגליל דוואלאזין כו'". אשר באמת מעולם לא הי' הגאון ר' רפאל ז"ל לאב"ד בגליל וואלאזין. גם לא מוואלאזין נסע להמבורג (כמבואר לקמן). כי רבנות האחרונה של הגר"פ ז"ל במדינתנו הי' עיר פינסק והגליל. וגם משם לא נסע להמבורג. רק לפוזנא. ומשם נתקבל לאה"ו. אם לא שנדחוק ונאמר שכשנסע הגר"פ לפוזנא מעיר פינסק. נסע דרך וואלאזין. וכל ספורי תולדות של הגר"פ ז"ל מיום הולדו עד יום פטירתו מגוים בס' „זכר צדיק" אשר חיבר חתנו ראנ"ה ז"ל (אף כי גם שם נמצאו טעותים מעטים במספר השנים) וכאשר אעתיקם פה בקיצור לעיני כבודו. הגר"פ ז"ל נולד בשנת תפ"ג. ובהיותו כבן י"ט הוא שנת תק"ב נתמנה לר"מ במינסק (ובעיני ראיתי בפנקס הח"ק גחש"א חתימתו על פסב"ד בשנת תק"ד. חתם א"ע בשם ר"מ בפה מינסק. ועל פסב"ד משנת תק"ה חתם בשם ר"מ ורא"ד בפה) ובהיותו כבן כ"ג הוא שנת תק"ו נתמנה לאבד"ק ראקאוו. העומדת בין מינסק לוואלאזין. ומשם נתקבל לאבד"ק ווילקאמיר. ובשנת תקי"ז נתמנה לאב"ד בגליל עליון סביב ק"ק מינסק. ומכון שבתו הי' עיר סמילעווין הרחוקה כחמשה פרסאות ממינסק. ובשנת תקכ"ג נתמנה לאב"ד בפינסק והגליל. ובשנת תקל"ג נתמנה לאבד"ק פוזנא.

והגיע ביום ופ״ז אחר חצה״י לקח הכתונת וילך לבה״מ. ובדרך הלוכו הוגד להגר״ח ז״ל שהדר־הגר״א ז״ל פתוח. וחזר לאכסניא שלו. הניח את הכתונת ויקח בידו את רשימת הגליון מן שאלותיו וספיקותיו וילך לבית הגר״א ז״ל. ובבואו שמה קבלו אותו בספ״י (כי הגר״ח ז״ל היה אהוב מאד בבית הגר״א ז״ל) ונתן לו שלום והחזיר לו שלום. ויתפלא הגר״א על הגר״ח ז״ל מדוע מנע זה כמה מלהתראות עמדו כדרכו בהמידיות. ויענהו כי לא היה בידו בשום אופן עד אשר השליך מעליו כל ענייניו ובא לכאן. ויאמר הגר״א ז״ל אליו. בטח יש למעכ״ת רשימה משאלות וספיקות. ויוציא הגר״ח ז״ל את הגליון מחיקו והנה הוא כתוב פנים ואחור על בוגין שלם. ובלשון הזה אמר הגר״ח ז״ל. „אני קורא לפניו והוא משיב אני שואל והוא משיב. עד אשר בערך שעה אחת קלה השיב על כל דברי שאלותי אשר הבאתי עמדי״. ויששתומם הגר״ח ז״ל מאד מאד. ובענין אחד אמר הגר״א ז״ל להביא גמרא לפניו. ויתמה הגר״ח ז״ל. ויאמר לו כי הענין חד ודק השכל מאד. ואולי אין באפשרי להבין בע״פ. ומורי הגר״ש ז״ל הנ״ל סיפר לי כדברים האלה ממש. רק הוסיף שבדבר אחד בזוה״ק אשר שאל הגר״ח ז״ל את פי רבו הגר״א ז״ל היה נכתב תיבת „חסד״. ולא

כיכ

אמרי שמואל

ובשנת תקנ״ו נתמנה לאב״ד בגק״ק אה״ו. ושם מנו״כ. והגאון ר׳ חיים ז״ל בוואלאזין נולד שנת תק״ט (כאשר כתב בנו הגרי״ץ ז״ל בהקדמתו לס׳ נפה״ח) וא״כ כאשר הי׳ בן המיסר הי׳ זאת בשנת תקכ״ד. והי׳ אז הגר״פ ז״ל לאב״ד בפינסק והגליל. ולא בגליל וואלאזין. (ואשר באמת לא הי׳ וואלאזין לעיר ראש הגליל מעולם אשר יהי׳ נקרא הגליל על שמה). גם מדברי הגרי״ץ ז״ל הנ״ל בהקדמתו שם נראה. כי כאשר הי׳ אביו הגר״ה ז״ל למעלה מארביסר. למד עם אחיו הגאון ר׳ שמחה ז״ל לפני הגאון שאגת ארי׳ ז״ל כאשר הי׳ אז הגאון שאג״א ז״ל לאב״ד בוואלאזין (עיין הערה שני׳ בהקדמת הגרי״ץ ז״ל הנ״ל). וכפי הנראה למד הגר״ח ז״ל אצל הגר״פ ז״ל בהיותו אב״ד בגליל עליון סביב ק״ק מינסק. ואז הי׳ הגר״ח ז״ל רק כי״ג שנים או פחות. אשר ע״כ דברי הרה״ג ר׳ יודיל הנ״ל צריכים עיון. ועל שאלת כתר״ה מאתי אודות הרבנות של דודו זקינו הגר״ח ז״ל מוואלאזין. בווילקאמיר. אם כן דבר השמועה הזאת. הן באמנה גם אנכי לא ידעתי ולא שמעתי זאת מעודי. אך נאמנים עלי דברי הרה״ש מו״ה הלל נח שטיינשניידער. אשר מפיו שמע כבודו כי הדבר כן הוא *). ולפי השערתי אולי נתמנה הגר״ח ז״ל בווילקאמיר אחרי פטירת הרב הגאון ר׳ שלמה ז״ל (תלמיד הגר״א ז״ל) שהאפד״ק ווילקאמיר. ואשר נפטר בחיי רבו הגר״א ז״ל כפי שמבואר בס׳ „עליות אליהו״ הערה (ס״ג) ע״ש:

דברי ידידו שב״ז אוהבו ומוקירו כערכו הרם המברכו בבט״ם

אליעזר ליפמן ראבינאוויץ ממינסק

---

*) ואלה הדברים אשר מסר לידי בכתובים עפ״י העתקה נאמנה מכת״י הנמצא תחת ידו בזה״ל..

„הרב הגאון ר׳ שלמה אבד״ק ווילקאמיר הוא בן הרה״ג ר׳ נתן סג(ל) מפולין. נדפס הסכמתו על ס׳ „זרע יעקב״ על תהלים. בשם „שלמה הלוי לאנדא״. ומנו״כ בווילנא כ״ה תמוז תקמ״ו. ועליו עברו דברי ריבות בינו עם הגאון ר׳ רפאל המבורגר. ועליו טון בתשובתו „ושב הכהן״. הבל הבלים אמר „שלמה״ וכו׳. תחלתו הי׳ בפולין גדול. ומפני סיבה ברח משם ונעשה לאבד״ק קאלווריעא בפולין. ושם החזיק ישיבה גדולה. ונסע לווילנא לקבל ולהכיר את פני הגר״א ז״ל. ומאז לא זז ממנו. וקיבל הרבנות בווילקאמיר. למען יהי׳ סמוך אצלו בכל עת (וקודם פטירתו צוה לבניו כי לא יכתבו עליו שום תואר על המצבה ושלא יגידו מפטירתו לרבו הגר״א ז״ל. ושיחלקו פ״ח פרוטות לעניים בעת שיוליכו אותו להקבר כדי שינצל מפ״ח יקוש. וכדומה דברים כאלו נמצאים בצוואתו הנמצאת בין גנזי הכתבים אשר להרב הגאון ר׳ נפתלי ז״ל משאד. ובני הגר״ש ז״ל היו גדולי תורה. הלא המה הרב ר׳ יוסף אב״ד בראגאלע. הרב ר׳ משה אב״ד בפאדזעלווא. הרב ר׳ נתן אב״ד בלוקניק) וכשנפטר פרשו על מקומו בכהמ״ד בווילקאמיר מכסה שחור. ומנעו את כל אדם מלשבת על מקומו. עד שנתקבל שם לאב״ד הגאון

ר׳

היה יודע הגר"ח ז"ל לפרשו כי במקום תיבת חסד בהמבך הענין אשר ידובר שמה אין לזה פוס ביאור. ויענהו הגר"א ז"ל בפניס שוחקות. בכאן חסר בזוהר עוד כמה שורות והם במקום אחר והמעתיק העמיד בצידו תיבת „חסר". והמדפיס חלף ועבר מתיבת חסר. חסד:

אשרי הדור שרבותינו הרב ותלמידו היו שרוים בתוכו ומהם למדו תורה ומצות. והנני חותם בחותם האמת ה' הטוב יצליחהו וינהגהו על מי מנוחות התורה ועושר המאושר גם יחד. כנפשו המאושרה ונפש שאהו הדבוק באהבתו. לוי אחוי קידה. לתורה ולתעודה

יהודה יודיל הלוי עפשטיין

ר' חיים ז"ל מוולאזין, סביב לשנת תק"ן, וסלקו אז את המכסה שחור והושיבוהו על מקום האב"ד הגר"ש הג"ל. ומהגר"ח ז"ל נמצא ממנו פס"ר בענין זיכוי מקום בבהכ"נ דווילקאמיר בשנת תק"ן, והגר"ח ז"ל לא רצה לקבל שבירות בעד הוראותיו, רק שיחזיק הוא לבדו מכירת (גוואנט) וע"ז יצאו מערערים נגדו, ומסיבה זו עזב את העיר שמה ושב לוולאזין, ושם יסד את ישיבתו הגדולה בשנת תקס"ג. כ"ז באה לידי בכתובים בין מעט הגהות והערות על ספר „קרי' נאמנה" מאת תורני ומשכיל אחד מעיר קידאן".

דברי **הלל נח** שטיינשניידער **מווילנא**

לקוטים יקרים

מרבינו הגדול הגאון החסיד רבינו **אליהו** זצוק"ל מווילנא יע"א אשר עוד לא הופיע עליהם אור הדפוס *)

בפרשת חיי שרה (בראשית כ"ג) עת מתה שרה ויבקש אברהם בעדה אחוזת קבר ועפרון ובני חת השיבו אמרים לו. נמצאה הלשון שבע פעמים. היינו ואקברה מתי מלפני (שם ד') קבר את מתך (שם ו') מקבר מתך (שם שם) לקבור את מתי (שם ח') קבור מתך (שם י"א) ואקברה את מתי (שם י"ג) ואת מתך קבור (שם ט"ו). והקשו כל הקדמונים ז"ל על כפל הלשון שבע פעמים בסגנון זה. והיה די בשלש או ארבע פעמים לפי חוקי הלשון. והוסיף הגר"א ז"ל להקשות מדוע בשש פעמים הראשונות נזכר בתחלה קבורה ואח"ז מיתה. ובפעם השביעית נזכר בתחלה מיתה ואח"ז קבורה. בטח יש ענין עמוק בזה. ואמר רבינו הגר"א ז"ל כי מודעת זאת אשר במערת המכפלה היה מונח אדם וחוה (בעת חפץ אברהם לקבור את שרה). וא"כ יצטרכו עוד ג' זוגות לנוח שם (היינו אברהם ושרה. יצחק ורבקה. יעקב ולאה) וע"ז רמזה התוה"ק בלשונה שש פעמים לקבור את מתי וכדומה כנגד ששה צדיקים שעתידים להקבר שם. וג"ז מודעת כי ראש של עשו מונח ג"כ במערת המכפלה שהרגו חושים בן דן עת קברו את יעקב לקיים מה שאמרה רבקה למה אשכל גם שניכם יום אחד. כמסופר ברז"ל (סוף פ"ק דסוטה). ואמרינן במס' ברכות (דף יח) רשעים בחייהם קרוים מתים וצדיקים במיתתם קרוים חיים וילפינן שם מקראי. ומקשינן במס' שבת (קנב א') הא כתיב (ראשית ג' יט) עפר אתה ואל עפר תשוב (ואיך אמר במיתתם קרוים חיים). ומשני

*) שלוחים אלי מאת ידידי הרב המופלא בתורה וביראה נעלה. יקר השלם נכבד מו"ה **ישראל דוד** נ"י מיללער בעה"מ ס' „מלחמת סופרים". וז"ל במכתבו אלי:

לכבוד ידיד נפשי ולבבי הרב — מו"ה **שמואל** נ"י בהרב הגאון החכם הנעלה, מהולל בכל מעלה פאר עמו ועשרו היה תפארת לחכמתו מו"ר **אברהם יונה** זצ"ל יעוונין מהוראדנא.

מה מאד יקרה לי הבשורה אשר בשרני כבודו כי יש את נפשו להוציא לאור המחברת „סערת אליהו" המספרת מעט מזער מתולדות חיי גבר מורם מעם. איש האלהים קדוש ונורא שמו גאון הגאונים רבינו אליהו זצוק"ל מווילנא יע"א. הכתובה ע"י בנו הבן יקיר לו הרב הגאון צדיק ונשגב אור התחכמה והמוסר ונכבד בדורו מו"ה אברהם זצ"ל וכל איש מוקיר חכמתם של גדולי העולם יודה שמו על החסד אשר עשה עם „אברהם" האדם הגדול בענקים כי יוציא לאור נאומיו הנעימים וניביו הנאוים. אשר בהררי קדש יסודתם לבאר דברי חז"ל ברוח מחקר צח הקרוב אל דרך הפשט הנאמן. ואף כי מעטי הכמות הם והנם רק כרסיסי טל מול מצולת תהום רבה ים הגדול לעומת ספריו הרבים המתוכמים אשר השאיר אחריו לברכה בכתבי יד קדשו. בכ"ז יש בכחם להראות גבורתו וחקרי לבבו כי הולך הוא מישרים בביאור מקראי קודש ורז"ל ודבריו נכחים ונשגבים למוצאי דעת כי רוח חכמתו הנאדרה בלמודי קדש עלידם תופפת לשונו הצחה ושפתו הנעימה צודדת נפשות לאהבת

ומבני הכילא בטה א' קודם תחיה"מ . וא"כ
דאלא הלדיקים שייכה קבורה ואח"ז מיתה
(היינו בטה א' קודם תחיה"מ) וכנגד זה נכתב
בתורה שם פעמים הלשון „לקבור מתי" וכדומה
כנגד השטה לדיקים שילטרכו להקבר שם .
והאהרון המגמז על עשו אגור „ואת מקך
קבור" דאלא רשעים מיתתם קודמת לקבורתם
כי בחייהם ק"מ :

בפ' ואתחנן (דברים ד' כ"ז) והפיץ ה' אתכם
וגו' ועבדתם שם אלהים מעשה ידי
אדם וגו' אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון
ולא יריחון . ובקשתם משם את ה' אלהיך
ומלאת . וקשה מדוע לא אמר הקרא „ולא
ידברון" ג"כ. שעיקר הדבר תלוי בכח הדיבור.
ואמר הגר"א ז"ל דאיתא במדרש שה"ש (על
פסוק אמרתי אעלה בתמר) בזה"ל רבנן
אומרים כמה הוה נבוכדנלר מפתהו לדניאל
ואומר לו לית את סגיד לללמא דרידא (פי'
המגמבלה) לי' . ואית לי' ממשא . וא"ל (נבוכדנלר
לדניאל) תא חמי מהו עביד ואת מן גרמך
את סגיד לי' (פי' השתחוה לו) מה עשה
הותי רשע נטל ליץ של כה"ג ונתנו לתוך פיו
(פי' של הללם) וכינס כל מיני זמרא והוו
מקלסין קדמוהי . והוא אמר אנכי ה' אלהיך .
כיון דחמא דניאל כן א"ל (דניאל לנבוכדנלר)
לית את יהיב לי רשותא למיסק ולמנשק ללמא
דידך על פומי' . א"ל (נבוכדנלר) ולמה על
פומי' (פי' למה השאלא לנשקו בפיו דווקא)
א"ל דהוא טעים מטעי (פי' דניאל בקש
לנשקו רק בפיו שהפה מיטיב להטעים דבריו)
מיד נתן לו רשות וסלק מסלק (פי' כשעלה
לנשקו) השביע לליץ וא"ל בו"ד אני ושלוחו של
הקב"ה אני אלא הזהר שלא יתחלל בך שם
שמים וגוזר אני עליך שתבא אחרי (פי' תלא
מפי הללם אחרי) בא לנשקו והוליא בלעו מתוך
פיו . מאן דנהית (פי' אחרי שנסתלק השם
המפורש מפי הללם) מתכנשין כל זיני זמרא
והוו מקלסין קדמוהי ולא עביד כלום באותה
שעה הפיל הרוח את הללם וכיון שראו עו"ג
נסים וגבורות שעשה הקב"ה עם חנניה וחביריו
הוו נסבין טעוותהון ומתברין יתהון (פי' לקחו
העו"ג והללמים שלהם ומשברין) ועבדין יתהון
זונים (פעמונים) ותלון יתהון בכלביהון
ובחמוריהם והוון מקרקשין בהון (פי' מקשקשין
ומדפקים בהם) ואמרין אתון חמין למה הוינן
סגדון (פי' ראו למי אתם משתחוים) לקיים
מה

לאהבת ה' ולתורת קדשו . מוסרו הנחמד ולקחו הזך כרביבים מאת ה' וכטל עלי עשב . כן ירעיפו
אגלי מוסר ומדות חמודות על תלמי לבב הקורא . ומדי דברי בו ובתורתו הקדושה ובהוד קדושת
אביו אבינו ראש גולת אריאל . אמרתי אציג לפני כבודו איזה פנינים יקרים אשר שמעתי נכונה
בשמו הקדוש וראוים לבוא בדפוס ויהללוהו נבוני עם על אשר יקריב לפניהם מנחת אמת ואמונה
מחכמת „אליהו" זכור לטוב אשר לא הופיעו עוד ע"פ תבל . (ויש אתי פנינים רבים מהחנא האלהי
הגר"א ז"ל . אך יגורתי מפני האף והכרוז של אבות ב"ד ק"ק ווילנא יצ"ו שהכריזו לבל יאמר איש
דבר בשמו הקדוש זולת אם ישמע דבר ברור בשמו) והדברים שכתבתי הם נובעים ממקור קדוש
הנ"ל כפי מה ששמעתי מפי הרב המושל ביראת אלהים מו"ה אפרים ז"ל שירקעס מפה שהיה לומד
בבית אולפנא הגדול של הגאון המפורסם חכימא דיהודאי מרן יצחק זצ"ל מוולאזין. וכן היודע כגנון
תהלוכותיו בקדש בבאוריו וספריו יעיד כי ממקום קדוש יהלכו ותורת אליהו תורת אמת היא . כי
מלאך ה' צבאות היה ושפתיו שמרו דעת. וכן שמעתי מפי מורי הרב הגאון מו"ה יהושע הכהן זצ"ל
שהי' ר"מ ומ"צ ק"ק ביאליסטאק (והובא בשו"ת שאילת שמואל) שהיה מתלמידי הגאון רשכבה"ג
מרן משה סופר זצ"ל מפ"ב . וסיפר שגם במתיבתא הנשאה של הגרמ"ס ז"ל היו מחבבים הני מילין
חסראין של גאון הגאונים הגר"א ז"ל . והיו משתעשעים בם מאד כי רוח קדישין בי' אף שאינם
נדפסים ואינם רק כפטפוטי דאורייתא לעומת חכמתו הגדולה והרחבה מני ים , ורבות הם אתי בכתובים.
וכבוד ידיד נבחר יקבל נא אמרי אלה למחברת הקודש הלזו להקריבם לרצון לפני קהלת עדת
ישראל . ואקוה כי תנעם לפניהם מנחתי זאת המוגשה מלב אוהב עמו וחובב דתו

ישראל דוד מיללער מהוראדנא

מה שנא' (ישעי' מ"ו א') כרע בל קורס נבו היו עצביהם לחיה ולבהמה. עכ"ל המדרש הנפלא. ועיין ב"ר (פ' ס"ח). א"כ מצינו בע"ג של נבוכדנצר שהיה מדבר וקורא בגרון אנכי ה' אלהיך. אך לא שיש בצלמו של נבוכדנצר ממש ח"ו רק שם המפורש שבציץ הי' מדבר בו. וזאת רמזה לנו התוה"ק כי עת יפיץ ה' אתכם בגולה ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם (היינו של נבוכדנצר) ואמרה התוה"ק אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון (אך לא אמר ולא ידברון כי הצלם הנ"ל לא דבר). ואף שתראו שידברון בל תדמו ח"ו הואיל כי כן יש בו ממש ותעבדו אותו בראותכם הפלא הזה הממשיך אחריו אלפי אלפים איש לראות איך הצלם מדבר בקול נאור וחזק. לא כן. חלילה וחלילה לחשוב כן רק ובקשתם משם את ה' אלהיך (פי' כי תדרוש גם במעשה הצלם הנ"ל) ומצאת. היינו שתמצא כי הקול הדבור היה משם הקדוש שבציץ שאח"ז משכתו אחריו דניאל בקדשו:

במעשה העגל כתיב (שמות ל"ב כ"ח) ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש ואמרו במדרש *) הדא הוא דכתיב חמשה בקר ישלם תחת השור (שמות כ"א ל"ז) והוא פליאה. ואמר הגר"א ז"ל להרץ עפ"י מדרשם ז"ל עה"פ אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי (קהלת ז' כ"ח) אדם א' מאלף זה מעשה העגל שאחד מאלף חטא ואשה בכל אלה לא מצאתי דאשה „באלה" היינו באלה אלהיך ישראל לא מצאתי כמבואר דנשים כשרות היו **) ולא חטאו בעגל. וא"כ קשה הרי מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה (סנהדרין ק') א"כ כשאחד מאלף חטא לא חטאו בעגל רק שש מאות איש היינו מס' ריבוא

ששם שם מאות אלף. ומדוע נפלו שלשת אלפים איש. זאת הוקשה להמדרש. והשיב הה"ד חמשה בקר ישלם תחת השור. היינו שפגמו בשור אשר במרכבה כמבואר במדרשים. וחמשה בקר ישלם תחת השור. וחמש פעמים שש מאות הוא מדוקדק שלשת אלפי איש. וז"ש ויפל מן העם וגו' כשלשת אלפי איש:

בפרשת תצא (דברים כ"א ט"ו) כי תהיין לאיש שתי נשים וגו' וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה הבן הבכר לשניאה. והיה ביום הנחילו את בניו וגו' לא יוכל לבכר את בן האהובה וגו' כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים וגו' כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה. ונליע ספור אחד מעשה שהיה בימי הגר"א ז"ל כי איש אחד לקח אשה וישנאה ויגרשה איזה שבועות אחר החתונה ויקח תיכף אשה אחרת והנה עוד לא כלו שבעה ירחים ותלד האשה השניה לו בן ואח"ז נודע כי בעוד ימים לא כבירים ילדה גם האשה הראשונה הגרושה ג"כ בן זכר כי נמלאו לה תשעה ירחים. ואחר זמן רב נפלה מחלוקת בין משפחת הגרושה ובין האיש המגרש מי יהיה היורש נחלתו לקחת פי שנים. ויהי כאשר נודע הדבר לרבינו הגר"א ז"ל אמר כי גם ע"ז רמזה לנו התוה"ק. כי באמת קשה הרבה קושיות בקרא. א) בתחלה אמר וילדו לו בנים האהובה והשנואה. משמע בתחלה ילדה האהובה. ואח"ז אמר והיה הבן הבכר לשניאה. ב) מה זה שכתבה התוה"ק לא יוכל לבכר את בן האהובה מהיכי תיתי שיוכל לבכר עד שהצטרך להזהיר שלא יוכל מה שלא מצינו כזאת ברוב המצות. ג) מדוע קרא אותה שנואה (לפי פשוטו של מקרא) והא לא השנא וגו' כתיב. ד) מדוע פרשה לנו התוה"ק

---

*) עיין מ"ר שמות (פ"ג) ושם בפ' למד שור גגבנו ועשינו עגל לפיכך חמשה בקר שלמנו תחתיו שמתו תחתיו אבותינו במדבר (ולפי דברי הגר"א ז"ל יבואר היטב) ובפ' מ"ב ואני תוזר בטטראמילין שלי פי' במרכבה עליונה שהן מתבוננים כו'. שנא' ביחזקאל ופני שור מהשמאל לארבעתן והם מכעיסים אותי בו. שנא' וימירו את כבודם בתבנית שור; ועיין ג"כ במדרש פרשה מ"ג שם וברמב"ן תשא וברבינו בחיי פרשה זו ובמ"כ במ"ר פ"ג.

**) עיין מ"ר ויקרא פ"ב דר' אמר נשי דור המדבר כשרות היו כיון ששמעו שהן אסורות (שבעליהן עבדו ע"ג) מיד נעלו דלתותיהן. ודרשו בכל אלה היינו „באלה" אלהיך לא היו. ועיין מררש שה"ש פ"ד פסקא ח' ובפ' וא"ו פ"ד.

שתוה"ק הטעם בזה יותר מרוב המצות (כי הוא ראשית וגו') אלא ודאי שהכל נרמז באורייתא. ובספור דנא שהגרושה תכונה בשם שנואה (כי אביר לגרשה עד שמצא כו'). והשני' שלקח תחתיה תכונה בשם אהובה. ובאופן זה יחפץ הבעל לבכר את בן האהובה (היינו השני) על פני בן השנואה (היינו המגורשת) ולתת לבן השניה פי שנים וטעמו ונימוקו עמו יען הוא נולד בתחלה. ע"כ צותה התוה"ק כי לא יוכל לבכר וגו' כי אם את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים (אף שנולד אח"ז) וכדי שלא יהיה הדבר לפלא פירשה התוה"ק הטעם כי הוא ראשית אונו. לו משפט הבכורה. כי אחרי זמן „ההריון" אזלינן ולא אחרי „הלידה". והראשון בן השנואה ירש את נחלת אביו.

[עיין בהשמטה]:

במס' שבת (דף ס"ט) איתא א"ר הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום א' חייא בר"א אומר משמר יום א' ומונה ששה ימים במאי קמיפלגי מ"ס כברייתו ש"ע ומ"ס כאדם הראשון. והנה הרמב"ם ז"ל פסק (פ"ב מהל' שבת הלכה כ"ב ואחריו נמשכו הפוסקים) כרב הונא (משום תיובתא דברייתא על ר"ח. ואמר הגר"א ז"ל דיש רמז לזה באורייתא לפסוק כרב הונא דכתיב (שמות ל"א י"ז) אות היא לעלם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש. דקשה מדוע בפסוק שלפני זה כתיב ברית „עולם". (עולם בוא"ו) ובפסוק זה אות היא לעלם (כתיב חסר בלי וא"ו). אלא בא התוה"ק לרמז דהאי לעולם כוונתו לעלם (פי' לשון העלמה. כדרש חז"ל פסחים דף נ' לעולם בלי וא"ו לעלם). היינו אם נעלם ממנו יום השבת כשהולך במדבר. בכ"ז ששת ימים וגו' בתחלה. ואח"ז וביום השביעי שבת וינפש. והוא כדעת ר"ה משום כברייתו ש"ע:

במס' עירובין (דף י"ג) תלמיד ותיק היה לר"מ שהיה מטהר את השרץ בק"ן טעמים וכו' א"ר אני אדון ואטהרנו מה נחש שממית ומביא טומאה לעולם טהור שרץ שאינו ממית ומביא טומאה לעולם אינו דין שלא יטמא. וקשה. א) מאי רבותא דרבא דתלמיד ותיק היה לו מאה וחמשים טעמים והוא יש לו טעם א'. ב) מדוע לא פירש איזה טעמים (ואם לא כולם כרוכלא. אך אפס קצהו הו"ל לפרש). ג) היכא רמיזא בתוה"ק (דליכא מידי דלא רמיז' באורייתא). ואמר הגר"א ז"ל דהוא רק דרך חידה. ורבא בא"ר החידה. וכן פירושא. דמצינו להקדמונים ז"ל שהרבו טעמי ונגינות המקרא. וכתיב (שמות כ"ז י"ח) אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים. והנגינות והטעמים של התיבות „מאה וחמשים" הוא „קדמא ואזלא מונח רביע" שמרמז על „הנחש". שבתחלה היה הולך על ארבע. וקדים ואזיל. ערום ומכיר יותר מכל החיות. ואח"ז „מונח ורביע" (מלשון ארחי ורבעי. תהלים קל"ט ג') שהולך על גחון. ומצינו לרז"ל (עירובין נג) שדברו חכמים בלשון חכמה ומליצה חידות. וע"ז אמר תלמיד ותיק היה לר"מ שהיה מטהר את השרץ „במאה וחמשים" טעמים. היינו בנגינה וטעמים של מאה וחמשים. שהוא הנחש. ולא ידעו רבנן מאי קאמר ובא רבא ואמר אני אדון ואטהרנו. ר"ל אני אפרש שיחתו של האי תלמיד ותיק מה נחש שממית וכו' וא"כ לא בא אלא לפרש דברי התלמיד:

במסכת אבות (פ"ד מכ"ט) ע"כ אתה נוצר ע"כ אתה נולד ע"כ אתה חי ע"כ אתה מת ע"כ אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני ממ"ה הקב"ה. וקשה מאי איריא הני ע"כ וזה בזה. וכי בגלל דע"כ אתה נולד לכן ע"כ אתה חי. וכן ע"כ אתה מת. אמר הגר"א ז"ל לתרץ עפ"י הדין המפורש במס' ב"ב (דף ד') ואם עמד נקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. פי' אם היה לראובן ג' רוחות. במזרח. דרום. צפון. ובאמצע יש שדה לשמעון ועשה ראובן גדר סביב. ובא לתבוע שיתן גם שמעון חלק מעות שהוציא על הגדר כי היזק ראיה שמי' היזק אינו חייב שמעון לתת לו חלק. כי יוכל שמעון לטעון מה יועיל לי הגדר שלא מחה לי כלל (אחרי שצד הרביעי פתוח) אך אם עמד שמעון וגדר את הרביעית היינו צד מערבית דגילה דעתו דניחא לי' הני תלתא קמייתא מג' רוחות מגלגלין עליו את הכל וחייב לשלם חלק הגדר לראובן. כן הוא הדבר בזה. כי בעת יבוא האדם במשפט לפני כסא ה'

ה'. הלא לכאורה יש לו תשובה נכונה לאמר להקב"ה מי בקש מידך לברוא אותי ואולא נבראתי לא חטאתי (עיין ברכות לב ע"א). וע"כ אני נולד וע"כ אני חי. אך באמת ביד הקב"ה להמיתו ג"כ כרגע ובידו נפש כל חי. וכאשר האדם יחלה ח"ו אוי כל הון ביתו יתן בעד החיים. צועק ובוכה כי חפץ חיים הוא. א"כ ע"כ אתה מת. וגלית דעתך דניחא לך החיים והבריאה שנולדת. א"כ בע"כ אתה עתיד ליתן דין וחשבון על חטאתיך:

בריש מכילתא (פ' בא) ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר (שמות י"ב א') שומע אני שהיה הדבור לאהרן ולמשה כשהוא אומר (שם) ויהי ביום דבר ה' אל משה. למשה היה הדבור ולא לאהרן. א"כ מה ת"ל אל משה ואל אהרן. אלא מלמד כשם שהיה משה כלול לדברות כך הי' אהרן כלול לדברות. ומפני מה לא היה מדבר עמו מפני כבודו של משה. נמצא ממעט אהרן מכל הדברות שבתורה חוץ משלשה מקומות מפני שאי אפשר. והנה הגאון בעל זית רענן מפרש דג' מקומות הם. א) וידבר ה' אל אהרן לאמר. יין ושכר (ויקרא י' ח' ט'). ב) ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך (במדבר י"ח א'). ג) ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל (במדבר שם) ועיין בינחמנו ובתוס' זבחים (קטו ד"ה וקיבל בשם הספרי) והרב הגאון הישיש מו"ה יצחק אליהו לאנדא המ"מ דקרתא רבתא ווילנא יע"א „בבירורי המדות" כתב ג' פסוקים אחרים. ולכולם אית להו פירכא. דמלשון המכילתא „מפני שאי אפשר" משמע שאי אפשר בשום אופן שמשה יאמר לאהרן ובאמת מכל הפסוקים שהביאו המפרשים הנ"ל יתכן לפרש דהקב"ה אמר למשה שיאמר לאהרן. ומ"ש בתורה לאהרן לחוד הכוונה דהמצוה או הציווי נאמר לאהרן ולא לכלל ישראל. בכ"ז יוכל להיות שמשה אמר זאת לאהרן. ופליאה היא ואין פותר. והמעיין במפרשים שם יראה כי כ"א מביא פסוקים אחרים ואין הכרע מכולם. ולעיקר קשה לפירושם. הרי נמצא פסוק (במדבר י"ח) ויאמר ה' אל אהרן ואיתא בספרי בפירוש בזה פרשתא בזה"ל. ויאמר ה' אל אהרן למשה אמר שיאמר לאהרן עכ"ל. הרי בזה נפלו כל דבריהם שכן טוכל לפרש בכל המקראות שנזכר אהרן לחוד. וכאשר דרשתי וחקרתי בענין זה מצאתי את שאהבה נפשי *) המובא בכתי"ק של רבינו הגר"א ז"ל דהם אלו השלשה פסוקים שבתורה שרמזה עליהם המכילתא בלשונה הקדושה חוץ מג' מקומות שאי אפשר. היינו. א) ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה (שמות ד' כ"ז) וא"כ הלא אי אפשר שיאמר ה' למשה שיאמר לאהרן כמובן. ב) ויאמר ה' פתאם אל משה ואל אהרן ואל מרים צאו שלשתכם (במדבר י"ב ד') והכא נקראו שלשתם בדבור אחד מה שא"א לפה לאמר ולאזן לשמוע כמרז"ל (מובא ברש"י ז"ל) ע"כ א"א שהקב"ה אמר למשה והוא אמר לאהרן כיון שהיה עפ"י נס שנקראו שלשתם בדבור אחד בפעם אחת כנ"ל. ג) ויקרא ה' (הנזכר למעלה בפסוק) אהרן ומרים ויצאו שניהם ויאמר וגו' ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (שם ח') וזה ג"כ אי אפשר שע"פ משה היה האמירה לאהרן שהרי הקב"ה הוכיח אותו ואת מרים כי דברו על משה. ובהני ג' פסוקים יותרו כל הספיקות. ודברי המכילתא מזהירים ומאירים כספירים:

*) בבית ידידי הרב הישיש המופלג בתו"י מו"ה יעקב דוב ז"ל שערישעווסקי. שקנה מעזבון הרב הגדול הצדיק המפורסם מו"ה יהושע העשיל רייגעס זצ"ל מפה. כתב ידו על המכילתא העתקה מכתי"ק מתלמידי הגר"א ז"ל המביאים בשם רבם רבינו הגדול ז"ל.

תם ונשלם

השמטה

„לאמרי שמואל" בהלקוטים מהגר"א ז"ל :

בפרשת תלא עס"פ כי תהיין לאיש וגו' שם בסופו כי אחרי זמן „הסריון" וגא אחר „הלידה" ע"כ ע"ש :

מלתא דבדיחותא הויא נשמע בין החיים בשם רבינו הגר"א ז"ל כמו שנדפס. וע"ז באמת יש להעיר. הלא לדין יש פירכא. אחרי כי ההלכה מרווחת בפוסקים דאזלינן אחר הלידה כמבואר ואכמ"ל :

אמנם מצאתי חובה לנפשי לגלות בפומבי מה ששמעתי בזה מפי ידידי הרב הגאון ר' שלמה הכהן שליט"א המו"ץ בווילנא ששמע בימי חרפי הדבר הזה בשם הגר"א ז"ל להיפך. „וילדו לו בנים האהובה קאי על העיבור דאהובה נתעברה תחלה. ומסיים הכתוב והי' הבן הבכור לשניאה כלומר „דהוי" דבן הי' להשנואה מקודם. והיינו דהשנואה ילדה לו לשבעה חדשים והאהובה לתשעה חדשים. ונמצא דבן השנואה נולד קודם לבן האהובה. ואמר הכתוב דלא יוכל לבכר את בן האהובה ויחשוב שהוא הבכור דהוא בכור לעיבור. אלא כי את הבכור בן השנואה יכיר כי הוא נחשב לראשית אונו ולו משפט הבכורה. דאף דבן האהובה הי' בכור לעיבור מכ"מ לא אזלינן רק אחר הלידה. ע"כ מהגר"א ז"ל.

[ולפי שמועה זו עולה פי' הפסוק יפה וכדין. וע"ע בזה בס' יהגה חכמה (סי' ס"ט) בשם הגאון ר' אבלי ז"ל מווילנא. ובשו"ת עמק הלכה חאו"ח סי'] :

וע"ז נוכל להמליץ מאמרם ז"ל ב"ב (ק"ל ע"א) אין למדין הלכה מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה. ועיין ברכות (כ"ד ע"א) שבת (כ"ד ע"א) סנהדרין (י"א ע"א) ועוד בכ"מ. ושמא שמע השומע וטעה בשמועתו.